

().

Caminando indecentemente con Marcella Althaus-Reid. Haciendo teologías disidentes y liberadoras desde el Sur.

Santos Meza, Anderson Fabián.

Cita:

Santos Meza, Anderson Fabián, *Caminando indecentemente con Marcella Althaus-Reid. Haciendo teologías disidentes y liberadoras desde el Sur* (: , 2025).

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/anderson.santos.meza/98>

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



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>.

2

Caminando *indecentemente* con Marcella Althaus-Reid

Haciendo teologías disidentes
y liberadoras desde el Sur

Anderson Fabián Santos Meza

Resumen

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

Resumo

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

Abstract

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

Résumé

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

Anderson Fabián Santos Meza

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

Introducción¹



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

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

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

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

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

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

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

Notas

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

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

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