

().

Tránsitos, desvíos y dislocaciones. Hacia otro no-lugar con Paul-Beatriz Preciado y Marcella Althaus-Reid.

Santos Meza, Anderson Fabián.

Cita:

Santos Meza, Anderson Fabián, *Tránsitos, desvíos y dislocaciones. Hacia otro no-lugar con Paul-Beatriz Preciado y Marcella Althaus-Reid* (: , 2023).

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/anderson.santos.meza/83>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/p1RE/3YX>



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

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

Colección Núcleo GIDMS – Nº 1

EL HILO DE ARIADNA

Entretejiendo saberes en clave interdisciplinaria

Editado por

Hugo Córdova Quero y Cristian Mor





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

© 2023, Hugo Córdova Quero y Cristian Mor

Diseño de tapa, diagramación e ilustraciones interiores: Cristian Mor

Datos de catalogación de la Biblioteca del Congreso

Córdova Quero, Hugo (1969—); Mor, Cristian (1988—)

El hilo de Ariadna : Entretejiendo saberes en clave interdisciplinaria

Incluye tablas, gráficos y referencias bibliográficas

x + 280 pp.; 17,57 x 24,98 cm.

1. Género. 2. Sexualidad. 3. Identidad. 4. Estudios Queer. 5. Teologías Queer. I. Título.

ISBN: 978-1-961316-02-7 (paperback)

ISBN: 978-1-961316-03-4 (electronic)

Printed in the United States of America

El hilo de Ariadna

Entretejiendo saberes en clave
interdisciplinaria

Editado por
Hugo Córdova Quero y Cristian Mor

Colección Núcleo GIDMS nº1



Institute Sophia Press

Tabla de Contenido



<i>Listado de figuras</i>	vi
<i>Acerca de lxs autores</i>	vii
Prólogo: Sobre los límites de teologizar	1
<i>David Roldán</i>	

Introducción

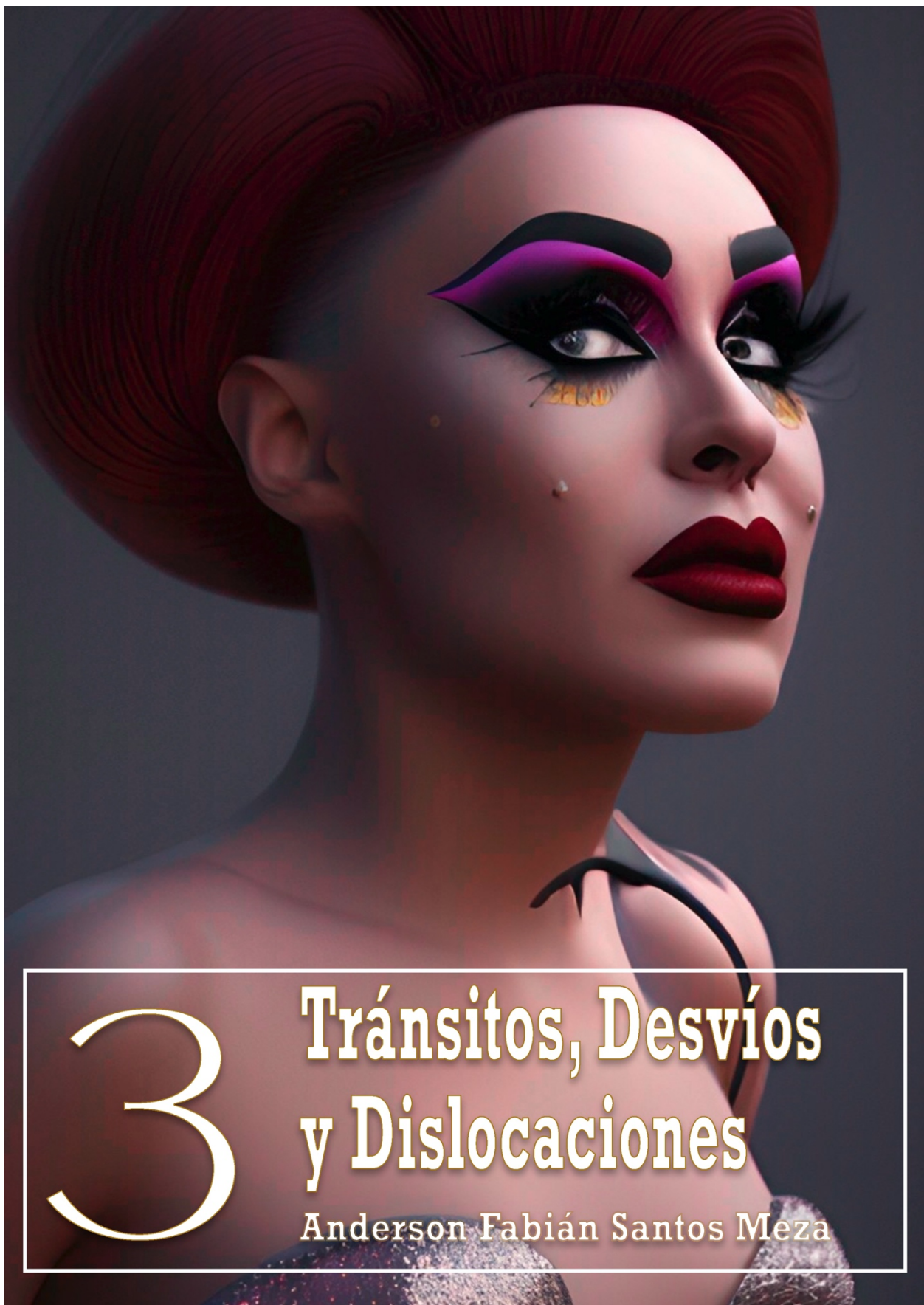
Entre puentes y laberintos	9
<i>Hugo Córdova Quero y Cristian Mor</i>	

Primera parte Teología, cuerpos y (re)construcción

1. Este género que (¿no?) soy yo	43
<i>Nilta Dias y Hugo Córdova Quero</i>	
2. Epistemología del armario corporal	89
<i>Mercy Aguilar Contreras</i>	
3. Tránsito, desvíos y dislocaciones	129
<i>Anderson Fabián Santos Meza</i>	
4. Salud y Espiritualidad	163
<i>Jorge Weishein</i>	

Segunda parte Intersección entre lo mediático y el «ser»

5. Chūnibyō, una alteración transitoria	191
<i>Cristian Mor</i>	
6. Más allá de las fronteras	225
<i>Saúl Serna Segura</i>	
7. ¿Creen lxs cyborgs en diosxs electrónicos?	247
<i>Hugo Córdova Quero</i>	
<i>Índice analítico</i>	273



3

Tránsitos, Desvíos y Dislocaciones

Anderson Fabián Santos Meza

Resumen

Este capítulo aborda la utopía queer desde las perspectivas teórico-teológicas de Paul-Beatriz Preciado y Marcella Althaus-Reid. Transitando por Urano —metonimia planetaria según la cual «otro» mundo es posible— presento la resistencia de las personas disidentes del sistema sexo-género frente a esta tierra hostil. Urano alude a la realidad utópica en la que muchos de nosotros residimos. Es un no-lugar que nos acoge con mayor afecto que este planeta de terrícolas que no cesa de segregar. Esta reflexión es una vía de escape inter-dimensional para reconciliarnos con nuestro «aquí» y pensar la vida de «otra» manera.

Palabras clave: Utopía, Paul-Beatriz Preciado, Marcella Althaus-Reid, Teología Queer, Teoría Queer, Emancipación.

Resumo

Este capítulo aborda a utopia queer das perspectivas teórico-teológicas de Paul-Beatriz Preciado e Marcella Althaus-Reid. Transitando por Urano —uma metonímia planetária segundo a qual «outro» mundo é possível— apresento a resistência das pessoas dissidentes do sistema sexo-gênero diante desta terra hostil. Urano alude à realidade utópica em que muitos de nós residimos. É um não-lugar que nos acolhe com maior afeto do que este planeta de terráqueos que nunca deixa de segregar. Esta reflexão é uma rota de fuga interdimensional para nos reconciliarmos com nosso «aqui» e pensarmos na vida de «outra» maneira.

Palavras-chave: Utopia, Paul-Beatriz Preciado, Marcella Althaus-Reid, Queer Theology, Queer Theory, Emancipation.

Abstract

This chapter approaches queer utopia from the theoretical-theological perspectives of Paul-Beatriz Preciado and Marcella Althaus-Reid. Transiting through Uranus —a planetary metonymy according to which «another» world is possible— I present the resistance of dissident people of the sex-gender system in the face of this hostile land. Uranus alludes to the utopian reality in which many of us reside. It is a non-place that welcomes us with greater affection than this planet of earthlings that never ceases to segregate. This reflection is an inter-dimensional escape route to reconcile ourselves with our «here» and think about life in «another» way.

Keywords: Utopia, Paul-Beatriz Preciado, Marcella Althaus-Reid, Queer Theology, Queer Theory, Emancipation.

Capítulo 3

Tránsitos, desvíos y dislocaciones

Hacia otro no-lugar con Paul-Beatriz Preciado

y Marcella Althaus-Reid

Anderson Fabián Santos Meza



¿Pertenezco yo más a vuestro mundo que al mundo de los vivos?
¿Acaso mi política no es la vuestra, mi casa no es la vuestra, mi cuerpo
no es el vuestro? Reencarnaos en mí, tomad mi cuerpo como los
extraterrestres tomaban a los americanos para convertirlos en vainas
vivientes. Reencárnate en mí, posee mi lengua, mis brazos, mis sexos,
mis dildos, mi sangre, mis moléculas, posee a mi chica, mi perra,
hábitame, vive en mí. Ven. Ven. Please don't leave. Vuelve a la vida.

Paul-Beatriz Preciado

Introducción

Nos sentimos como en *otro* planeta, nuestros sentimientos parecen inentendibles en esta tierra en la que vagamos como peregrinxs. No tenemos hogar. Nuestros cuerpos son desmembrados. Somos como extraterrestres. ¿Acaso somos de este mundo? ¿Acaso este mundo es nuestro? ¿Y si nos vamos de aquí?

Este capítulo nace en un *no-lugar* o, más bien, en un terreno inhabitable para la hegemonía: Urano. Nos referimos a un lugar fuera de este albergue de terrícolas que recibe a quienes, aquí, somos excludxs y tratadx como extraterrestres. Creemos en la existencia de aquel lugar e intencionalmente evitamos llamarlo Tierra. Lo llamamos Urano, el planeta menos apreciado de nuestro Sistema Solar. En la planeación de las misiones espaciales, este planeta siempre parece ser ignorado, pues sólo una vez ha sido seleccionado

como destino de un cortísimo viaje del Voyager 2, hace más de treinta y cinco años. Urano es la metonimia según la cual pensamos *otro* mundo, porque nos negamos a creer que *este* lugar sea el único posible para vivir. Urano es una realidad utópica en la que muchas personas residimos, es un *no-lugar* que — a pesar de ser considerado el más frío y oscuro de los planetas— nos acoge con mayor afecto que este planeta de terrícolas que no para de excluirnos. En Urano todxs somos bienvenidxs ya que la impredecible y extravagante divinidad celeste —armonizadora de lo tormentoso— recibe a quienes no encajamos en la normativa terrícola. Es decir, a quienes nos hemos desviado radicalmente de esa lógica rígida que hace de esta Tierra un lugar inhóspito. Urano es el planeta *queer/cuir*. Aún más, es el lugar donde se puede devenir tan *queer/cuir* como sea posible. Esta es nuestra utopía de *nación queer/cuir*: una revolución emancipadora que busca considerar una vía de escape interdimensional para reconciliarnos con nuestro «aquí», para pensar una vida de *otra* manera, *otra* posibilidad de ser.

Un libro muy leído por su particularidad psicológica es *Los hombres son de Marte, las mujeres son de Venus* (Gray, 1995). Un escritor transgénero describe con lucidez esta obra de John Gray como:

(...) un modelo muy útil de filosofía de un psiquiatra americano que analiza las diferencias entre los sexos y recomienda formas para mejorar las relaciones de género en todas las áreas. Su filosofía es tratar los géneros como dos planetas separados, cada cual con su propia cultura y creencias (Soley-Beltrán, 2009: 311).

El éxito de ventas de esta obra, en efecto, se debe a que se trata de una compilación de conocimientos sexológicos *folk* que, constantemente, opone características sexo-genéricas. Por ejemplo, afirma que los marcianos — varones— desean constantemente ser admirados, mientras que las venusianas —mujeres— quieren dedicarse a cuidar de las demás personas (2009: 311). Sin duda, el autor busca caricaturizar las relaciones humanas, pero en su exposición se olvida totalmente de quienes no somos ni varones ni mujeres. Pensar en Urano como el lugar en el que las personas diversas nos

podemos sentir bienvenidas —como lo menciona Judith Butler en *Deshacer el género* (2006)— es abrir nuestro espectro imaginativo de comprensión. Es decir, creando así escenarios que nos permiten respirar, desear, amar y vivir sin normalizar los cuerpos, sin organizar nuestros lazos más íntimos de relación y sin limitar nuestras vidas. En definitiva, es hacer posible la utopía de deshacernos y hacernos unxs a otrxs. Por ello, trataremos de hablar de la existencia, del amor, de la religión y de la sexualidad «más allá» de la cis-heterosexualidad. Es decir, nos dislocamos de la hegemonía de Venus y Marte para irnos intencionalmente a Urano. ¡Es tiempo de transitar!

Tránsito extraterrestre: Sobre la noción de «uranista»

Virginie Despentes —en su prólogo a las crónicas del cruce de Paul-Beatriz Preciado que se relatan en *Un apartamento en Urano* (2019)— presenta una narrativa lúcida de la que podemos extraer la descripción de «lo uranista». Somos uranistas quienes no vivimos una transición, sino múltiples transiciones. Quienes sabemos que nuestra historia no es la del paso geométrico de un punto a otro, sino la historia de una errancia perenne y dolorosa también somos uranistas. Lo somos quienes llevamos adelante una búsqueda del intervalo como lugar de la vida, de un cruce en el que el devenir acontece como transformación permanente —constante— sin identidad, actividad o dirección fija. Somos quienes sin detenimiento, acaecemos sin patria ni hogar. Ser uranista es devenir nómada, optando por no afincarse en nada ni en nadie. Es saberse existiendo en un estado de clandestinidad incesante para poder cruzar las fronteras y habitar con valentía en los márgenes, en los límites, en las periferias. La persona uranista habita la de «lo abyecto» a la que se refiere Patricia Soley-Beltrán (2009) cuando afirma que «lo abyecto es precisamente esta “tierra de nadie”, espacio que define los límites exteriores de lo aceptable, fuera de los cuales una persona no se considera “alguien” humano» (pp. 374).

La narrativa de quien habita en Urano tiene su génesis entre las posibilidades, pues despliega lo que era imposible hasta volverlo posible. En política y religión, la lógica uranista se extiende con un entusiasmo contagioso, sin ninguna hostilidad contra quienes exigen su exclusión, y hasta su muerte y extinción. En esa lógica no hay hostilidad, sino sólo conciencia de la amenaza que representa su existencia para la hegemonía terrícola-normativa-patriarcal. Tampoco hay lugar para la ira enfermiza y el resentimiento, a pesar de las múltiples huellas del dolor que a veces se tornan insoportables. Esta propuesta resiste y se sitúa en lo utópico de los márgenes y desde allí despliega mundos poderosos y motivaciones emancipatorias. Sin duda, sorprende esta capacidad para seguir imaginando posibilidades de lo *otro*: *otra* existencia, *otro* lugar y *otro* mundo. No obstante, esto no es todo.

Como si las propagandas resbalaran sobre quien se asume uranista, el dolor de la exclusión se condensa en una mirada poderosa, la cual es capaz de desestabilizar las bases frágiles de la lógica tradicional dominante. Es *desestabilización, dislocación, torcedura y movimiento*. Un hálito de rebeldía disidente es la prenda que hace sexy a quien se enuncia uranista. Esa entusiasta rebeldía le permite pensar en *otros* lugares, en los intersticios y en los límites, y le hace querer vivir para siempre en un «más allá» —en Urano— como resistencia valiente al «aquí». Quienes residen en Urano escriben en un idioma que no es el suyo, porque les han hecho sentir que son apátridas. Hablan de lo que no conocen totalmente, del misterio, para luego dar conferencias en otro idioma que tampoco es el suyo, porque se lo han arrebatado sistemáticamente con exclusión, desarraigo e invisibilización. En cambio en Urano existe un movimiento constante. Se pasa de una lengua a otra, de un libro a otro, de una epistemología a otra, de una ciudad a otra, de un género a otro, de una atmósfera a otra. Allí se vive entre transiciones y se transiciona para vivir. Urano es un planeta intermediario, un lugar de encrucijadas y encuentros, es en definitiva un *no-lugar*.

Es evidente que, en medio de la afinidad terrícola cis-heteropatriarcal con la exclusión de lo extranjero, lxs hijxs de Urano sufrimos. La humanidad creada sobre la lógica hegemónica nos deshumaniza por no encajar en sus sistemas rígidos y binarios. Nos trata como seres extraterrestres, como *queer/cuir*s. Somos consideradx como monstruos, cuyos rostros, cuerpos, prácticas y lenguajes no han sido, todavía, considerados como «válidos» en un régimen de saber y poder determinado (Preciado, 2020b: 45). La falta de conformidad a las normas de la matriz cis-heteropatriarcal ha causado que en la percepción de las personas disidentes del sistema sexo-género seamos consideradas como monstruos, como entidades no-humanas, deshumanizadas. En *Les Anormaux* [los anormales]—curso dictado en el Collège de France entre enero y marzo de 1975—, Michel Foucault (2006) prolonga los análisis en torno a las relaciones entre el saber y el poder. Esto aparecerá luego en sus investigaciones sobre el origen y la naturaleza de la institución psiquiátrica: poder disciplinario, poder de normalización, bio-poder. Foucault se enfoca en el problema de las personas consideradas «peligrosas» a quienes —desde el siglo XIX— se denominan «anormales».

De esta manera, define sus tres figuras principales. Por un lado, los monstruos, que hacen referencia a las leyes de la naturaleza y las normas de la sociedad. Por otro lado, los incorregibles, de quienes se encargan los nuevos dispositivos de domesticación del cuerpo. Finalmente, los onanistas que dan pábulo —desde el siglo XVIII— a una campaña orientada al disciplinamiento de la familia moderna vinculado con las nuevas relaciones entre sexualidad y organización familiar. En esta tipificación, el monstruo aparece en la historia como un fenómeno extremo, límite, el punto de derrumbe de la ley y —al mismo tiempo— de la salud y lo natural.

No obstante, y paradójicamente, es como si tuviéramos petróleo, como si todos los regímenes poderosos quisieran acceder a nuestro cuerpo y para ello nos privaran de la gestión y de la reproducción en la tierra. Es como si fuéramos ricos en una materia prima indefinible, como si tuviéramos una

rara y preciosa «esencia». De lo contrario, nos preguntamos con Preciado (2019): «¿cómo explicar que todos los movimientos liberticidas estén tan interesados en nuestras identidades, en nuestras vidas, en nuestros cuerpos y en lo que hacemos en nuestras camas?» (p. 14). Los cuerpos trans — habitantes por excelencia del frío Urano— padecen sobremanera este proceso doloroso de colonización y expropiación. Así lo explica Preciado frente a los psicoanalistas de L'École de la Cause freudienne de Francia:

El cuerpo trans es con respecto a la heterosexualidad normativa lo que los campos de refugiados de la isla de Lesbos son hoy con respecto a Europa: una frontera cuya extensión y forma se perpetúan por medio de la violencia. Un lugar de control y muerte. Cortar aquí, pegar allá, sacar esos órganos, reemplazarlos por otros. El cuerpo trans es la colonia. Cada día en cualquier calle de Tijuana o Los Ángeles, de San Petersburgo o Goa, de Atenas o Sevilla, un cuerpo trans es asesinado con la misma impunidad con la que una nueva ocupación se levanta a un lado u otro del río Jordán. La psicología clínica y la medicina participan en una guerra por la imposición y la normalización de los órganos del cuerpo trans. El migrante ha perdido el Estado-nación. El refugiado ha perdido su hogar. La persona trans pierde el cuerpo. Todos ellos cruzan la frontera. La frontera los constituye. Los corta y los destituye. Los atraviesa y los revienta. Viven en el cruce. El cuerpo trans es a la epistemología de la diferencia sexual lo que América fue al Imperio español: un lugar de inmensa riqueza y cultura imposible de reducir al imaginario del imperio (Preciado, 2020: 46).

Además, el cuerpo disidente de las personas trans también parece asemejarse al territorio de explotación de los sistemas extractivistas que imperan en la lógica capitalista. Estos cuerpos son maltratados de la misma manera que se aniquila y succiona la potencia de vida [*potentia gaudendi*] en las minas de Potosí, en las selvas del Amazonas, en el océano Pacífico y en África. Sin duda, Preciado evidencia frente a la academia de psicoanalistas la paradoja del cuerpo trans, de un cuerpo rico en potencialidad y vitalidad, pero controlado y perseguido incesantemente por el sistema colonial cis-heteropatriarcal. En palabras de Preciado (2020b):

Nuestros órganos trans son, para el sistema heteropatriarcal, las minas de Potosí que alimentan el inconsciente colonial. La montaña se explota con dinamita. Una vez que la plata se ha separado de la roca, el minero es

arrojado con la tierra sucia a un pozo. Nuestros órganos son el caucho del Amazonas y el oro de la tierra. Nuestros órganos son el aceite que la máquina sexual normativa necesita para funcionar. El cuerpo trans es odiado, pero sus órganos maldecidos son los más deseados y se consumen en cada esquina: con la puta trans el machito hetero puede meterse una polla en la boca sin correr el riesgo de pensar que es gay. El cuerpo trans sabe más. Resiste. Es una potencia de vida. El cuerpo trans es el Amazonas brotando inagotable a través de la selva, saltando las presas y los embalses. El cuerpo trans es para la anatomía normativa lo que África fue para Europa: un territorio en el que cortar y distribuir al mejor postor. Los senos y la piel para la cirugía estética, la vagina para la cirugía estatal, el pene para la psiquiatría o para las anamorfosis de Lacan. Lo que el discurso científico y técnico de Occidente considera como los órganos sexuales emblemáticos de la masculinidad y la feminidad, el pene y la vagina, no es más real que Ruanda o Nigeria, que España o Italia. Hay una diferencia entre una colina verde que crece al otro lado de un río y un desierto que se extiende en un lugar azotado por los vientos. Existe el paisaje erótico de un cuerpo. Pero no hay órganos sexuales sino como enclaves coloniales de poder. El cuerpo trans es una colonia sobre la que se asientan las instituciones disciplinarias, los medios de comunicación, la industria farmacopornográfica, el mercado... El cuerpo trans es África, y sus órganos, para estar vivos, se expresan en lenguas desconocidas para el colonizador; sueñan sueños que ustedes, los psicoanalistas, ignoran; imaginan mundos que ustedes, los psicólogos, no pueden nombrar con su ontología binaria. Cuando ustedes hayan cortado cada árbol y perforado cada montaña, cuando hayan analizado cada uno de nuestros sueños, ya no podrán jodernos más. La Tierra será entonces un basurero, un enorme cuerpo trans desmembrado y devorado (pp. 47-48).

En efecto, devenir uranista es hacer parte de un asalto al poder del *yo* cisheteropatriarcal, de la identidad y del nombre propio. Es un proceso de decolonización que acontece en medio de un contexto preñado de opresión y dominación. Esta es la revolución uranista, posible e inherente, que aterra a la política, a la religión, a la psicología y al psicoanálisis normativos. Por eso, buscan neutralizar esta potencialidad (Preciado, 2020b).

A pesar de todo, quienes somos uranistas sabemos que existimos y que Urano es un *no-lugar* que emerge en cada lugar que habitamos. Somos la niña que corre por un pueblo de Cantabria y sube a los cerezos arañándose las piernas y también somos el niño que usa el maquillaje de su madre y se pone tacones para caminar y bailar por toda la casa. Somos el chico que duerme en el establo con las vacas y somos también la vaca que sube a la

montaña y se esconde con miedo de toda mirada humana. Somos el monstruo de Frankenstein intentando buscar a alguien que le ame mientras camina con una flor en la mano y somos también aquella flor que lleva en la mano y todos los que pasan a su lado huyen de él. Somos lecturxs que al leer se convierten en libros y somos libros vivos que eternizan la voz de millares de autorxs. Somos la adolescente que besa a una chica detrás de la puerta de la iglesia y somos la joven que se viste de jesuita y aprende párrafos de la *Ética* (2000) de Spinoza y de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (2014) de memoria.

Al mismo tiempo, somos la lesbiana de cabeza rapada que acude a los seminarios BDSM del centro gay y lesbiano en la calle 13 de Manhattan. Somos la trans-prostituta que habita y resiste en las calles del barrio Santa Fe, en Bogotá y también somos las calles por las que transitan miles de personas. Somos la persona que rechaza identificarse como mujer o como varón y se administra pequeñas dosis de testosterona cada día hasta romper el umbral del sistema binario del género. Somos la persona seropositiva que se niega a morir sin amar. Somos la travesti que se viste ostentosamente y se pasea por la calle y por los bares como reina y baila vogue y cae cuantas veces quiera en *death drop*.

Asimismo, somos todos los cuerpos anti-hegemónicos que resisten en su diversidad y se niegan a esconderse. Somos uranistas. Somos y devenimos.

Tránsito disidente: Sobre la experiencia de vida *queer/cuir*

Las personas *queer/cuir* formamos parte de quienes hemos sido categorizadx como extrañxs, desviadx, enfermxx y disidentes. El verbo inglés *to queer* se ha traducido al español como «extrañar», «transgredir», «desviar», «extraviar» o «dislocar». Precisamente por esta multiplicidad de sentidos, la comprensión de lo *queer* exige que desarrollemos una danza polisémica entre sus significados, significantes y usos. En primer lugar, en este capítulo nos parece importante referirnos a la tipología según la cual lo

queer alude a la extrañeza y a la rareza, y a aquello que se encuentra dislocado y descoyuntado. En segundo lugar, se nos hace necesario aludir a lo *queer* siguiendo la descripción de Butler (2002):

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 (p. 318).

En tercer lugar, retomamos la comprensión de Paul Goodman (1977) quien en 1969 publicó su ensayo *The Politics of Being Queer*, un texto en el que el término *queer* aparece relacionado directamente con el pensamiento político disidente. Estos tres sentidos aparecen estrechamente relacionados en el lúcido estudio sobre las religiones que realiza Hugo Córdova Quero (2018: 108-109). Este autor nos recuerda que la expresión *queer* se comenzó a usar en sociedades sajonas para descalificar a los varones que tenían relaciones sexuales con otros varones o que sus comportamientos eran considerados como «femeninos» o «amanerados». Sin embargo, a comienzos de la década de 1990, ocurrió una suerte de apropiación y (re)significación de esta expresión despectiva que dio lugar a la fundación del grupo activista Queer Nation, en la ciudad de Nueva York. Así, el término *queer* adquirió un carácter resistente, contestatario y contracultural. Ahora bien, en los estudios académicos, lo *queer* desestabiliza tres elementos que generalmente se consideran estables: el sexo cromosómico, el género y el deseo sexual (Córdova Quero, 2018: 108). Frente a estos tres elementos que dan sentido e informan la construcción patriarcal de la cis-heterosexualidad, los estudios *queer* desenmascaran la supuesta estabilidad de etiquetas como «mujer» y «varón», para traer a la conversación la construcción social de la sexualidad que ha sido considerada como «natural» e inapelable. Esa supuesta «naturalidad» de la sexualidad —impuesta por la hegemonía imperante— ha legitimado tanto la normalización como la normatización de la cis-heterosexualidad, causando que otras formas de sexualidad, género y deseo

sean relegadas a lugares periféricos en los que se padece el drama de la diáspora.

Sin duda, como afirma Córdova Quero (2018), «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). Esta empresa académica que ahonda en la diversidad sexo-genérica y quiebra la agencia patriarcal se consolida —como afirma Preciado— en la teoría *queer*, fórmula punk inventada por Teresa de Lauretis en 1990. En realidad, esta fórmula fue resultado de la lectura feminista de la *Historia de la sexualidad* de Foucault (1998 [1876]) y de un «giro pragmático» en la comprensión de la producción de las identidades de género. Se trata, en efecto, de una teoría de lxs anormales, de un saber de lxs desviadx, de una teoría de la locura hecha por lxs locxs para denunciar el horror de la civilización de la salud mental (Preciado, 2019: 123).

Marcella Althaus-Reid —en su ensayo «Marx en un bar gay: La teología indecente como una reflexión sobre la teología de la liberación» (2008)— nos ofrece desde la orilla teológica la siguiente ilustración descriptiva 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 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).

Como teóloga, Althaus-Reid se percata de que el impacto de lo *queer* en la teología y en la religión es profunda, pues al sacudir los cimientos de la ideología sexual fundante la teoría *queer* desmantela y expone la dependencia conceptual que tiene la teología de la cis-heterosexualidad patriarcal. Junto con esta exposición crónica, Althaus-Reid (2005: 68) percibe además un aspecto positivo y creativo de la interrelación de los estudios *queer* con los teológicos. Es decir, el surgimiento de la teología *queer* se presenta como una posibilidad valiosa para ahondar en nuevas perspectivas afectivas. Al mismo tiempo, revela nuevas maneras de ser comunidad que provienen de grupos y temáticas excluidas en la Iglesia Cristiana. Esto da lugar a un posible enriquecimiento «escandaloso» para la reflexión doctrinal, litúrgica, pastoral y eclesiológica. Por eso, en este contexto, esta autora *queer* argentina concluye que «en teología, los actos indecentes nos exigen creatividad para ver lo no visto, pero también valor para denunciar lo que no funciona» (Althaus-Reid, 2005: 116). Bajo la perspectiva *queer*, entonces, el quehacer teológico deviene un ejercicio nómada, en constante movimiento. La basta diversidad de la experiencia humana —al margen de la hegemonía— libera todo su caudal de acogida para recibir a quienes han sido consideradxs extranjerxs y ápatridxs hasta por la religión. André Sidnei Musskopf (2019) sintetiza esta situación de «extranjería» —que es propia tanto de las personas como de las teologías *queer*— de la siguiente manera:

En la producción de teologías *queer* no hay ningún lugar fijo, ningún espacio cerrado, ninguna pertenencia estable. En cada paso la condición de extranjero es evidente, la condición de quien no está en su lugar y hace suyo cada lugar, abierto a la comunicación, la hibridación, el

entrecruzamiento y el sincretismo. [...] Esta condición permanente de ser extranjero en una tierra extraña, con sus sorpresas, violencia y placeres, define las formas del discurso teológico. La diáspora es el lugar donde emergen las preguntas, que evoca respuestas provisionales y diseña un proyecto de teologías *queer* afirmando una posición que se opone a un orden heterocéntrico del pensamiento teológico (p. 660, énfasis en el original).

Ahora bien, al igual que la teoría *queer*, las teologías *queer* buscan liberar la corporeidad y la sexualidad de la lógica patriarcal opresiva. Por esto, Córdova Quero (2018: 7) afirma que en una *teología queerizada*, los cuerpos se transforman en el *locus theologicus* donde se cuestionan y decolonizan las dinámicas de poder. Por siglos, esas dinámicas de poder han anquilosado y mantenido dentro de un «closet teo(ideo)lógico» tanto la corporalidad —definida como sospechosa y pasible de rebeldía— como a la divinidad misma. Estas ideas enriquecen el sentido mismo del devenir al proclamar una visión «del otro lado» —uranista— y, por lo tanto, de liberación. Así, el anclaje en los cuerpos constituye el epicentro del accionar liberador divino que irrumpe en la materialidad *queer*.

Sin duda, tanto en los estudios teóricos acerca de lo *queer* como en las aproximaciones teológicas a dicha noción, lo que percibimos es un interés sensato y auténtico por la dignidad de los cuerpos abyectos, de los cuerpos que han sido desplazados a zonas invivibles e inhabitables en nuestros contextos sociales. Se trata de aquellos cuerpos existente y reales que perturban tanto el sistema determinado y rígido como el orden normalizado imperante y las identidades establecidas (Butler, 2002: 20; Villalobos, 2014: 154). Preciado, por ejemplo, presenta el modo en que la discapacidad —asumida como *queer*— ha posibilitado que en los últimos años «sexo» y «discapacidad» dejen de considerarse como conceptos antagónicos en las narraciones médicas y mediáticas. En palabras de Preciado (2019):

El cuerpo con diversidad funcional ha sido representado como asexual y no deseable, y cualquier expresión de su sexualidad, patologizada o reprimida. En los últimos años, sin embargo, ha surgido un movimiento tullido queer que hibrida los recursos críticos de las políticas de

emancipación de minorías y las estrategias de producción de placer y visibilidad de los movimientos queer y posporno (p. 174).

Finalmente, y para terminar este apartado sobre lo *queer*, se nos hace oportuno y necesario manifestar la importancia de reconocer que lo *queer* anglosajón no es exactamente lo mismo que lo *cuir* latinoamericano. Nos preguntamos: ¿Cuáles son sus afinidades y diferencias?

Córdova Quero (2018) nos recuerda que lo *queer* se ha globalizado e impuesto como término anglosajón convocante de diferentes experiencias, así como se impuso el uso de «gay» a partir de la segunda mitad del siglo pasado. Sin embargo, dice el autor, es importante pensar en cuan cómodxs nos sentimos identificándonos con este término extranjero si ya se han impuesto muchísimos más sobre los hombros de las diversas comunidades sexuales en la América Latina y el Caribe. Desde el campo de la teología, por ejemplo, se podría considerar que si uno de los términos que se adjudicó a varones gays en Argentina fue el de «mariquita», se debería pensar en hablar de una «teología marica». Ahora bien, es oportuno que reflexionemos sobre esta situación nominal. En cada país —e incluso en cada región del continente— se evidencia la existencia de una multiplicidad de acápites para designar a las personas diversas. 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: 100).

Sin duda, 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 investigadorxs 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*. 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.

En este sentido, cuando nos preguntamos por el diferencial *cuir* nos comprometemos con las discusiones que interrogan al idioma castellano sobre cómo deseamos ser nombradxs. Irrumpimos, entonces, en los procesos que hasta ahora han pertenecido a la medicina, a la religión, a la legislación política y a sus usos sociales. Somos conscientes que en castellano *queer* o *cuir* no nos lleva a enfrentarnos a reacciones adversas provocadas por su enunciación peyorativa. Es decir, una palabra despectiva que acarrea un estigma. Por el contrario, en castellano ya relacionamos ese vocablo con el proceso de reapropiación efectuado en inglés como un término contracultural y emancipador que ressignifica una ofensa de antaño. Sin embargo, parece que en nuestra lengua se usa *queer* en lugar de *cuir* porque la noción inglesa manifiesta una aparente «aura de respetabilidad» que la hace parecer «mejor, más sofisticada e internacional en un contexto académico» (Mizielinska, 2006: 90) y hasta inofensiva en ambientes ultraconservadores y populares (Platero *et al.*, 2017: 12-13). De igual forma, notamos que en el debate académico actual, América Latina y el Caribe están presentes en la teorización

y en los diálogos globales. Entonces, lo *queer latinoamericano*, o lo *cuir*, o lo *kuir*, es un *síntoma* de que —desde los estudios de género y latinoamericanos— urge mirar las identidades y los cuerpos de modo más transversal, creativo y estratégico (Falconí Tráves, *et al.* , 2013: 11). Precisamente, con la presentación del abanico de las posibles identidades sexuales alternativas —incluyendo la no-identitariedad— lo *cuir* se *ubica desubicándose*, mostrando «cuerpos parlantes» que se pueden «leer» sólo desde las marginalidades de eso que se espera que seamos según nuestra geolocalización política (Lanuza y Carrasco, 2015: 25).

La enunciación de lo *queer latinoamericano* como *cuir*, entonces, busca enfatizar las multitudes *queer* y sus acciones directas e incluso teóricas. Aunque trascienden la geopolítica —en la que se inscriben y activan de manera colectiva la desobediencia crítica frente a las formas subalternizantes del poder hegemónico— evidencian una coyuntura. Esta es una *fisura*, un propio desplazamiento geopolítico y epistémico de lo *queer* a lo *cuir*. Esto se debe a que la tercera «mundización» —como categoría de enunciación de los procesos de sub-alternización local— teje redes de intercambio y diálogo *con y desde* el sur (Lanuza y Carrasco, 2015: 28).

Brad Epps (2008) —académico de la Universidad de Harvard— en su ensayo titulado «Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría queer», manifiesta su oposición al uso del término *queer* para enunciar a los grupos de disidencia sexo-genérica en América Latina. El argumento de Epps es fácil de enunciar: la circulación del término *queer* en contextos de habla hispana no refleja con claridad su «peso» lingüístico. Éste sólo es verificable en el marco anglófono al que nos remite la genealogía de dicha noción, ya que «[...] la significación injuriosa y homofóbica [...] luego fue reapropiada y subvertida como modo de afirmación política» (Epps, 2008: 899). Empero, esta apelación a una suerte de *copyright* lingüístico puede interpretarse como una crítica desactualizada del uso actual del término en América Latina, dada la reconfiguración epistémica y visual que supone el salto de *queer* a *cuir*. Si

cayéramos en la ingenuidad de posicionarnos desde una perspectiva purista, prácticamente ninguna palabra de las utilizadas en las lenguas dominantes —traídas por los conquistadores o fraguadas dentro de la academia— serían terminologías confiables. Esto se debe a que en la actualidad estarían enunciando realidades que no nos representan totalmente. ¿Acaso existen palabras que logran representarnos totalmente? En un contexto mestizx y geo-local —como el nuestro— todo atisbo de purismo es imposible: debemos resignificar nuestro aparataje lingüístico, no anulando ciertas nociones, sino mestizándolas. Pensar los conceptos como «entes viajeros» puede ser de gran utilidad para mostrar el absurdo que supone ponderarlos como inamovibles y unidireccionales. O como afirma Mieke Bal (2009):

Los conceptos no están fijos, sino que viajan entre disciplinas, entre estudiosos/as individuales, entre periodos históricos y entre comunidades académicas geográficamente dispersas [...] Entre los periodos históricos, el significado y el uso de los conceptos cambia radicalmente [...] la historia de los conceptos y sus sucesivos circuitos puede convertirse en un peso inerte si se le apoya de forma no crítica en el nombre de la tradición. Pero, también, puede ser una fuerza extremadamente potente que activa los conceptos interactivos en lugar de constreñirlos (pp. 5-6).

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 transespaciales* que reconozcan y visibilicen la vulnerabilidad históricamente compartida de muchas comunidades diaspóricas. Estas comunidades resisten en medio de los procesos de minoritización y subalternización efectuados por la razón cis-heteropatriarcal (Lanuza y Carrasco, 2015: 30-31).

Para concluir este apartado, quisiéramos presentar una selección de rasgos particulares de lo *cuir* en una especie de «decálogo». En efecto, este listado nos ayudará a comprender por qué, de aquí en adelante,

distinguiremos entre lo *queer* como visión anglosajona y lo *cuir* como perspectiva subalterna del sur. Cuando aludimos a las semejanzas entre lo *queer* y lo *cuir*, usaremos la hibridación *queer/cuir*:

1) Lo *cuir* visibiliza y da voz a unas políticas lingüísticas de supervivencia y alianza de los trans/border/mestizx/marica/lesbiana/vestida/putx/tullidxs.

2) Lo *cuir* representa una *ostranenie* —desfamiliarización— del término *queer*, es decir, una desautomatización de la mirada lectora. A su vez, registra la inflexión geopolítica hacia el sur y desde las periferias en contraofensiva a la epistemología colonial y a la historiografía angloamericana. Así, el desplazamiento de lo *queer* a lo *cuir* refiere a un locus de enunciación con inflexión decolonial, tanto lúdica como crítica.

3) Lo *cuir* se debate entre la normalización absoluta de todo o su extrañamiento total. O todo es raro o todo es normal, ya que no hay lugar para unxs y otrxs. No hay sitio para incluidxs y excluidxs.

4) Lo *cuir* también es la desterritorialización de un espacio reservado para lo «normal» y el resto dejado para lo «anormal».

5) La «cuirización» del mundo es el intento de verlo sin parcelas separatistas. Aunque en sus inicios no parece haber ido por este sendero, las tendencias actuales parecieran así sugerirlo. Sin embargo, queda siempre la posibilidad de que lxs otrxs no quieran deshacerse de sus fronteras e insistan en mantener separaciones y asimetrías basadas en el género, la edad, la raza, la religión, la nacionalidad, las prácticas sexuales, la inclinación política, entre otras.

6) Lo *cuir* se constituye como el centro de las utopías, es decir, el eje que articula aquello que aún no tiene lugar, el *no-lugar*, pero no por eso es imposible que lo llegue a tener. Se trata de un proyecto, anhelo y guía que «cuirizadamente» denuncia lo que no se tiene.

7) Lo *cuir* reconoce lo que ya es, aunque no se lo haya culturizado, o aunque las tendencias hegemónicas y públicas no lo reconozcan ni le den un sitio.

8) Lo *cuir* es encuentro con sabor a re-encuentro. Es una amabilización de lo ominoso, un fin de los terrores y fantasmas endilgados a la «otredad». Implica una supuesta «otredad» que jamás es otrx, sino la mera proyección de los propios temores. Es, en definitiva, la aceptación de que el encuentro con lo real carece de significación alguna, sentido o imaginería alguna; sin embargo, lo es.

9) Lo *cuir* es el camino de regreso a un sí mismx previo al nombre. La persona *cuir* es como Odiseo, que luego de viajar por su propia Iliada descubre que nunca se movió de sí, sino para conocerse en la unicidad de lo raro.

10) Lo *cuir* es emblema del fin de las diásporas identitarias en la medida en que presupone la apertura para dejar fluir el cúmulo de imágenes al infinito, más allá de rebasar los límites del sistema de significación binario. Empero, a la vez, es la diáspora permanente e incesante.

11) Lo *cuir* nos lleva a romper nuestros propios estereotipos en la medida en que «cuirizamos» la relación con nosotrxs mismxs: mirarnos como rarxs y con rareza. En esa medida, es reinventarnos en «otro» lugar, es decir, subjetivación-desubjetivación-resubjetivación.

12) En lo *cuir* no hay posibilidad de entumecimiento, de hábito o de anquilosamiento si de manera permanente reconocemos ese dejo de extrañeza que nos causa lo cotidiano y lo conocido. Lejos de instalarnos en la postura de «más de lo mismo» que nos construye, lo *cuir* nos descoloca de eso para recolocarnos en los terrenos de la novedad y de la fugacidad de la vida.

13) Lo *cuir* —como lo *queer*— es uranista. Es disidencia y revolución.

Tránsito emancipador: Sobre la revolución uranista queer/cuir

Uno de los textos que forma parte de las crónicas del cruce que Preciado recopila en *Un apartamento en Urano* (2019: 39-43) se llama «Decimos revolución». Se trata de un extenso manifiesto en el que la potencia de la revolución uranista-*queer* aparece de manera clara y distinta. Preciado toma la vocería en representación de todxs quienes hemos sido desterradxs a Urano por ser consideradxs demasiado rarxs para habitar entre los terrícolas. De manera dialéctica, grita las convergencias radicales y existentes entre quienes asumen la lógica hegemónica y quienes resistimos a dicha ideología opresora. La voz de Preciado pregona el futuro al que transitamos.

La hegemonía opresora dice representación, identidad, lengua nacional, domesticación de la periferia, deuda, desahucio, capital humano, diagnóstico clínico, disforia y trastorno. Nosotrxs decimos experimentación, multitud, traducción multicódigo, mestizar el centro, cooperación sexual e interdependencia somática, habitación de lo común, alianza multiespecies, capacitación colectiva y disidencia corporal.

El sistema hegemónico dice autonomía o tutela, ingeniería social, detección temprana y terapia genética, carne de caballo en el menú, Facebook como arquitectura social, Monsanto da de comer y la energía nuclear sale más barata. Lxs uranistas-*queer* decimos agencia relacional y distribuida, pedagogía radical, mutación molecular anarcolibertaria. Reconocemos que la tierra y todas las especies que habitan en ella y por fuera de ella tienen también derechos; por eso nos subimos a los caballos para escapar del matadero global, no los matamos para comérmolos. Nosotrxs convocamos un ciber-aquelarre de putones geeks y le decimos a Monsanto que saque su pezuña radiactiva de nuestras semillas. Aquellos patriarcas dicen píldora para prevenir el embarazo, clínica reproductiva para convertirse en mamá y papá, poder, control, integración, copyright. Dicen hombre/mujer, blanco/negro, humano/animal, homosexual/heterosexual, válido/inválido,

sano/enfermo, loco/cuerdo, judío/musulmán, Israel/Palestina. Nosotrxs decimos colectivización de fluidos reproductivos y de úteros reproductores, potencia, proliferación de una multiplicidad de técnicas de producción de subjetividad, código abierto y programación incompleta, imperfecta, procesual, colectivamente construida y relacional.

En definitiva, gritamos que el aparato binario de producción de verdad sobre el que se afinsa el sistema cis-heteropatriarcal-terrácola no funciona. Hemos construido nuestra nación nómada —por supuesto en Urano— porque en este globo terráqueo nos hacen la guerra económica a golpe de machete digital neoliberal. Quienes tenemos una experiencia de vida uranista *-queer* somos conscientes de la necesidad de inventar nuevas metodologías de producción del conocimiento. También nos urge crear una nueva imaginación política capaz de confrontar la lógica patriarcal de la guerra, la razón cis-heterocolonial y la hegemonía del mercado como lugar normalizado de producción del valor y de la verdad.

Nos fuimos a Urano porque no estamos hablando simplemente de un cambio de régimen institucional en el que se desplazan unas élites políticas por otras. Al contrario, hablamos de la transformación micropolítica de los dominios moleculares de la sensibilidad, de la inteligencia y del deseo. Buscamos modificar nuestra producción de signos, nuestra sintaxis y, por supuesto, nuestra subjetividad. Deseamos mutar y transmutar nuestros modos de producir y reproducir la vida. Precisamente por esto, nuestra intención no consiste en reformar los Estados-nación ni en mover las fronteras de aquí para allá. Buscamos decolonizar el mundo de los terrícolas, para volver a habitar en el que quizás alguna vez fue nuestro hogar. Estamos hablando de modificar la «terra-política» y la «terra-teología» con las perversiones e indecencias uranistas.

Quienes formamos el cuerpo potencial de la revolución uranista-*queer/cuir* somos jacobinxs negrxs y maricas, bolleras rojas y desahuciadx

verdes, trans sin papeles y sin acceso a la salud, animales de laboratorio, trabajadores informático-sexuales y putonxs funcionales diversxs. Somos lxs sin tierra, lxs migrantes, lxs autistas, lxs que sufrimos de déficit de atención, exceso de tirosina o falta de serotonina. Somos lxs que tenemos demasiada grasa, lxs discapacitadx, lxs ancianxs en situación precaria y lxs reproductores fracasadx de la tierra. Somos cuerpos imposibles de rentabilizar para la economía del conocimiento porque no queremos definirnos ni como trabajadores cognitivxs ni como consumidores fármaco-pornográficxs. En definitiva, los uranistas *queer/cuir* somos aquellxs a quienes Preciado (2020b) llama «diáspora rabiosa» pues:

(...) no queremos producir. Somos la red viva descentralizada. Rechazamos una ciudadanía definida a partir de nuestra fuerza de producción o nuestra fuerza de reproducción. No somos biooperarios productores de óvulos, ni cavidades gestantes, ni inseminadores espermáticos. Queremos una ciudadanía total definida por la posibilidad de compartir técnicas, códigos, fluidos, simientes, agua, saberes (p. 42).

Las palabras con las que se cierra este manifiesto son un grito revolucionario y emancipador. Como en el *Manifiesto contrasexual* (2016) y en el *Testo yonqui* (2020a), Preciado nos presenta la propuesta utópica de un cambio en lxs sujetxs y en el cuerpo social. Frederic Jameson, en *La política de la utopía* (2006: 1), definió lo utópico precisamente como un intento de imaginar una auténtica alternativa al sistema, lo cual implica crear e imaginar un espacio político disidente. Sin duda, esta propuesta ficcional uranista *queer/cuir* es una *decisión* política que permite construir «otro» futuro, pues va en contra de los discursos dominantes establecidos para proponer un «nuevo» punto de vista sobre lo «real». En este caso, Preciado (2020b) se presenta como portavoz futurista del parlamento revolucionario posporno:

Ellos dicen que la nueva guerra limpia se hará con drones de combate. Nosotros queremos hacer el amor con esos drones. Nuestra insurrección es la paz, el afecto total. Ya sabemos que la paz es menos sexy que la guerra, vende menos un poema que una ráfaga de balas y una cabeza cortada pone más que una cabeza parlante. Hemos abandonado la política de la muerte: somos un batallón sexo-semiótico, una guerrilla cognitiva, una

armada de amantes. Terror anal. Somos el futuro parlamento posporno, una nueva internacional somatopolítica hecha de alianzas sintéticas y no de vínculos identitarios. Dicen crisis. Decimos “revolución” (p. 43).

Tránsito hacia otro no-lugar: Sobre el reconocimiento de las experiencias espirituales revolucionarias uranistas queer/cuir

Como reflexión conclusiva queremos transitar una vez más, aunque esta vez hacia *adentro*. A lo largo de este escrito insistimos en que Urano es una metonimia de aquel *otro* lugar al que nos trasladamos sin dejar *este* lugar. También dijimos que Urano era un terreno inhabitable para la hegemonía — dado que se trata de un *territorio utópico*— fuera de este albergue de terrícolas en el que habitamos quienes somos excluidxs y tratadxs como extraterrestres. Ahora queremos hablar de *otro no-lugar*; de la contra-cara de la exterioridad: la interioridad o mundo interior. Queremos transitar hacia aquel lugar que —por su carácter inefable e inexpugnable— deviene un lugar tan prometedor como inaccesible. Hablemos del *no-lugar* que habitamos dentro, del *no-lugar* sagrado y seguro al que hemos acudido muchas veces para salvaguardar nuestra identidad. Reconozcamos las experiencias espirituales que ocurren en Urano y consideremos las experiencias espirituales que ocurren en el *no-lugar* de quienes somos uranistas, habitantes por excelencia de un *no-lugar*.

Aquí hay una coincidencia maravillosa entre la experiencia místico-espiritual (experiencia en un *no-lugar*) y la experiencia de vida *queer/cuir* (experiencia en un *no-lugar*). Ambas experiencias buscan ampliar el panorama de comprensión de la complejidad de «lo humano» y erradicar aquellos prejuicios que generan exclusión e injusticia. Para ello, transitan hacia un *no-lugar* en el que logran comprender que *otra* realidad es posible.

Desde la perspectiva teológica-espiritual, Javier Melloni Ribas (2008) afirma que abordar el fondo de la espiritualidad no supone refugiarse en una región evanescente que permitiría eludir el momento en el que se vive (*fuga mundo*). Al contrario, se trata de asumir que la experiencia espiritual se da en un *no-lugar* libre de juicio y de prejuicio.

Desde la perspectiva de la teoría *queer* observamos que lo *queer/cuir* se hace evidente en las experiencias periféricas que traspasan la frontera de la identidad de género y la orientación sexual. Esas fronteras son exigidas y aceptadas socialmente, resistiendo a los prejuicios y estigmas que surgen de su rechazo a la hegemonía cis-heteropatriarcal. Estas se ubican en un *no-lugar* que rompe con la determinación rígida del binarismo de género y con la comprensión monolítica de la orientación sexual. Debido a que esa construcción cis-heteronormativa genera prejuicios histórico-sociales, es necesario que el pensamiento *queer/cuir* desmonte este régimen sexual dominante. Como afirma Alexis Emanuel Gros (2016) esto se requiere para «[...] volver posible la vida de las sexualidades periféricas; es decir, de las sexualidades que, al no ajustarse a los parámetros dominantes en Occidente, se ven condenadas al rechazo social, la discriminación o el estigma» (p. 246).

Estas dos perspectivas se emparentan de manera magistral en la exposición teológica de Althaus-Reid. La autora reconoce que en la producción de *teología queer/cuir* no hay ningún lugar fijo, ningún espacio cerrado, ninguna pertenencia estable. Por esto, reconoce que la *diáspora* es el lugar donde emergen las preguntas, donde se evocan respuestas provisionales y desde donde se puede diseñar un proyecto teológico-espiritual que libere a toda la humanidad del yugo cis-heterocéntrico.

Ahora bien, así como Preciado insistía en presentarse como una *monstruosidad parlante*, hablando frente a los psicoanalistas de L'École de la Cause freudienne de Francia, ahora queremos presentar una *monstruosidad que siente y vive su espiritualidad*. Queremos dar un paso

más en nuestra consideración de la *distopía uranista* para pensar, desde los límites y las periferias, en una experiencia espiritual disidente. Este ejercicio, sin duda, lo realizaremos de la mano de Althaus-Reid, quien se identifica — en nuestra comprensión de su obra— como «uranista» y *queer/cuir*. Su vida y obra se ha convertido en tremenda guía espiritual y teológica para quienes deseamos construir una espiritualidad fuera de los márgenes estrechos de la religión tradicional hegemónica.

Así las cosas, preguntémonos si existe una experiencia religiosa en la que tengan cabida quienes vivimos en Urano. En otras palabras, si existe una experiencia religiosa en la que tengan cabida todas las personas que hemos sido despreciadas y rechazadas por la sociedad. Debido a esto hemos tenido que desplazarnos hacia las fronteras para considerar la existencia de *otro* lugar en el que podamos existir, vivir, amar y orar con libertad y plenitud.

Sin lugar a dudas, al acercarnos a la trayectoria teológica de Althaus-Reid descubrimos que se sitúa en los intersticios de la religión cristiana para saltar de aquella pared vertical infinita y caminar sobre una línea dibujada en el aire hacia Dios. El régimen cis-heteropatriarcal de la diferencia sexual ha sido la religión científica de Occidente. Por lo tanto, cambiar de sexo no puede ser considerado sino un acto herético (Preciado, 2020b: 30). Así, Althaus-Reid comete la liberadora herejía de «ir más allá» para descubrir que la misma divinidad se revela a sí misma como pura excesividad y extravagancia.

En la teología indecente de nuestra teóloga argentina, este «ir más allá» implica romper el límite de la identificación positiva con un Cristo más grande. Esa desidentificación se manifestando en el derecho de decir no sólo que una lesbiana puede identificarse con un Cristo liberador, sino que también debe deconstruir sexualmente a ese Cristo patriarca-heterosexual-normativo. Es decir, procura hacer también de Cristo un uranista-*queer*. Incluso —en este punto— podríamos considerar ese pasaje de la Biblia Cristiana en el que Jesús mismo afirma que su «reino» no es de este mundo

(Jn 18.39). ¿Será extramundano como nuestro reino utópico-uranista? ¿Se referirá a nuestro reino? Por esto —como ella misma lo hace— se nos invita a lxs teólogosx indecentes a hablar abiertamente —*fuera del clóset*— de una divinidad marica, no binaria, reinona, trans, seropositiva, drag, lesbiana, mujer heterosexual. Esta divinidad —así nombrada— no acepta las construcciones de la cis-heterosexualidad ideal y, asimismo, es ambivalente frente a la clasificación genérica. En efecto,

(...) decir “*Dios marica*” es proclamar no tan sólo una sexualidad que ha sido marginada y ridiculizada, sino una *epistemología diferente* y también el desafío de apropiarse positivamente de una voz que ha sido usada para despreciar y humillar a otrxs (Althaus-Reid, 2005: 138).

En este contexto, es lúcido el giro comprensivo que realiza Althaus-Reid. Siguiendo una de las sentencias reformistas que versa sobre la inmensa ignorancia que tenemos sobre el ser de Dios, invita a que nuestro acercamiento a la persona de Jesús. Este planteamiento comienza a estar mediado por la confrontación de un Jesús/Dios cuya identidad teológica ha devenido en el singular embrollo entre el copulador con María y, al mismo tiempo, su hijo. Al margen de la cuestión de su fecundación, este Jesús que se presenta como la extraña divinidad que tiene su reinado en *otro* mundo (Jn 18.36) puede ser, también, una marica o una travesti. Esto no sería extraño pues poco sabemos de su identidad, salvo quienes le vieron y describieron. Como bien matiza nuestra teóloga *queer*, «las apariencias sexuales son muy engañosas» (Althaus-Reid, 2005: 102).

La teología sistemática hegemónica —como la construcción social de los Estados-nación— está llena de supuestos. No obstante, ¿por qué creemos fervorosamente en aquello que suponemos? ¿Por qué creemos que las suposiciones patriarcales de Jesús son auténticas, verdaderas y únicas? ¿Por qué nos cuesta tanto dislocar las narrativas violentas y resistir desde nuestras comprensiones teológicas disidentes? Frente al asunto de la diversidad sexo-genérica nos llama la atención que la Iglesia Cristiana —que se autoproclama

portavoz del Dios de Jesús— continúa excluyendo, invalidando y silenciando a quienes vivimos en los terrenos liminales del sexo, el género y la identidad. Sin embargo,

¿Por qué ha de horrorizar a la gente hablar de Dios el Marica cuando (a) la sexualidad pertenece al ámbito público en la teología cristiana y (b) Dios es una categoría tan inestable como el propio sexo (y no puede fijarse con certeza para siempre)? Si Dios o Jesucristo no pueden ser llamados maricas es simplemente porque no podemos ver lo divino fuera de las estructuras reduccionistas de una teología sexual sistemática que poco sabe de amor fuera de los sistemas reguladores decentes de las categorías sexuales controlables. La cuestión es que lo que no puede hacerse indecente en teología no merece llamarse teológico porque entonces significa que «Dios», «Jesús» y «María» sólo pueden tener significado en un sistema económico sexual determinado (Althaus-Reid, 2005: 103).

La propuesta de Althaus-Reid, entonces, busca que quienes vivimos una experiencia disidente reconozcamos que —desde dicha experiencia— también se transforma y consolida *otra* manera de asumir la espiritualidad y la religión. Asumir esta otra comprensión del mundo espiritual, de sus narrativas y dogmas, de sus ritos y vivencias, de sus tradiciones y costumbres, implica *crear de otra manera*. Es decir, no dejar de creer, sino descubrir que existen muchas maneras *alternas* y *desviadas* de afirmar nuestra existencia desde la religión, la espiritualidad y la teología. En este orden de ideas, se trata de que reclamemos nuestra identidad como sujetxs teológicxs y teológénxs. Es decir, como hacedorxs y generadorxs de teología, con experiencias auténticamente teológicas y con saberes valiosos acerca de la divinidad.

Ahora bien, este no es un devenir a-histórico. Desde nuestras vidas particulares hemos creado múltiples espacios polifónicos y plurales en donde evidenciamos elementos fundamentales para la construcción de *vivencias espirituales desviadas*. Algunas de ellas son las identidades religiosas, las realidades existenciales, los contextos históricos y culturales, las búsquedas y preguntas personales, entre otros aspectos. Desde ahí, muchxs uranistas nos hemos propuesto descargar de los hombros aquel yugo del cis-

heteropatriarcado que ha impregnado —de manera nociva— la mayoría de las comunidades de fe. Necesitamos con urgencia crear y re-crear un sinnúmero de experiencias religiosas que nos permitan «re-membrar con amor los cuerpos y los territorios des-membrados por la violencia global» (Knauss y Mendoza-Álvarez, 2019: 650). Queremos re-membrar «los cuerpos explotados e invisibles de las personas LGBTIQ+, migrantes, desaparecidos, de personas con capacidades diferentes» (Knauss y Mendoza-Álvarez, 2019: 650), dado que estos son hoy los miembros vivos del cuerpo *queer* de Cristo (Cf. 1 Cor 6.15; Ef 5.30).

Como Althaus-Reid, creemos que sólo una teología indecente —tan *queer/cuir* como sea posible— sanará la historia y la vida de quienes hemos sido tratadx y maltratadx como si Dios no existiera. Esta narrativa religiosa, que parece proveniente de *otro* mundo, es la que nos permitirá hacerle frente a la exclusión sistemática que ha hecho que muchas personas nos sintamos como apátridas en esta tierra. Hemos introyectado nuestro devenir como alienígenas en medio de una tierra en la que únicamente pueden existir, amar y vivir quienes forman parte del ya mencionado sistema monolítico de la cis-heteronormatividad. Sin duda, una teología que resista y luche por la dignidad, la vida y la esperanza de quienes en muchos contextos no tenemos vida, ni voz, ni dignidad, ni mucho menos esperanza, representa y hace posible la dimensión inestimable de un proceso escatológico de redención para todxs.

Desde el pensamiento de nuestra teóloga argentina, se trata de una teología espiritual indecente porque desnuda y revela sexualidad y economía al mismo tiempo:

(...) para conocer nuestra sexualidad no sólo necesitamos una teología indecente que pueda llegar al núcleo de las construcciones teológicas, en la medida que éstas hunden sus raíces en las sexuales; también la necesitamos porque las verdades teológicas son moneda dispensada y adquirida en mercados económicos teológicos (Althaus-Reid, 2005: 34).

Este proceder indecente, en efecto, deberá *pervertir* nuestra comprensión de la divinidad falocéntrica. Esa perversión debe llevarnos hasta el punto de considerar a una *divinidad queer* desde la que podamos pensar en una experiencia religiosa que supere los prejuicios sexuales y coloniales de la hegemonía. Al mismo tiempo, que también nos muestre cómo las *teologías queer* son —en última instancia— una incesante búsqueda de la liberación de la identidad de Dios, la cual ha sido obnubilada trágicamente por el vaho del sistema cis-heteropatriarcal. Tal como afirma Althaus-Reid (2003):

(...) el *Dios Queer* creará un nuevo espacio para un diálogo teológico *para y desde* disidentes heterosexuales. La *teología queering*, la tarea teológica y Dios son parte de una salida del armario para el cristianismo, que ya no es simplemente una opción entre otras, ni es un desvío fuera de lo que se ha considerado como el camino de la teología clásica. *Queerificar la teología* es el camino de la propia liberación de Dios, aparte de la nuestra, y como tal constituye una crítica a lo que la teología heterosexual ha hecho con Dios al encerrar lo divino en el armario. En teología, como en el amor, esta búsqueda es espiritual, lo que requiere continuar al otro lado de la teología y al otro lado de Dios (p. 4; énfasis mío).

Frente a esta propuesta de Althaus-Reid, Anderson Fabián Santos Meza (2021: 97) afirma que un proyecto liberador como este sólo puede llevarse a cabo desde las mismas periferias. En ese *no-lugar* Dios habita junto con las personas que han sido condenadas a ser «extranjeras» permanentes por el cristianismo, sus naciones, sus sociedades e, inclusive, sus propias familias. En el caso particular de la discriminación hacia las personas de la diversidad sexo-genérica —que aquí hemos denominado uranistas— son abundantes los testimonios que dan cuenta del dolor.

Este sufrimiento ha sido padecido a causa de la incapacidad de los liderazgos religiosos de involucrarse con nuestras experiencias de vida. De hecho, esta incapacidad institucional ha promovido aún más la exclusión y la marginación tanto de personas como de comunidades diversas de los lugares religiosos. Sin duda, aquí encontramos un motivo más para seguir considerando la idea de un *no-lugar* como paradigma de resistencia y transformación social y política, como espiritual y teológica. Esa constante

deficiencia en la institucionalidad para acoger lo diverso y la manifiesta cis-heterosexualización-patriarcalización-capitalización de lo religioso forma parte de una sintomatología que visibiliza a una divinidad que ya no puede ayudarnos. Dadas estas condiciones, la divinidad clama por ayuda y liberación para sí mismo: «Nos encontramos frente a un Dios exiliado que pide ser liberado del destierro por los seres humanos que están exiliados junto a Él, un Dios que se hace *queer* con las personas y comunidades *queer*» (Santos Meza, 2021: 97).

Sin duda, reconocer la potencialidad de la experiencia espiritual revolucionaria *queer/cuir* nos pone frente a un amplio abanico de posibilidades para (re)crear, (re)pensar y (re)significar un mundo en el que todxs tengamos cabida y deje de ser necesaria la traslación de algunxs hasta Urano. Deseamos que, algún día, todxs podamos decir como Gloria Anzaldúa (2000):

(...) me di cuenta de que en realidad no importaba si en verdad un espíritu extraterrestre había entrado en mi cuerpo o si yo lo había inventado todo. La mayor lucha de los seres humanos es darle sentido a sus experiencias, a su condición, y ésta fue mi manera de darle significado a mis experiencias; así es como es creada la realidad (p. 20).

Mientras tanto —como Preciado— seguiremos luchando para que este mundo sea, por fin, un espacio de tránsito seguro y de convivencia auténtica para los cuerpos de todo el planeta. Como Althaus-Reid, seguiremos creyendo en la posibilidad de una teología indecente, desde la que podamos avanzar hacia la recuperación y reconocimiento de la alteridad, fisurando la hegemonía del monólogo y estableciendo diálogos auténticos con todxs. En este proceso de tránsitos periféricos, en efecto, pudimos descubrir algo fundamental, a saber, que no es posible que sigamos olvidándonos de quienes habitan este mundo con nosotrxs.

Hemos tenido que «salir de nosotrxs», para transitar y habitar por Urano, pero ahora regresamos a la tierra, felices de nuestra monstruosidad y

orgullosxs de nuestras desviaciones. Regresamos para trasgredir y fisurar las comprensiones normativas y tradicionales para poblar esta tierra de monstruos emancipadxs y visibles, de *multitudes queer/cuir*. Sabemos que el futuro sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto y nos proponemos irrumpir la normalidad constituida. Nuestra voz, por lo tanto, no puede anunciarse sino bajo el aspecto de la osada monstruosidad.

El laberinto de la existencia humana es complejo y tiene muchos vericuetos. La existencia es como un cúmulo de caminos entreverados y conectados entre sí. Vivimos inmersos en un embrollo en el que es fácil perderse y en el que nos han dicho incesantemente que estamos perdidxs. No obstante, hemos escapado a Urano para comprender desde ese «más allá», es decir nuestro «aquí». Transitamos desde «aquí» hasta «allá», ahora estamos de regreso. Sabemos que no somos de *otro* planeta, sino que somos de «aquí» y venimos a recuperar nuestra tierra. Descubrimos que sólo hay una salida de este laberinto: la resistencia disidente. No dejaremos que las paredes de este laberinto crezcan tanto que nos impidan ver la salida y nos paralicen:

Y digo estas palabras con la mirada puesta (...) en aquellos que, en una sociedad de la que no me excluyo, desvían sus ojos ante lo todavía innombrable, que se anuncia, y que solamente puede hacerlo, como resulta cada vez que tiene lugar un nacimiento, bajo la especie de la no-especie, bajo la forma informe, muda, infante y terrorífica de la monstruosidad (Derrida, 1989: 401).

Somos uranistas, somos *queer/cuir* y estamos aquí. Resistiremos hasta que «este» sea *otro* lugar.

Referencias

- Althaus-Reid, Marcella (2003). *The Queer God*. Londres: Routledge.
- (2005). *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- (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, nro. 1-2: pp. 55-69.
- Anzaldúa, Gloria (2000). «Turning Points: An Interview with Linda Smuckler (1982)». En: Gloria E. Anzaldúa: Interviews/Entrevistas, editado por Ana Louise Keating. Nueva York, NY: Routledge, pp. 17-70.
- Bal, Mieke (2009). *Conceptos viajeros en las humanidades*. Murcia: Cendeac.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, traducción de Alcira Bixio. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Paidós.
- (2006). *Deshacer el género*, traducción de Patricia Soley-Beltrán. Barcelona: Paidós.
- Córdova Quero, Hugo (2018). *Sin tabú: Religiones y diversidad sexual en América Latina*. Bogotá/Santiago de Chile: Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia(REDLAD)/Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP).
- Derrida, Jacques (1989). «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas». En: *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- Epps, Brad (2008). «Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría queer». *Revista Iberoamericana* 74, N° 225 (octubre-diciembre): pp. 897-920.
- Falconí Tráves, Diego, Santiago Castellanos y María Amelia Viteri, eds. (2013). *Resentir lo queer en América Latina: Diálogos desde/con el Sur*. Barcelona: Egales.
- Foucault, Michel (1998 [1976]). *Historia de la sexualidad, Volumen 1: La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú. Ciudad de México: Siglo XXI.
- (2006). *Los Anormales: Texto del Informe del curso de 1974-1975 dictado por Michel Foucault en el College de France*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Goodman, Paul (1977). «The Politics of Being Queer». En: *Nature Heals: The Psychological Essays*, editado por Taylor Stoehr. Gouldsboro, ME: Gestalt Journal Press, pp. 216-225.
- Gray, John (1995). *Los hombres son de Marte, las mujeres son de Venus*, traducción de Alejandro Tiscornia. Nueva York, NY: Harpers & Collins.
- Gros, Alexis Emanuel. (2016). «Judith Butler y Beatriz Preciado: una comparación de dos modelos teóricos de la construcción de la identidad de género en la teoría queer». *Revista Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas* 16, N° 30: pp. 245-260.
- Jameson, Fredric (2006). «La política de la utopía». *AdVersuS: Revista de Semiótica* 3, N° 6-7 (agosto-diciembre): pp. 37-54.

- Knauss, Stefanie y Carlos Mendoza-Álvarez (2019). «Teorías y teologías queer: Una introducción», traducción de José Pérez Escobar. *Concilium* 383, N° 5 (noviembre): pp. 647-650.
- Lanuz, Fernando y Raúl Carrasco (2015). *Queer & Cuir. Políticas de lo irreal*. Ciudad de México: Editorial Fontamara.
- Melloni Ribas, Javier (2008). *El no-lugar del encuentro religioso*. Madrid: Trotta.
- 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.
- Musskopf, André Sidney (2019). «Tan queer como sea posible». *Concilium* 383, N° 5 (noviembre): pp. 652-660.
- Platero, R. Lucas, María Rosón y Esther Ortega (2017). *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Preciado, Paul-Beatriz (2016). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- (2019). *Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- (2020a). *Testo yonki: Sexo, drogas y biopolítica*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- (2020b). *Yo soy el monstruo que os habla: Informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Santo Tomás de Aquino (2014). *Suma teológica*, 16 volúmenes. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2021). «Resistencia queer: Mística, política y diversidad». *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 9: pp. 83-106.
- Soley-Beltrán, Patricia (2009). *Transexualidad y la matriz heterosexual: Un estudio crítico de Judith Butler*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Spinoza, Baruch (2000), *Ética*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Trotta.
- Villalobos, Manuel (2014). *Cuerpos abyectos en el Evangelio de Marcos*. Barcelona: El Almendro/Editorial Herder.