

Teorías
Queer
y teologías:
*estar... en
otro lugar*



*Genilma Boehler
Lars Bedurke*

Silvia Regina de Lima Silva
Editores



LIBRARY OF PRINCETON

MAY 09 2016

THEOLOGICAL SEMINARY



Digitized by the Internet Archive
in 2016

**teorías queer y teologías:
e s t a r... e n o t r o lugar**

Colección TEOLOGÍA

DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Pablo Richard
Silvia Regina de Lima Silva
Marysse Brisson
Wim Dierckxens
Alberto Álvarez
Jorge Batres

**teorías queer y teologías:
e s t a r... e n o t r o lugar**

CORRECCIÓN: Guillermo Meléndez
COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA: Lucía M. Picado Gamboa
DISEÑO DE PORTADA: Carlos Flores Paredes y Olman Bolaños Vargas
TRADUCCIÓN DEL INGLÉS: Karoline Mora y David Castillo
TRADUCCIÓN DEL PORTUGUÉS: Guillermo Meléndez

261

L693t Lima , Silvia Regina, Bohler, Genilma
y Lars Bedurke, Teorías queer y teologías: estar en
otro lugar/ Lima, Silvia Regina
—1a ed.-San José, Costa Rica: Editorial DEI, 2013
286p. ; 21 x14 cm. (Colección Teología)

ISBN 978-9977-83-178-7

1. Queer
2. Heterosexualidades
3. Religión
4. Aborto I Título

Hecho el depósito de ley.

Reservados todos los derechos.

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro.

ISBN 978-9977-83-178-7

© Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de la edición en español, San José, Costa Rica, 2013.

Impreso en Costa Rica: Lara Segura & Asociados (506) 2256-1664

PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:

Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSÉ-COSTA RICA
Teléfonos (506) 2253-0229 • 2253-9124
Fax (506) 2280-7561
Dirección electrónica: editorial@dei-cr.org
<http://www.dei-cr.org>

Contenido

Presentación 11
Silvia Regina de Lima Silva

**Introducción o cómo develar lo *no* divino
de una heterosexualidad obsesiva**15
Lars Bedurke

Parte I

Pensar Lo queer desde las Ciencias Sociales y Humanas

**Hacia una mirada queer
de las heterosexualidades** 21
Daniel Fernández-Fernández

**Sopa de playo para el alma
en tiempos de fundamentalismos:
queerizando saberes, credos y camas**35
Marisol Fournier-Pereira

**La utopía emocional de la posmodernidad:
el amor romántico desde una perspectiva queer..... 45**
Coral Herrera Gómez

**Religión y aborto:
disputas de jóvenes masculinos..... 67**
Jose Vaz Magalhães Néto

Parte II

Hablar

La teología queer desde la experiencia cotidiana

**La visibilización de los sujetos invisibles:
el método queer para la teología 85**
Genilma Boehler

***Teo-queer-nautas*
Teologías *queer* explorando nuevos horizontes
en el siglo XXI 97**
Hugo Córdova Quero

**Sanguíneo y carbón:
arte y teología en el cuerpo 137**
André S. Musskopf

**Tortilleras, colas, trans: ¿se puede ser quien
se es al interior de las comunidades cristianas? 149**
Loreto Fernández Martínez

Teología contra toda la normalidad 161
Lars Bedurke

**Corpora fluida: contaminación y peligro
en el imaginario religioso
Lectura crítico-antropológica del Levítico bíblico.....175**
Nancy Cardoso Pereira

Analogías en teología queer191
Hemberg Darío García

**Sin miedo de carecer: hacia una teología
queer asexual.....199**
Wendy Mallete

**Es en la encrucijada que la sabiduría
toma su posición 221**
Lisa Isherwood

Parte III

Hacer Una pastoral disidente

**Iglesia Anglicana de El Salvador
Pastoral Especializada de Inclusión
Ministerio de Diversidad Sexual/
Grupo San Juan Evangelista.....243**
Cruz Edgardo Torres

**Actores evangélicos y lógicas políticas
en los debates sobre derechos sexuales
y reproductivos: el reconocimiento
de las parejas homosexuales
en Argentina (2003-2010).....249**
Daniel Jones

El Camino: experiencias de una comunidad ecuménica inclusiva en Lima	261
<i>Juan Fonseca</i>	
Diversidad sexual y derechos humanos: un desafío a las iglesias	269
<i>Martín Barahona</i>	
Epílogo: más allá del arco iris	277
<i>Genilma Boehler</i>	
Sobre los autores	281

Presentación

El *Primer Simposio Internacional de Teología Queer* es fruto del deseo. De un deseo que compartimos un grupo de personas, y además, de un deseo de nuestro tiempo, que en la penumbra de la noche, en una larga noche de prejuicios y preconceptos, nos ha susurrado al oído... “es tiempo de encontrarse”. Es tiempo de romper estructuras, es tiempo de quitar los velos y volver a mirar. Así, en una *co-con-inspiración* iniciamos la preparación de ese evento.

El proceso de elaboración del Simposio estuvo lleno de placer, lleno de humor, compartimos risas y muchas preguntas, esperas, sorpresas... Siguiendo el fluido y la lógica que brotaba de un lugar-otro, u otro lugar. En la lógica de los fluidos, algo siempre se nos escapaba, se nos escurría entre los dedos, pensamientos, sentires, intuiciones que veíamos pasar y luego retornaban (o no), ocupaban un lugar. Sucedió así con las personas invitadas, con los temas, con los lugares. También los sustos, los imprevistos, fueron parte de este fluir....

Desde el *Departamento Ecuménico de Investigaciones* (DEI), reconocimos el Simposio como un lugar de aperturas, sentimos la urgencia de ese espacio tan necesario. Resultaba ser una necesidad que nos vinculaba con un compromiso histórico de hacer oír las voces disidentes, de ubicarnos en ese no-lugar, ese otro-lugar para pensar desde ahí las relaciones sociales, la política, las economías, leer la Biblia, pensar a Dios. El vínculo

histórico nos ha unido con la larga trayectoria de la institución de compromiso con los Derechos Humanos, no con el discurso del ‘Derecho’, sino con los cuerpos concretos que han sido discriminados e invisibilizados en la sociedad, por el Estado de Derecho, por las iglesias.

El *Simposio* nos ha invitado a dar un paso más... “identificar procesos de liberación no autorizados teológicamente”, como nos decía Marcela Althaus-Reid. A mirar desde otros lugares, radicalizar ese “lugar-otro”, las miradas distintas. Es tiempo de sumarnos a la voz profética proveniente de los cuerpos disidentes, en la búsqueda de sus derechos, ya no solo derechos sociales, sino derecho a reconocer la sacralidad de sus cuerpos y experiencias; desde ese lugar compartir sus palabras acerca de Dios. El *Simposio* se construyó como un espacio de encuentro, de provocación, de ruptura con la heteronormatividad impuesta por el discurso teológico. Esto implica un proceso de deconstrucción teológica y desafíos ante nuevas prácticas teóricas y prácticas institucionales, eclesiales y sociales liberadoras.

En un contexto

El *Simposio* se realiza en un momento donde se vislumbran avances, en algunos países, en la conquista de derechos de personas y comunidades LGBTI. Hemos compartido experiencias pastorales que asumen con responsabilidad y atrevimiento histórico la temática de la diversidad sexual y los Derechos Humanos. Sin embargo, reconocemos que en diferentes denominaciones eclesiales prevalece y se fortalece un conservadurismo basado en un fundamentalismo ético y teológico, donde las mismas iglesias violan los Derechos Humanos y utilizan el nombre Dios para justificar tales violaciones.

Y así...

Realizamos del 7 al 10 de agosto del 2012, el *Primer Simposio Internacional de Teología Queer, en el DEI*, San José, Costa Rica. El evento reunió a un total de 35 personas participantes, académicos de distintas áreas de las Ciencias Sociales, teólogas y teólogos, biblistas, agentes de pastoral, líderes eclesiásticos, provenientes de once países: Brasil, Colombia, Argentina,

Chile, México, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica. Además de Alemania, España y los EE. UU.

Deseo y placer

Además de los deseos, placeres y sorpresas que marcaron la preparación y realización del Simposio, compartimos con ustedes las reflexiones producto de esa experiencia. Esperamos aportar al diálogo entre Ciencias Sociales y Teología, especialmente entre *teorías queer* y teologías. Que sea un acercamiento al movimiento queer y que estas páginas reaviven la relación de fluidez y complicidad con nuestros cuerpos, que despierten el deseo de *s e r*, que despierten el placer, y que esto signifique un permanente *e s t a r...* en otro-otro o *fuera de lugar*.

Silvia Regina de Lima Silva
Directora del DEI

Introducción o cómo develar lo *no* divino de una heterosexualidad obsesiva

La Teología, al igual que muchas otras áreas del saber, se ha construido desde una perspectiva, por no decir la única válida y la que aún sigue dominando el saber: la visión androcéntrica, heterosexual del Norte. Esta visión ha impregnado el pensamiento teológico. Y para no decirlo de otro modo, lo ha dotado de homofobia y de heterosexualidad obligatorias. No podemos olvidar que la religión ha sido muchas veces (ab)usada para querer justificar odios raciales, misoginia y, lo que más presente tenemos en estos días, para darle una razón teológica al odio contra las personas no heterosexuales.

Teólogas, mujeres dentro de las comunidades de fe y uno que otro hombre, se opusieron a una teología y una eclesiología desprovistas de visiones feministas e iniciaron el largo, duro y complejo camino de responder a los teólogos hombres que quieren imponer su visión única de cómo debe y tiene que funcionar la vida en iglesia y cuál es la vida que la iglesia puede y debe aprobar o sancionar. De igual modo, las poblaciones discriminadas por su color de piel se han levantado y han puesto en duda estas interpretaciones religiosas, claramente blancas, racistas y excluyentes. ¿Qué tienen estos movimientos en común? No buscaron la aprobación de hombres teólogos blancos, más bien pusieron el dedo en las múltiples llagas y recordaron a los teólogos masculinos y hegemónicos la enorme viga que tienen en

sus ojos, ya hartos del recordatorio de la paja propia. La teología gay/lésbica ha sido muchas veces una teología del perdón, de la búsqueda de aceptación, mientras que la teología feminista y la negra nunca han buscado ni el perdón, ni la aceptación. Por el contrario, han exigido a la teología androcéntrica blanca que acepte sus limitaciones y desaciertos. Bien lo resume la teóloga Elizabeth Stuart:

De suerte que, en todo tiempo y espacio, Jesús se identifica con los oprimidos. Al igual que las personas negras pueden proclamar que “Jesús es negro” y las mujeres identificarse con la imagen de Cristo, así también las personas queer pueden declarar que “Jesús es queer”. De hecho, si Jesús no fuera queer, el Evangelio sería, en el mejor de los casos, irrelevante y, en el peor, una mala noticia para las personas queer.

Lo que hizo este simposio, fue teorizar y discutir la heterosexualidad obligatoria, cuestionarla y conocer sus alcances discriminatorios y excluyentes. Marcela Althaus Reid afirmó: “La heterosexualidad fue divinizada y, así, no cabe discutirla ni teorizar sobre ella, porque posee cualidades divinas...”. Le quitamos el velo de lo divino a esta teología hetero-compulsiva y no constituye ninguna exageración aseverar que: el Simposio de Teología Queer en San José de Costa Rica, fue un momento histórico. Ello porque hasta este momento no se había realizado en Centroamérica un encuentro donde intercambiaran científxs sociales, teológxs, activistas y pastorxs de diferentes países de América Latina. Y analizar las sexualidades, específicamente las que quedan fuera de los márgenes de lo binario y de la heteronormatividad, encontrarse para intercambiar un análisis desde lo religioso y lo queer, sin duda alguna fue una novedad, algo inédito en esta región. El debate desde lo queer, desde posturas no normativas, dudando de identidades fijas, reconocer y conocer las luchas de las personas que no caben dentro del sistema heteronormativo y su posicionamiento dentro y frente a las iglesias, fue lo que acompañó este fructífero simposio.

No fue un encuentro para salir con justificaciones sobre la riqueza de la diversidad sexual, o para responder a las visiones violentas y retrogradadas que se encuentran en los discursos, sean religiosos o no, en América Latina y el Caribe. Fue un momento para construir pensamiento propio desde este lugar; queer, raro y extraño, nada normal ni complaciente. Días donde se hizo evidente cuán importante es construir discursos y pensamientos

desde los lugares que históricamente han sido marginados. Salir de la marginación y alzar la bandera de lo extraño —queer— y desde ahí proponer nuevas visiones acerca de la vida y cómo nos relacionamos en este mundo. Desde posiciones rebeldes, no normales, marginadas, dar cuenta de que este mundo está “patas arriba”, que la exclusión de sexualidades diversas opera sobre todo para normar a las personas y tornar persistente este sistema de género injusto. Un sistema que posee normas claras, inamovibles y fijas para las mujeres y los hombres, donde cada disidencia podrá ser castigada, sea psicológica o físicamente, y hasta la muerte. Un debate queer, entonces, no se centra en el “cómo se vive la homosexualidad”, ni mucho menos pretende crear el sujeto o la identidad homosexual, se centra en desconocer las normas de género, en descubrir las fisuras dentro del sistema binario y construir realidades mucho más humanas, menos constreñidas.

Ante todos estos análisis —muchas veces criticados, aun en el mismo simposio, como anclados en el mundo de la academia— no podemos omitir el momento crucial que vive nuestro continente. Durante el encuentro se expusieron las experiencias esperanzadoras, como en Argentina, con la Ley de identidad género y la Ley de matrimonio igualitario aprobadas. Hechos importantísimos para América Latina y el Caribe, donde se están dando pasos progresistas. Principalmente la aprobación de la ley de identidad de género, como una de las primeras leyes en el mundo que pone en duda el odioso sistema binario de sexos.

Pero no se puede negar que las voces conservadoras, de manera particular desde las iglesias, se alzan cada día más en contra de derechos para queers, mujeres y todas las personas que no cumplen con los concepciones de vida que lxs líderes de estas iglesias promueven. En este contexto, fue importante conocer las experiencias de comunidades en El Salvador, Perú, Costa Rica y Argentina, que no tienen miedo a abrir sus puertas para que toda la diversidad de la vida humana tenga cabida en ellas y en sus iglesias.

Seguir con análisis rigurosos, debates acalorados y encuentros fuera de tanta normalidad, será importante para que las iglesias de América Latina y el Caribe se mantengan vivas, y evidenciar que la fe cristiana nada tiene que ver con pensamiento retrogrado, racista, fóbico a las sexualidades diversas, sino abrir la puerta para una vida libre y con futuro para todas las personas.

Lars Bedurke
Oficial de Programas EED

Parte I

Pensar

Lo queer desde las Ciencias Sociales y Humanas

Hacia una mirada queer de las heterosexualidades

Daniel Fernández-Fernández

Con los *Gay and Lesbian Studies* y la ulterior conformación del amplio campo de estudios que engloba la Teoría Queer, se han gestado importantes inyectivas críticas a la razón heteronormativa. Este potencial crítico se puede leer como parte de un movimiento de la periferia al centro, el cual desde mi punto de vista, es posible enmarcarlo a partir de dos grandes estrategias analíticas: una vía genealógica y otra deconstructiva. Un *telos* o finalidad de ambas estrategias ha consistido en atacar el anverso “negativo” del universo normativizante, a saber, lo mórbido, abyecto o anormal, aspecto sin duda concomitante al ideario fundacional *queer*. No obstante, el anverso “positivo” ha sido en cierta medida soterrado o relegado a una lógica de “consecuencia tautológica” por parte del lente crítico *queer*, lo que de forma —algunas veces inadvertida— conlleva su reificación como “modelo”, haciendo que no solamente el centro permanezca inalterado, sino que, como si se tratase de un nudo que queremos desenredar tirando de una de tantas de sus hilachas, producimos el efecto contrario, que equivale a apretar más el nudo, dificultando aún más los ulteriores intentos por desenredarlo.

En este sentido, el presente texto se aboca a esbozar algunos de los alcances disruptivos que conlleva la mirada queer sobre la faz o costado positivizado del escenario biopolítico contemporáneo que supone la heterosexualidad, teniendo en cuenta su carácter histórico y la recusación de su supuesta naturalidad, para después plantear lo que considero una apuesta necesaria para el ámbito de los estudios de género en general y los estudios *queer* en particular, que consiste en la *queerización de las heterosexualidades*, en donde el uso plural se convierte más que un aditivo políticamente correcto, en el principio de la dislocación del par hetero y normativo.

1. Atisbando la genealogía de heterosexualidad

Cierta variedad de estudios queer, ya sea que empleen explícitamente o no como referente conceptual la categoría de “genealogía”, desarrollan un abordaje bastante próximo a la apuesta foucaultiana en torno a la “genealogía de la historia”, en la que los acontecimientos discursivos devienen fundamentales en su articulación contextual, es decir, en el juego de efectucción, aquel en el que asumen su valor de verdad.

Michel Foucault, señala que la tarea de la genealogía, consiste en

...percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por carecer de historia —los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos—, captar las diferentes escenas en las que han jugado diferente papeles; definir incluso el punto de ausencia, el momento en el que no han tenido lugar (Foucault, 1992: 7).

La heterosexualidad ha sido precisamente aquello que ha pasado desapercibido, aquello que supone no tener historia y cuya existencia por lo tanto, ha sido subsumida en un aura de inteligibilidad que la exime de cualquier tentativa de verificación. Este hecho se constata con facilidad haciendo una búsqueda rápida en bases de datos dedicadas a temas de género o incluso en sitios cuyo foco de atención es de manera preponderante

queer. Si atendemos a la abstracción metafísica de la campana de Gauss, parece que el común denominador de la investigación tiene una prerrogativa heurística, que consiste en la obliteración de las frecuencias que concentran la curva-biopolítica-normal, lo cual, contrario a visibilizar los extremos que escapan a esa concentración Normal-Izada, supone una sedimentación de dicha convención. La conocida máxima del filósofo George Steiner “lo que no se nombra no existe”, retomada con gran ímpetu por el movimiento feminista en los años sesenta, parece poseer gran vigencia en la discusión que nos ocupa: si la heterosexualidad no está sujeta a indagación, ésta deja de existir como objeto de análisis y deviene por derivación ese objeto inmutable que damos por sentado.

Este suerte de punto muerto es justamente lo que algunos investigadores han procurado solventar, tendiendo su mirada a la heterosexualidad, en tanto constructo sociocultural, con un origen histórico situado. A este respecto, Jonathan Ned Katz (2001) plantea que evocar la historia de la heterosexualidad es afirmar su existencia y, por lo mismo, la necesidad de analizarla. En esta misma línea resulta pertinente el planteamiento de Arnold Davidson, para quien ya no sólo la heterosexualidad o cualquier otra orientación sexual es objeto de procesos históricos gestados en contextos determinados, sino que la sexualidad misma es el producto de una suerte de contingencia histórica asociada a un sistema de pensamiento psiquiátrico, que impuso un estilo de razonamiento y argumentación propios (Davidson, 2001). La sexualidad es a tal punto una invención moderna, que las prácticas sexuales de heteros y homos son identificadas ambas al final del siglo XIX como un vicio, al extremo de no existir una línea divisoria entre ambas. Retomando a Katz, no es de extrañar que incluso a principios del siglo XX la heterosexualidad fuese definida como un apetito sexual por el otro sexo, con la particularidad de que dicho deseo implicaba un carácter anormal o perverso.

Una veta prolífica para el campo de estudios queer, ha sido los aportes del deconstruccionismo inspirados por la obra del filósofo francés Jacques Derrida, cuyo aporte primordial podríamos sintetizarlo en el efecto de dislocación del sistema de oposiciones epistémico-conceptuales originado en la noción metafísica de verdad. Si partimos del hecho de que “la lengua, todo código, todo sistema de repeticiones en general, se construye ‘históricamente’ como entramado de diferencias” (Derrida, 2006:

49), la plácida armonía que reina en la configuración discursiva en torno a la heterosexualidad parece desbaratarse repentinamente. De acuerdo con Javier Sáez (2001), la deconstrucción produce una inestabilidad en la seguridad de los métodos, en la historia de las ideas, en las fuentes de significación. La deconstrucción y la perspectiva genealógica van si se quiere de la mano, pues deconstruir más que destruir, equivale a comprender la forma en que está construido un conjunto, para lo cual es necesario reconstruirlo.

El conjunto privilegiado para esta labor es el heterocentrismo, que para Louis-George Tin (2009), puede ser definido como el principio conforme el cual el hombre estaría hecho para la mujer y sobre todo, la mujer para el hombre; se trata de hecho de la ideología de la heterosexualidad obligatoria, que es la idea bastante común, aunque bastante contradictoria, según la cual la heterosexualidad se debe imponer a todos porque es natural. Sin duda, la fuente más ostensible de contradicción es que la heterosexualidad no puede ser considerada como un fenómeno totalmente natural —y aquí la distinción que establece Tin entre sociedad heterosexuada y heterosexual resulta clave—, pues históricamente la base biológica de la reproducción no siempre ha dado paso a una forma de organización social de carácter heterocentrado.

Ahora bien, la desestimación de la irreductibilidad de la base ontológica-natural de la heterosexualidad, pasa por un análisis del complejo entramado discursivo que da pie a lo que se ha venido a llamar, la *matriz heterosexual*. Retomando la argumentación de Butler (2008: 56) en torno a la designación del sexo biológico, ésta plantea que si se puede mostrar que la historia constitutiva de dicha materialidad se construye a través de una matriz generizada, es posible afirmar por derivación que las prácticas discursivas mediante las cuales se afirma esa irreductibilidad, simultáneamente ontologizan el lugar de esa matriz generizada. Esta suerte de movimiento circular está asociado al carácter performativo de las formaciones discursivas, que en el caso de la heterosexualidad, se encuentran ligadas a una matriz heterosexual, que de forma concurrente, materializa, para decirlo de forma lacónica, su propia materialidad. Lo que nos permiten estos atisbos estratégicos es situar, por un lado, la heterosexualidad como el producto de prácticas discursivas asociadas a un devenir histórico, y por otro lado, abrir la heterosexualidad a un espectro de análisis más allá de la heteronormatividad.

2. Heterosexualidad, ¿inqueerizable?

...propose queerness as no an identity nor an anti-identity, but an assemblage that is spatially and temporally contingent
(Puar, 2007: 204)

Los análisis a los que nos acercan estas estrategias que he querido destacar como parte del arsenal crítico queer, muestran hasta qué punto la heterosexualidad ha sido visualizada como una categoría ahistórica e inscrita en el orden de lo natural. Con todo, esta veta analítica no ha sido la constante, como lo demuestra el vacío investigativo que existe en este campo y por el contrario, se ha venido generando de manera tácita una suerte de arreglo imaginario para aquilatar la queersidad (*queerness*) de ciertos abordajes e incluso determinados objetos de estudio. Se ha constituido algo así como un “queertómetro imaginario” para medir los índices de rareza, de suerte que, un alto nivel teratológico o de extravagancia, es directamente proporcional a un índice elevado de queersidad. Es indudable que existen múltiples conductas o condiciones que para el entendimiento común merecerían el calificativo de extrañas o aun indebidas, por ejemplo el matrimonio entre personas del mismo sexo, sin embargo, otorgarle el calificativo de queer a la sacrosanta institución del matrimonio parece no ser lo más acertado, pues lo queer, más que un epíteto para dar cuenta de esnobismos, conlleva una dimensión política desestabilizadora y *parasitaria* en el doble sentido de la acepción, esto es, “paria” como la condición que viven las personas excluidas de las ventajas que gozan las demás, por atribírseles una condición de inferioridad, anormalidad y/o perversidad, y “parásito” en el tanto lo queer, como opuesto a la cultura *mainstream*, se halla inextricablemente vinculado al *statu quo*, por cuanto es a partir de éste que nutre su discrepancia e inconformidad.

La ironía del uso normalizado de los prefijos ha hecho que lo “hetero” en lugar representar lo heterogéneo, lo múltiple, haya adquirido un valor socio-sexual completamente contrario, al tiempo que lo “homo”, que etimológicamente equivaldría a lo homogéneo, lo unívoco, haya estado asociado a un aparato de control que sanciona la diferencia, como evidencian la represión y estigmatización de la que ha sido objeto la homosexualidad a lo largo de la historia.

Aun así, cabe interrogarse si esos usos tan afianzados a nivel simbólico, en realidad dan cuenta del carácter binario taxativo que al parecer designan. En este sentido, una primera pregunta que quizá suponga una obviedad es si ¿las personas heterosexuales son todas iguales? A la cual han de seguir otras quizá no tan obvias, pero que están referenciadas en esencia a la primera, a saber: ¿Es la heterosexualidad una constante cuyas prácticas y deseos son invariablemente normativos?, ¿es acaso la heterosexualidad la antagonista natural de lo queer?, o dicho de otro modo: ¿Las condiciones de posibilidad de lo queer se hallan asociadas a una suerte de hipóstasis de la irregularidad que exceptuaría la heterosexualidad? En el texto clásico de Eve Sidwick Kosofsky, *Epistemología del armario*, la autora señala como uno de los axiomas conceptuales y metodológicos del libro, que “las personas son diferentes entre sí”. Esto que parece ya una perogrullada para el campo de estudios gay, lesbiano y queer, parece no serlo cuando se trata de la heterosexualidad.

Una aproximación estratégica a la heterosexualidad que tome como referente el bosquejo que hemos sugerido, implica aprehender en su amplitud las consecuencias de este axioma. Los cambios actuales en la composición del tejido social, el influjo de nuevas tecnologías y medios de comunicación, las nuevas prácticas contraceptivas y formas de filiación, acarrearán una serie de transformaciones que hacen que la heterosexualidad no siga siendo esa antiquísima práctica en la que un hombre y una mujer contraían matrimonio para seguidamente tener hijos, gracias a las relaciones coitales con luz apagada de las ocho de la noche, en la mítica posición del misionero. Las contraculturas sexuales son siempre más abundantes en número de adeptos y ámbitos de acción, porque al tiempo en que proliferan cada vez más espacios guetificados para el disfrute de placeres sancionados, ya sea por la Ley, las religiones, la moral tradicional o la misma ciencia, es cada más frecuente que determinadas formas de intercambio que otrora eran resguardadas con sigilo en el armario subjetivo de cada quien, comiencen a experimentar un éxodo hacia la calle.

Los llamados esquemas de relaciones abiertas, de sexo casual o de vinculaciones poliamorosas, son un déctico de estas transformaciones que se deslindan del tradicional marco heteronormativo de relaciones monogámicas, en el que muchas personas biocodificadas como hombres y mujeres, se mezclan en un miasma de prácticas, deseos y usos del cuerpo, adhiriéndose a una masa de multitudes queer que como una metástasis antimoralista, se extiende a lo largo y ancho del cuerpo social.

Un medio que ha coadyuvado en este proceso de emancipación de las sexualidades disidentes es sin duda la Internet, medio que concebido inicialmente para fines militares, parece ser un arma indomeñable en lo que a la proliferación de deseos y placeres se refiere. En la red existe un sinnúmero de sitios que facilitan establecer contactos entre personas con múltiples preferencias sexuales, que van desde las típicas redes sociales, pasando por los chats colectivos, hasta sitios de anuncios. Lo anterior no es distinto en el caso de aquellas personas que se autoidentifican como heterosexuales. Para tales efectos, resulta de utilidad hacer una prospección rápida sobre lo que acontece en estos sitios. A pesar de que existan innumerables plataformas de esta índole a escala mundial, decidí tomar como ejemplo un sitio costarricense (mundoanuncio.cr), puesto que a pesar de ser éste un país profundamente conservador, en donde son siempre más frecuentes las invectivas fundamentalistas, adosadas con referencias al familismo y a las fábulas creacionistas, un buen flujo de intercambios pulsionales “torcidos” parece proseguir manteniendo su curso.

Este sitio despliega una pestaña llamada “personales” que ofrece un menú amplio de opciones, entre las cuales aparecen: *Chicho busca Chica* y *Chica busca Chico*. Veamos ahora algunos ejemplos de lo que supone este “busca”:

ANUNCIOS: CHICO BUSCA CHICA

BUSCO MADURA EN CARTAGO QUE DESEE JUGAR CON JOVEN

chico busca chica - Cartago - Agosto 5

Busco Madura en Cartago dispuesta a disfrutar conmigo. Soy joven, tengo 21 años, mido 1,80 de estatura, pelo castaño, tamaño de pene regular. Soy delgado y dese...

MUJERES EN PERÍODO DE LACTANCIA

chico busca chica - San José - Agosto 5

Caballero profesional, educado, respetuoso y muy caliente busca mujer que le permita cumplir fantasía de tomar leche directamente al pie del pecho femenino...

BUSCO MUJERES PEZONSONAS

chico busca chica - San José - Agosto 3

Negro muy bien dotado busca mujeres entre 18 y 60 con pezones grandotes o erectos, no importa la edad o si es gorda o flaca, blanca o morena, para mamarla bien r...

ESCUCHAR A LA MUJER MIENTRAS TIENE SEX

chico busca chica - San José - Agosto 3

Alguna pareja q deje escuchar a la mujer mientras tiene sex solo escuchar a la mujer, hombres noooo

SEXO LOCO

chico busca chica - San José - Agosto 2

Mujeres que les guste el sexo loco o en lugares semi públicos, tengo 19, no importa físico ni edad! Hoy si es posible!

TENGO 18 AÑOS Y QUIERO SEXO POR CAM

chico busca chica - San José - Julio 19

Hola me gustaría tener sexo con mujeres por cam

ANUNCIOS: CHICA BUSCA CHICO

VELLUDO

chica busca chico - San José - Agosto 6

Busco algún mae que sea velludo piernas y que se deje mamar y chupar, no necesita hacer nada más que abrir las piernas y sentir riko.

BUSCO HOMBRE BIEN DOTADO, MUCHA DISCRECION, SOY MUJER.

chica busca chico - Cartago - Agosto 6

Busco hombre bien dotado, si tienes pene grande, manda fotos de tu pene y de tu cara

BUSCO CHIC@S JAPONESES

chica busca chico - San José - Julio 2

Soy una chica universitaria de 20 años que ama el anime, los doramas y el hentai ^.^ y quiero amistades con gustos similares para compartir =)

NUEVOS AMIGOS PARA COMPARTIR

chica busca chico - San José - Junio 8

Hoolaa soy chika de 36 años profesional sin rollos, estoy interesada en hacer nuevos amigos para compartir actividades con las siguientes características: Profesional, Educado, Soltero, Edad de 36 a 42 (no güilas porfa) Simpático

SE BUSCA PROFESOR PARA FANTASÍA DE NOVIA

chica busca chico - San José - Noviembre 15

Se busca hombre serio, aseado y discreto para cumplir fantasía de la novia. Ella: bonita morena, altura 1.60 joven. Solo maes que sepan esperar, tener paciencia y con madures para estos temas. Preferiblemente que sea profesor entre 25 a 40 años.

SEXO CASUAL Y DISCRETO

chica busca chico - San José - Septiembre 15

Soy una chica de 27, algo rellena, que busca sexo con hombres de 25 en adelante. Soy aseada, discreta, y no deseo compromisos.

Los suscriptores de estos anuncios, si bien es cierto que se identifican como heterosexuales, dada las señas de *Chicho busca Chica* y *Chica busca Chico*, sus deseos no son en definitiva el común denominador que el discurso heteronormativizador adscribe como normales, buenos o incluso legales. Vemos de este modo, formas de filiación fetichistas de muy diversa índole; así por ejemplo, tenemos fetiches ligados a partes, texturas o fluidos corporales (pezones, penes, vellos, leche materna), filiaciones asociadas a posiciones de poder o rasgos raciales (profesor o japonés), así como también deseos exhibicionistas (sexo en lugares públicos). Esto que para el Manual Diagnóstico de Enfermedades Mentales de la Asociación Psiquiátrica Americana sería un jardín de patologías, desde una perspectiva queer se convierte en un vergel de sexualidades recreativas, un *playground* de corporalidades, fluidos y fantasías. Si bien es cierto que en este tipo de sitios las personas hacen múltiples alusiones a actividades sexuales que reproducen roles bastante normativos y hasta patrones de género en gran medida patriarcales, el aspecto que quiero resaltar es precisamente la confluencia de formas de erotismo sancionadas como indebidas, en medio de aquellas que tienen un carácter preceptivo. En esta misma línea, llama la atención el de hecho de que converjan oferentes y postulantes cuyos deseos no responden al principal criterio de selección del buscador, que en este caso se refiere a personas con una orientación heterosexual:

ANUNCIOS CHIC@ BUSCA CHIC@

QUIERO CULIAR UN MAE PASIVO BIEN RICO

chico busca chica - Heredia - Agosto 18

Quiero culiar un mae pasivo bien rico en un lote baldío que conozco nadie llega ahí se puede pasar bien rico

CANSADA DE LOS HETEROS MACHISTAS

chica busca chico - San Carlos - Agosto 18

Hola me llamo karina soy una chica de San carlos, tengo 19 años soy una chica muy liberal y perversa... me encanta el morbo.... soy bisexual y hago de todo tanto cn hombres y mujeres

BUSCO UNA CHICA TRANSEXUAL-TRAVESTI

chico busca chica - San José - Agosto 15

Hola, soy un chico serio, educado, profesional, joven, y me gustaría conocer una chica bella transexual/travesti para una relación de amistad bonita

Este tipo de plataformas hacen que la matriz heterosexual se vuelva en cierto modo más porosa, en la medida en que se crean ciertos intersticios que coadyuvan al traslape de determinados deseos y búsquedas de placer. Si bien es cierto que estas filtraciones no redundan en un resquebrajamiento de la matriz misma, suponen una vía de encuentro de mundos transpuestos, de formas de sexualización incongruentes. Es preciso llevar a cabo arqueologías de los espacios y las cotidianidades que asumimos como estables y continuos, deconstruyendo el suelo de verdad sobre el cual se yerguen. Las nuevas tecnologías nos muestran un terreno que no debemos soslayar en lo que se refiere al análisis de la sexualidad.

Verbigracia de ello, el sociólogo francés Daniel Welzer-Lang (2009) ha estudiado la queerización de las heterosexualidades a través de chats en sitios *web* para acordar citas. En su análisis señala tres importantes aspectos que conlleva la dinámica de los sitios de ligue. El primero es que hay que presentarse sin cesar, crearse una identidad, autoproducir la presentación de sí y generar un personaje constantemente en la ciberescena. El segundo, que existen personas que parecen no pasar nunca al estado de encuentros físicos con otras personas y se contentan con fantasmear, vale decir, con experimentar el frente a frente virtual de nuevos deseos, como se podría hacer delante de un libro o viendo una película. Y por último, que la *web* favorece la creación de nuevas regiones morales al facilitar contactos desterritorializados, esto en tanto que permite estar a un tiempo en distintos chats y con diferentes identidades, conformando un todo género, como quien dice todoterreno, en donde todo es posible para todo el mundo.

Una crítica que se podría hacer a este planteamiento es que las personas que participan de este tipo intercambios, sostienen diversos grados de posturas *queer* sin muchas veces saberlo. Sin embargo, en mi criterio, este “no saber” es quizá el mayor potencial que reviste este tipo de encuentros virtuales y los potenciales encuentros físicos en los que puedan o no desembocar. De acuerdo con Beatriz Preciado, para el advenimiento del crepúsculo de la heterosexualidad como naturaleza,

...cabe esperar la expresión grotesca y desproporcionada de biocódigos que hasta ahora pertenecían a la configuraciones decimonónicas, femeninas, masculinas, heterosexuales, homo-sexuales o incluso a las más recientes transexuales desligados de una identidad sexual o de una subjetividad política precisa, de una forma de vida, o de un programa político (Preciado, 2008: 97).

Un placer iletrado, pedestre, inculto, cochino, sin un guión, ni derroteros preestablecidos que nos indiquen cuáles son los buenos pasos a seguir, ¿no es quizá ésta la principal razón para reivindicar lo queer como una vía de subjetivación?

3. Saquen sus cámaras, apunten: *flash*

Hace cuatro años participé de un congreso en la Universidad de la Tierra en el estado de Chiapas, México. A dicho congreso asistimos un grupo significativo de estudiantes y profesores, quienes nos desplazamos vía terrestre por medio del transporte que nos brindó la Universidad. En uno de los tantos pasos fronterizos que hay entre México y Costa Rica, aconteció una escena que considero pertinente de acuerdo con la apuesta por la queerrización de las heterosexualidades que estoy planteando.

Una mujer de rasgos caucásicos —no podría precisar su país de origen, pero para estos efectos resulta en verdad irrelevante—, se encontraba dentro de su automóvil (un vehículo moderno todoterreno) y permanecía en el mismo en una actitud de espera, posiblemente por alguno de los tantos trámites engorrosos con los que se suele topar en las fronteras. Junto al auto había un grupo de niños de condiciones socioeconómicas visiblemente precarias, jugando. La mujer bajó de su vehículo, ofreció alimento a los niños y más tarde comenzó a tomarles fotos. Sin

duda aquello era una escena antropológica fascinante, o quizá deba decir, una escena zoológica fascinante, pues se asemejaba al comportamiento de los visitantes de un zoológico cuando alimentan a los animales en cautiverio, con el fin de que éstos hagan alguna “gracia” y luego publicar en redes sociales un lindo recuerdo fotográfico de ese fugaz, aunque enternecedor encuentro entre modernidad y salvajismo.

En ese momento, varios de los allí presentes nos percatamos de los varios siglos de colonialidad que parecían materializarse en aquellos simples gestos; se trataba de la crónica del Buen Salvaje con Facebook, o lo que es lo mismo, el encuentro diacrónico entre Michel de Montaigne y Mark Zuckerberg. Seguidamente decidimos tratar de darle un pequeño giro a la historia y nos dirigimos a disparar de manera masiva el *flash* de nuestras cámaras a aquella estudiosa de los homínidos de piel oscura, quien de inmediato se sintió apabullada, al punto de emprender su huida hasta el carruaje imperial que le esperaba aparcado al lado de la cuneta. No contentos con esta retirada, decidimos tomar todas las fotos que fueran posibles; la escena, que se asemejaba al acoso de las estrellas de cine por parte de los *paparazzis* parecía estar cerca de alcanzar el acmé, y nuestra estrella no tuvo más opción que tirar de los cordeles de su motor y emprender la huida definitiva. Nuestro júbilo no tenía parangón, ya que aquello era para nosotros un pequeño triunfo en una batalla decolonial.

Con este pequeño relato busco enfatizar lo que en mi criterio supone una labor necesaria en el campo de los estudios queer. Retomando a Edward Said, el orientalismo en sí mismo es producto de ciertas actividades y fuerzas políticas, una escuela de interpretación cuya materia prima es el Oriente, sus civilizaciones, personas y localidades (Said, 1994). Este aporte de los estudios culturales, resulta valioso para el estudio de las sexualidades. Incorporar la heterosexualidad en el espectro escópico del análisis queer, entraña dos importantes consecuencias; la primera, que equivale a romper con las fuerzas biopolíticas, cuya escuela de interpretación, siguiendo a Said por analogía, ha erigido la heteronormatividad como materia prima. Es decir, desde una posición de poder que hace aparecer la multiplicidad de comportamientos y deseos eróticos, como lo *otro* que no es la heterosexualidad normativa, en una otredad claramente coercitiva.

Si hablo de heterosexualidad normativa y no simplemente de heterosexualidad —y esto equivaldría a la segunda conse-

cuencia que quiero esbozar como conclusión— es porque, como demuestra el pequeño vistazo que hemos echado hasta el momento, la heterosexualidad no es una sustancia aquiescente y monolítica, los vínculos eróticos entre biohombres y biomujeres no están, por así decirlo, pintados con la misma brocha. Captar las marcas difusas, los tachones y derrames de pintura que se salen del molde, constituye un efecto contra-hegemónico que sólo se logra cuando el *flash* de la cámara deja de disparar en la misma dirección.

Bibliografía

- Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Davidson, A. (2001). *The Emergence of sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Cambridge, Harvard University Press.
- Derrida, J. (2006). *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Editorial Cátedra.
- Foucault, M. (1992). "Nietzsche, la genealogía, la historia", en: *Microfísica del poder*. Madrid, Ediciones de la Piqueta.
- Ned-Katz, J. (2001). *L'invention de L'hétérosexualité*. Paris, EPEL.
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid, Editorial Espasa.
- Puar, J. (2007). *Terrorist Assamblages. Homonationalism in queer times*. Durham, Duke University Press.
- Sáez, J. (2004). *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid, Editorial Síntesis.
- Said, E. (1994). *Orientalism*. New York, Vintage Books Edition.
- Tin, L-G. (2009). "Comment peut-ou être hétérosexuel?", en: Dechamps, C.; Gaissad, L. et Taraud, C. (comps.). *Hétéros. Discours, Lieux, Pratiques*. Paris, EPEL.
- Welzer-Lang, D. (2009). "La queerisation actuelle des hétérosexualités", en: Dechamps, C.; Gaissad, L. et Taraud, C. (comps.). *Hétéros. Discours, Lieux, Pratiques*. Paris, EPEL.

Sopa de playo ¹ para el alma en tiempos de fundamentalismos: queerizando saberes, credos y camas

Marisol Fournier-Pereira

Sería importante comenzar este texto con una aclaración: sé muy poco, por no decir nada, de teología. Y ésa precisamente es la razón por la cual acepté la invitación a dialogar desde este lugar. Más allá de un interés personal (creo que puedo aprender bastante de la teología), me mueve un interés, llamémoslo político, llamémoslo deseante si se quiere. La razón por la que sé tan poco de teología es en el fondo la misma por la que las Ciencias Sociales se acercan poco a los estudios queer, o en todo caso, la misma por la que las sexualidades, cualesquiera que sean, pero en especial las que se salen de la curva normal,

¹Playo, en el habla coloquial costarricense quiere decir, de forma despectiva, homosexual.

encuentran poco espacio dentro de las religiones. Vivimos esta fragmentación cotidiana como miembros de bandos opuestos, cada quien cuidando el vergel de su propio feudo. Y es por eso que espacios como éste resultan absolutamente provocadores, refrescantes y atrayentes: nos invitan a desdibujar fronteras, a enfrentarnos con márgenes oscuros, con intersticios ocultos. Nos invitan a ocupar ese lugar incómodo que implica el pensar colectivo, entendido no como la suma de saberes sino como la construcción activa desde el lugar, nada estático, que supone el diálogo.

1. Casa Okupada

El tema de los fundamentalismos es para mí una preocupación académica, política, personal, si se quiere, una corriente contra la que vengo nadando desde hace un tiempo. No deja de asustarme la creciente cantidad de bocas jóvenes que escucho cotidianamente expulsando juicios condenatorios, promesas sempiternas o angustias profundas ante el duro examen de admisión para entrar en la eternidad.

Hablo desde una percepción personal, empírica, y quisiera tener estadísticas para sustentar mis hipótesis, pero no las tengo. Es simplemente una intuición que me roba el sueño, el sentir que estamos frente a un recrudecimiento de los fundamentalismos, y que este fenómeno es como un aguacero torrencial y disperso que empieza a inundar los barrios, las escuelas, las calles, las camas, y conforme sube el nivel del agua va arrastrando cuerpos sin nombre, va creando mareas de gente. El problema con la lluvia, siempre lo he dicho, no es que moje (creo que es bueno mojarnos de vez en cuando). El problema con la lluvia es que deja todo mojado.

Tengo además la impresión, de nuevo esto es una percepción personal, definitivamente marcada por el ámbito en que me desarrollo (la academia, la web, San José de Costa Rica, los medios de comunicación), de que esta correntada arrastra con particular fuerza a la gente joven. Cada vez son más las amistades de mi hermano menor que dejo de encontrarme en los bares porque se van encerrando en la iglesia. Y cada vez más los hermanos de sus hermanas, y sus hermanas sucesivamente. Me enfrento cada inicio de semestre en la universidad a grupos de estudiantes siempre más llenos de certezas, más libres de dudas, angustias y

cuestionamientos, siempre más llenos de verdad. Y en las sodas, y en los buses, y en las puertas de los baños, se habla menos de posiciones sexuales y más de pecado, castigo y perdón.

O quizás no... no lo sé. Lo cierto es que también cada día pasan por las aulas más chicos afeminados, más camioneras, más chiques que juegan con lo ambiguo. Cada vez vemos más besos diversos por los pasillos, las aceras, en los bares y restaurantes familiares, en las paradas de bus, en media calle. Lo cierto es que lo invisible es cada día más visible, también, y entramos en un terreno de confluencias y contradicciones.

Quizás debo aclarar antes de continuar que cuando hablo de fundamentalismos en plural no estoy pensando solamente en fundamentalismos religiosos. Por el contrario, creo que el pensamiento fundamentalista, cuyo ejemplo tal vez más tangible y trillado lo encontramos en las fes desconmensuradas, ahistóricas y voraces, no se limita a este ámbito, sino que en el fondo se trata de una lógica de pensamiento atravesada por el poder, por el biopoder², por control social de los cuerpos, los saberes, las prácticas, los espacios, las relaciones, las posibilidades. Se trata, en fin, de una postura bélica, de una lógica poscolonial, si se quiere, en la que la conquista de mentes, almas y cuerpos se lleva a cabo con las sofisticadas tecnologías de poder que siglos de imperialismos han podido desarrollar.

Entonces, cuando hablo de fundamentalismos tengo en mente estos sistemas de pensamiento y dominación dentro de los cuales podemos hallar, entre otros, el positivismo, los saberes *psi*, la medicalización de la vida cotidiana, la heteronormatividad... Y bien, hay que decirlo (y hay que decirlo fuerte frente a un espejo), vivimos además entre los progresismos fundamentalistas, entre las prácticas, ideologías y saberes "compas", aquellos que se ubican en nuestro lado del charco, que se oponen a éstos que ya he mencionado aunque lo hacen desde su mismo plano. Y entonces podemos mencionar, entre otros, academias y activismos que levantan la bandera de la liberación, quienes pretenden ser la voz de los-sin-voz, ciertos feminismos e izquierdas (y ciertos feminismos de izquierdas), la homonormatividad, etc.

¿Pero qué pueden tener en común propuestas aparentemente opuestas, como podrían ser la hetero y la homonormatividad, las izquierdas posmodernas y los neofascismos, qué sé yo, el

² Foucault, M. *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

patriarcado y algunos feminismos? Detengámonos un poco en este punto y veamos algunos ejemplos:

1. Uno de los discursos fundamentalistas más frecuentes y poderosos en las academias del mundo hoy es el positivismo científico, esa obsesión con la búsqueda de La Verdad objetiva y pura, sin dejos subjetivos ni olores humanos, el dato duro, el estudio controlado, los resultados asépticos, tangibles, cuantificables. Esta obsesión ha llevado a investigadores renombrados (y leídos en los cursos de investigación de la Universidad de Costa Rica, vale decir) a crear el concepto de *verifobia*³: ese miedo a la verdad que sufrimos quienes hacemos esa investigación de segunda clase, ésa que parte de un abordaje cualitativo.

Pero vámonos a un plano mayor, el discurso académico en sí inscribe un fundamentalismo: separa el saber de la praxis, crea investigadores y sujetos de investigación, normativiza las posibilidades de crear conocimiento, las reglamenta, las estandariza, define las técnicas de pesquisa, los instrumentos de evaluación, demarca los terrenos y los fines, inscribe manuales para la creatividad.

2. Un ejemplo más, los feminismos, algunos (quizás debo decir muchos) caen igualmente dentro de estas fijeza. Un breve ejemplo: en Costa Rica, a mediados de 2012, se levantó un polvorín tras la destitución de una viceministra a partir de la publicación de un video erótico que filmó para un amante en su intimidad. Unas salieron a su defensa, otras a criticar las defensas. Sin embargo, más allá de defenderla o no, lo interesante fue el debate que se suscitó alrededor de estas posiciones, que, sin querer generalizar pues surgieron propuestas críticas y refrescantes, giraba en torno a dos esencialismos: hay que defenderla porque tiene una vagina, o bien, no debemos defenderla porque es una burguesa.

Y bien, así podríamos seguir esbozando cada uno de los discursos fundamentalistas, no obstante creo no es este espacio. Volvamos a la pregunta inicial: ¿qué tienen todas estas cosas en común? Las certezas, la fijeza, las categorías claras e inamovibles, los esencialismos. El pensamiento autoritario.

³ Bailey, R. "Overcoming Veriphobia - Learning to Love Truth Again", en: *British Journal of Educational Studies* Vol. 49, No. 2 (Jun., 2001), pp. 159-172.

2. Gavilán o paloma

El autoritarismo funciona precisamente a partir de una lógica binaria. Divide el mundo en opuestos, en buenos y malos, en correctos e incorrectos, y desde ahí juzga, amenaza, reprime, controla, corrige, normaliza, adapta. Todo aquello que no cabe dentro de una categoría necesariamente se convierte en su contrario. Y por contrario quiero decir adversario, enemigo, contrincante.

Pensamiento autoritario

Objetivo	Subjetivo
Teoría	Praxis
Academia	Sociedad
Bueno	Malo
Aliados	Enemigos
Hombre	Mujer
Heterosexual	Homosexual
Arrepentirse	Pecar
Normal	Anormal
Sano	Enfermo
Cordura	Locura
Tico	Nica

Éste es el campo del autoritarismo: un terreno plano, una llanura seca y deshierbada que no se opaca con sombra alguna ni permite que crezca la duda. Habría que preguntarnos, y por supuesto el tiempo acá apenas alcanzará para comenzar a esbozar caminos para emprender la búsqueda de respuestas, ¿por qué este recrudescimiento del autoritarismo? Está claro que no es algo nuevo, que el autoritarismo ha atravesado las relaciones de poder desde hace siglos, aun así vemos en nuestros tiempos cómo esta marea se torna espesa y violenta.

Con vergonzosa ligereza apenas diré que debemos dimensionar el momento que vivimos: esta “modernidad líquida” de la que habla Bauman ⁴. Retomo esa metáfora porque creo que es de lo más elocuente y sencilla. Vivimos en tiempos de inestabilidades, derrumbes, fracturas, borramientos de ances-

⁴ Bauman, Z. *Modernidad líquida*. Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2005.

trales mitos, fronteras corridas y desdibujadas. Todo lo que era tangible empieza a derretirse.

Yo, quien me confieso fascinada por y entre los fluidos, debo decir que esta licuefacción me encanta. Creo que abre caudales inexplorados y nos empuja hacia otros aún no inventados. Creo que la única forma que puede tomar la libertad es líquida, siempre móvil y fluente, imposible de asir. Pero claro, esta libertad genera angustia, pues no es solo un terreno de posibilidades sino también uno de riesgo, de desamparo, cuando todo el futuro es anegado, cuando la estabilidad se inunda de incerteza, cuando lo verdadero aparece desbordado. Y así alguien de pronto en pleno río, puede desesperar y buscar cualquier rama, tronco flotante o piedra para aferrarse y dejar de fluir, por miedo a naufragar o a ahogarse en el camino.

Y es que caen unos muros, si bien resurgen otros. El autoritarismo es como un salvavidas de juguete: ofrece una seguridad estable hecha certezas sólidas que se ha dedicado a inventar. El miedo representa el terreno más fértil para el autoritarismo. Miedo líquido⁵, diría también Bauman. Vivimos en la sociedad del miedo, totalmente marcada por la agenda mediática, fuertemente tomada por el discurso de la inseguridad. Los miedos son variados en formas y colores, sin embargo creo que todos brotan de una cepa común: el miedo a la incertidumbre. Miedo a perder, a desordenar, a cuestionar. Miedo a perderse, a descolocarse, a cuestionarse. El autoritarismo brinda un remedio contra tanta incertidumbre, un pedacito de tierra, un antídoto contra la inseguridad, y a cambio pide un precio módico y atrayente: la renuncia a buena parte de la libertad. Es lo que Foucault llamó Dispositivos de Seguridad⁶, es el panóptico interiorizado en tiempos de Farmacopornopoder⁷, diría Preciado. Y entonces:

¡Ay!, que no me falle el experimento, que se comporten las ratas, que esta camisa no me haga ver playo, que no se aflojen las enaguas, que no piensen que soy marimacha, que no me tienten los goces de Europa, que no me guste el dolor en la cama. Y dios mediante, te lo pedimos tatica dios, que mi hijo no me salga maricón.

⁵ Bauman, Z. *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona, Paidós, 2007.

⁶ Foucault, *op. cit.*

⁷ Preciado, B. *Testo Yonqui*. España, Espasa-Calpe, 2008.

Y en el hilo transparente que une a estos miedos leemos una cuestión fundamental, la certeza primaria: la identidad. ¡La gente tiene tanto miedo a la pérdida de identidad! Como si la identidad fuese, de nuevo, algo fijo e inmóvil, como si no pudiésemos construirla, premutarla, performarla diariamente.

Y de este modo volvemos al punto de encuentro entre nuestros fundamentalismos. La psiquiatría normaliza, separa a los cuerdos de los locos, nos da las pautas de comportamiento, los síntomas que deben levantar la alerta, pero además ¡gracias Dios por la industria farmacéutica! que nos ofrece el último medicamento para curarnos la desviación.

La medicina, incluso la que consideramos *progre*, ésa que quita tetas y hace vaginas, que nos ayuda a moldear nuestros cuerpos cuando no cabemos en ellos, aun ésa no escapa de la lógica de la normalización. Desde su óptica arregla cuerpos, hace reasignaciones, hace esculturas de carne utilizando esbeltos moldes de hombre y mujer. Volvemos al pensamiento binario. Volvemos a las fijezas.

3. El amor en los tiempos de la cólera

Frente a este panorama de miedos y certezas, de escritos impecables y líneas bien delineadas, abogo por los tachones, las cicatrices, los maquillajes corridos por sudor y lágrimas y cualquier otro fluido corporal. Y es aquí donde resulta deliciosa la propuesta queer. Porque lo queer es cabalmente líquido, móvil, cambiante. Porque lo queer es necesariamente performativo. Porque lo queer no es ni puede ser una identidad, una bandera, un partido, un credo, y el día en que lo sea habrá dejado de existir para siempre.

La propuesta queer nos plantea una posición forzosamente activa, incómoda y derretida. Se trata, pues, de habitar la incertidumbre, de soportar ese lugar de la molestia, la dificultad, el estorbo, lo anormal. Habitar el malestar y hallar goce en ello, un goce que radica justamente en su potencial de ruptura creativa, de destrucción constructiva, de transgresión prolífica.

Y desde aquí, propongo queerizar los saberes, los credos y las camas, dejar caer la seguridad que da la asepsia, sacudirse de la certeza objetiva y dejarse perder un poco, jugar con los placeres, fluir en correntadas violentas de rabioso amor. El amor en los tiempos de la cólera, del odio, del fundamentalismo, no puede

ser normal ni normativo. Y es por esto que no estoy hablando aquí de matrimonios entre personas del mismo sexo, ni de paternidad gay, ni adopciones. Son reivindicaciones importantes, tal vez sí, como otras conquistas del movimiento LGBTI, pero no dejan de inscribir fijezas y levantar diques para nuestros fluidos. Normalizan, como las cirugías de reasignación de sexo. Normalizan, definen límites y reglas, pacifican la diferencia, neutralizan la transgresión.

Hablo de este amor rabioso en un sentido amplio: en la cama, como en las relaciones sociales, en los vínculos, las familias, la fe, la política, la oficina, la calle, las manifestaciones de protesta, la academia. Que sean correntadas de amor las que exploten, que todo se llene de susto y placer.

En tiempos de fundamentalismos, donde afloran las gripes doctrinales, creo que no hay mejor remedio casero que una taza de sopa de plato de alma. Se cocina con todo y plumas y se acompaña bien con tortillas. Tomemos a diario este caldo queer, y hagamos de nuestras cotidianidades espacios de juego y vacilación. Y mientras la policía de la normalidad intenta desesperadamente tapar cada orificio abierto que dejamos en esa casa-okupada-queer, vamos abriendo otros mil orificios, inventando nuevas formas de coger: frente al positivismo, escribamos desde la sensibilidad subjetiva. Frente al academicismo, practiquemos la autopoiesis. Frente al sistema educativo adoctrinante, la pedagogía crítica. Frente a la rigidez de las disciplinas, el poliamor transdisciplinario. Frente a los dogmas religiosos, el diálogo contextualizado con las teologías torcidas. Frente al hastío en la cama, la perversión consensuada y voluntaria.

Cierro citando un verso de una banda fascinante que descubrí en Brasil:

Eu vou comer o cu do Freud
Ele fala, ele delira, ele cheira filas
Eu vou chupar a sua pica
Lacan eu vou fuder o seu id
Jung eu vou bater uma pra ti
Eu vou comer o cu do Freud
Freud não tira a pica da cabeça
Lacan não chupa uma buceta
Jung quer bater punheta
Eu vou fazer uma orgia com Jung, Freud e Lacan ⁸

⁸ Solange tô aberta, *Fuder Freud*.

Les tomo la palabra, con todo el peso decolonial que puede revestirle: quiero comerle el culo a Freud, quiero chuparle el culo a Foucault, y a Preciado, y a Butler, y a Halberstam, y a... podría seguir por horas.

Esto es, pues, lo que propongo, mi sencillo intento de iniciar una provocación. Vamos a morderle el culo a la teoría queer y dejar que nos lo muerda. Vamos a asumir la ambigüedad, transgredir las certezas, desdibujar las identidades, habitar el lugar incómodo, regarnos con el goce potente que brinda una inevitable dosis de susto y libertad.

La utopía emocional de la posmodernidad: el amor romántico desde una perspectiva queer

Coral Herrera Gómez

Todo lo que viene de lo sagrado, el culto, la adoración puede entonces proyectarse sobre un individuo de carne, que va a ser el objeto de la fijación amorosa. El amor adquiere figura en el encuentro de lo sagrado y lo profano, de lo mitológico y lo sexual. Cada vez más será posible tener la experiencia mística, extática, la experiencia del culto, de lo divino, a través de la relación de amor con otro individuo
Edgar Morín, 1998

El amor es uno de los fenómenos más complejos que existen porque tiene múltiples dimensiones: biológica, mítica y religiosa, política, social, económica, sexual y emocional. El amor en nuestra cultura está atravesado por la ideología patriarcal que se transmite de generación en generación por medio de los relatos, las leyendas, las canciones, las novelas, las películas, las series de televisión.

Así, partiendo de la idea de que el amor de pareja es una condensación de mitos, una utopía emocional, una ficción humana idealizada en todas las épocas, podremos analizar sus consecuencias en el ámbito político y económico y desentrañar el modo como la cultura crea sentimientos y organiza las sociedades.

La enorme expansión que ha experimentado el amor romántico como trama narrativa y estilo de vida se ha producido gracias al fenómeno de la globalización, que comenzó con la impresión desahogada de novelas románticas y la exportación, a todo el planeta, de los *happy ends* de la industria hollywoodiense.

Hoy, el amor romántico es una utopía colectiva de carácter emocional que se inserta perfectamente en el individualismo de nuestra sociedad hambrienta de emociones y sedienta de sentido. El amor se ha convertido en una promesa de salvación, en el camino hacia la felicidad, la plenitud, la vivencia del presente más pura y auténtica que podamos experimentar.

El amor es una potente fábrica de sueños imposibles que nos decepciona, pero que siempre nos vuelve a ilusionar, porque de algún modo es una forma moderna de trascendencia espiritual. Al enamorarnos, las potentes hormonas placenteras que se disparan en nuestros cuerpos hacen que la vida cobre una intensidad inusitada; que todo, el tiempo y el espacio, y nuestra concepción de la realidad, se trastocuen y adquieran nuevos colores y tonos. La gente al enamorarse siente las puertas del destino abiertas a multitud de posibilidades, y se sienten creativos, ilusionados ante un nuevo proyecto vital y amoroso.

El amor está creado desde la cultura, y está sobredimensionado pues se le cree puro, eterno, auténtico, monogámico. Al idealizarse se simplifica, se encierra en lo heterosexual, en lo dual, en lo genital, y mediante un proceso de seducción mediático influye en nuestro deseo, en nuestra sexualidad, en nuestros esquemas emocionales y afectivos.

Se le otorga un poder exacerbado y se dice a menudo que es la fuerza que mueve el Universo. La mitificación del amor es muy antigua; desde siempre el amor pasional ha sido comparado con los venenos, los brebajes mágicos, con la enfermedad del cuerpo y el alma, con los hechizos y embrujamientos, como si fuese algo que sentimos ajenos a nosotros mismos, y que provoca fuertes reacciones emocionales que escapan a nuestro control.

El amor se ha asociado también a la locura, al éxtasis, a la borrachera, a los estados de trance y a los accesos místicos: estados mentales, emocionales y sexuales que nos transportan a otras

dimensiones de la realidad. Literariamente, este poder *mágico* ha dado lugar a millones de metáforas y figuras que comparan el amor con los huracanes, los terremotos, las inundaciones, los incendios, los volcanes, los abismos oceánicos, los desiertos, las tormentas y todo tipo de desastres naturales frente a los que el ser humano no puede hacer nada.

El amor asimismo ha sido comparado con la muerte, el infinito, la eternidad y la inmensidad del Cosmos, porque son ámbitos de la conciencia que superan nuestra capacidad de asimilarlos o de abarcarlos con nuestra pequeña mente. El amor se nos antoja, entonces, algo incomprensible e incommensurable, como la misma existencia de la vida y del Universo.

El amor nos pone en contacto con la eternidad y la muerte. El romanticismo apareció en el momento en que los artistas, a través del amor, tomaron conciencia de la muerte y la vida como procesos inseparables y lo plasmaron en sus tragedias (esculturas, novelas, pinturas, partituras musicales, poemas, cuentos). Y es que el amor nos produce una sensación de poder abarcar la totalidad del ser, porque nos vuelve hacia nosotros mismos, y en ese proceso podemos conocer la realidad desde la propia realidad, como si fuese la de la Humanidad entera. En este sentido, el amor es una fuerza *grandiosa* que revela al ser humano su insignificancia y breve paso por este mundo. Es grandiosa por cuanto existe independientemente de mí, del yo de cada uno, y flota en el ambiente, está en la publicidad, forma parte del día a día. La gente se casa en todos los países, se besa por la calle, se pelea en medio de la plaza, se canta canciones y se recita poemas, se ama en un coche, se casa y se divorcia, cae en éxtasis o se suicida.

Pese a que en muchos países se nos ofrece una educación sexual, la gestión de las emociones sigue siendo la gran asignatura pendiente. No nos enseñan a expresar nuestras emociones, a darles rienda suelta o a controlarlas, no se nos dice qué podemos hacer cuando nos sentimos invadidos por el éxtasis eufórico o la desesperación más absoluta. Helen Fisher, antropóloga estadounidense, afirma que los humanos sentimos demasiado. Nuestro sistema nervioso, nuestra sensibilidad, nuestros esquemas emocionales, son aún muy primitivos, y el amor es una droga. Somos adictos a las emociones que nos hacen sentir el amor romántico; según esta antropóloga, las hormonas, enzimas y reacciones orgánicas de la gente enamorada y la gente enganchada al alcohol o la cocaína, son parecidas. Se dispara

un torrente de serotonina, dopamina, adrenalina, oxitocina, etc., que nos vuelve “yonquis” del amor. En algunos casos esta adicción es patológica, ya que invade la vida de tal manera que nos hace querer morirnos mientras sufrimos la abstinencia.

El amor representa para nosotros un cúmulo de sensaciones orgánicas, una red de mitos imposibles, una idealización humana, y un deseo de trascendencia. Nos pasa a todos alguna vez en la vida, y a veces trastoca nuestra vida entera, de pies a cabeza. A pesar de ello, creemos ciegamente en que el amor nos salvará. Bajo la máxima de que *el amor todo lo puede*, somos capaces de realizar grandes hazañas personales.

El amor romántico es revolucionario, en este sentido, pues somos capaces de atrevernos por amor, de dejarlo todo por amor, de reconfigurar nuestra vida por completo. Sin embargo, al estar tan normativizado y constreñido por la ideología patriarcal, no sirve para cambiar la sociedad o la economía. Las revoluciones amorosas son individualistas: nos cambiamos de país por amor, dejamos nuestro trabajo por amor, nos enfrentamos a los prejuicios de la familia por amor, nos sumergimos en la felicidad por amor, nos deprimimos terriblemente por amor, nos suicidamos, nos destruimos por amor y luchamos por salir adelante por amor. Es una emoción que mueve montañas y da lugar a las más bellas creaciones artísticas.

1. La mitificación del amor romántico

*Hemos llegado a ese punto de la conciencia
donde nos damos cuenta de que los mitos son mitos.
Pero al mismo tiempo advertimos que no podemos prescindir
de los mitos. No podemos vivir sin mitos, y entre los “mitos”
incluiré la creencia en el amor, que es uno de los más nobles
y más poderosos, y quizá el único mito
al que deberíamos adherirnos*
Edgar Morín, 1998

La palabra «mito» proviene del vocablo griego ‘mythos’, comúnmente interpretado en nuestra lengua como «narración» o «relato». Los mitos ayudaron a los seres humanos a explicar los fenómenos naturales y poseyeron siempre un poder de

trascendencia, una dimensión emotiva, religiosa y espiritual que se expresaba simbólicamente mediante relatos.

Los mitos explican el modo como se comportan los dioses para permitir a hombres y mujeres imitar a esos seres poderosos, y así experimentar ellos también el camino hacia la perfección vía el amor divino. Karen Armstrong cree igualmente que el mito es una guía que transmite un código ético y que, además, ha configurado la base de todas las religiones.

En el caso de las religiones monoteístas como la cristiana, la musulmana y la budista, todas ellas se han forjado a partir del mito del viaje heroico, que nos explica qué tenemos que hacer si queremos convertirnos en seres humanos completos:

El héroe tiene la sensación de que en su vida o en su sociedad falta algo. Por eso abandona el hogar u emprende peligrosas aventuras. Lucha contra monstruos, escala montañas inaccesibles y atraviesa oscuros bosques, y mientras su antiguo yo muere y el héroe descubre algo o aprende alguna habilidad que después transmite a su pueblo... El mito del héroe está tan arraigado que hasta la vida de figuras históricas como Buda, Jesús o Mahoma se cuenta siguiendo ese esquema arquetípico probablemente forjado en la era paleolítica.

Quizás por eso no solo las religiones, sino las narraciones profanas, repiten una y otra vez este viaje de transmutación de la niñez a la adultez. Son siempre protagonizadas por hombres, como la mayor parte de las películas, las novelas, los videojuegos, las epopeyas, etc. *El arquetipo de la humanidad es siempre masculino*, de manera que siempre son ellos los que se lanzan a la aventura, superan los obstáculos, alcanzan sus metas, aprenden y maduran en el proceso.

El papel femenino ha sido siempre el de esperar al héroe. Guardar su virginidad, como la madre de Dios, y aguardar aislada a que llegue el amado. En las historias nosotras actuamos como *el descanso del guerrero*, que regresa de sus batallas para disfrutar de la paz hogareña, de nuestros cuidados y atenciones.

El mito de la princesa que espera se basa en la idea de que un príncipe la salvará de una vida monótona, dura o aburrida; la mujer siempre aparece como el colmo del autosacrificio.

El mito, pues, ha estado continuamente asociado a la experiencia de lo trascendente, inherente a la condición humana. Los humanos necesitan irrupciones en la rutina y la realidad

de la vida cotidiana para trascenderla, para experimentar otras dimensiones temporales gracias a la intensidad de lo vivido. Siempre necesitaremos esos mecanismos de escape que nos sitúen en otra realidad, que nos arrebaten, que nos hagan entrar en éxtasis o en trance para sentir que podemos superar el aquí y el ahora.

Joseph Campbell (1964) sostiene que una de las funciones del mito es apoyar el orden social en vigor, para integrar al individuo. Según él, la función social de una mitología y de los ritos que la expresan es fijar en todos los miembros del grupo en cuestión un “sistema de sentimientos” que habrá de unirle espontáneamente a los fines de dicho grupo.

Los mitos, sin embargo, no han permanecido invariables; cambian con las culturas, se adaptan a nuevas realidades socio-económicas y políticas que se consolidan gracias al apoyo del sistema simbólico y mitológico creado para sustentarlo. En Occidente, pese al proceso de desacralización de la sociedad característico de la posmodernidad, los mitos siguen cumpliendo estas funciones, y la gente sigue aferrada a ellos.

Esta utopía emocional que es el amor de pareja se acopla muy bien al individualismo burgués; como decía Fromm, nos encontramos en la Era de la Soledad. La gente de las grandes ciudades ha abandonado las formas de relación comunitaria y ha roto con sus redes de apoyo mutuo, solidaridad y afecto. De modo que nos sentimos solos y solas, y nos buscamos unos a otros y otras a unas en medio de la masa, con la ayuda de las nuevas tecnologías.

Estamos sedientos de emociones, de besos, de cariño, de pasiones exaltadas; y la gente que no tiene que dedicarse a sobrevivir día a día puede permitirse el lujo de invertir mucho tiempo y energía a buscar, pensar y vivir el amor romántico. Millones de telenovelas, películas, dibujos animados, *reality shows*, novelas y blogs, hablan de amor. En pos del mito nos frustramos, encontramos, fusionamos y hacemos la guerra, se gastan fortunas y cometen las mayores atrocidades, pero la gente continúa enganchada a las bodas reales, la prensa rosa, las historias de amor.

Con todo, independientemente de las personas que pasen por nuestra vida, el amor al amor romántico es una constante humana. El deseo de vivirlo, la esperanza de encontrarlo, el miedo a enfrentarse a ello: es una red de sentimientos y emociones que hemos aprendido y en los que nos movemos con restricciones,

normalmente derivadas de los tabúes y las normas morales de nuestra cultura.

2. El amor romántico y las religiones

El amor es la base de todas las religiones. Hoy, el amor romántico se ha sacralizado hasta el punto de que se ha convertido en una especie de religión. En los mitos del amor romántico hallamos paraísos (aseguran que el amor puede con todos los obstáculos, que es eterno, maravilloso y nos permitirá sentirnos plenos y autorrealizados) e infiernos (el rechazo, el sufrimiento, el amor imposible, la soledad). De igual forma hay, como en los grandes relatos, héroes y heroínas, villanos y malvadas, castigos justos y finales felices.

Muchos son los autores que han incidido en la dimensión religiosa del amor. *Octavio Paz* (1993), por ejemplo, realiza un análisis muy interesante en torno a los períodos marcados socioculturalmente por la castidad o la continencia sexual seguidos de otros de desenfreno, como los de la Cuaresma y el Carnaval en Occidente. Desde el principio de los tiempos, las sociedades orientales y occidentales han practicado este doble ritmo: la bacanal, la orgía griega, la penitencia pública de los aztecas, las procesiones cristianas de desagravio, el Ramadán de los musulmanes....

En Oriente, el culto a la castidad comenzó como método para alcanzar la longevidad: ahorrar semen era ahorrar energía vital. La castidad se convirtió en un método para adquirir, mediante el dominio de los sentidos, poderes sobrenaturales (en el taoísmo, la inmortalidad). Para *Octavio Paz*, la castidad cumple la misma función en Oriente que en Occidente: es una prueba, un ejercicio que nos fortifica espiritualmente y nos permite dar el gran salto de la naturaleza humana a la sobrenatural.

La castidad sólo es un camino entre otros. Como en el caso de las prácticas eróticas colectivas, el yogui y el asceta podían servirse de las prácticas sexuales del erotismo, no para reproducirse sino para alcanzar un fin propiamente sobrenatural, sea éste la comunión con la divinidad, el éxtasis, la liberación o la conquista de "lo incondicionado". Muchos textos religiosos, entre ellos algunos grandes poemas, no vacilan en comparar el placer sexual con el deleite estático del místico y con la beatitud de la unión con la divinidad (*Paz, 1993*).

En nuestra tradición es menos frecuente que en la oriental la fusión entre lo sexual y lo espiritual. El Antiguo Testamento abunda en historias eróticas, muchas de ellas trágicas e incestuosas, pero los textos orientales son más explícitos. En los místicos sufíes, es común la confluencia de la visión religiosa y la erótica. La comunión se compara a veces con un festín entre dos amantes en el que el vino corre en abundancia. *Ebriedad divina y éxtasis erótico van de la mano en muchas religiones.*

El paradigma de la comunión entre el erotismo y la religión es *el tantrismo*, un movimiento que surgió en la India hacia el siglo IV d. C. La palabra “tantra” significa red o tejido y es explicada como “aquello que extiende el entendimiento”. Para todas sus escuelas lo Divino no se encuentra separado de la creación por un abismo, sino que el Mundo es un aspecto o manifestación de lo Divino. Esta idea revolucionaria se expresa en la fórmula “samsara = nirvana”, es decir el mundo cambiante que conocemos es idéntico a la Realidad eternamente inmutable.

Desde sus inicios, el amor ha estado relacionado íntimamente con el misticismo. Los y las místicas aspiran a unirse a Dios, a fusionar su alma con la de Él para dejar de ser dos cosas separadas. Tanto los místicos como los enamorados sienten que las cuestiones “terrenales” o cotidianas no les afectan, porque su espíritu se ha elevado por encima de las pequeñas minucias, como transportado a otra dimensión. El amor y el misticismo nos otorgan sensación de ingravidez y nos hacen sentir arrebatados (llevados por fuerzas poderosas ajenas a nosotros). El “estado de gracia”, para Ortega y Gasset,

...estriba en que uno está fuera del mundo y fuera de sí. Esto es, literalmente, lo que significa “ex -tasis”... y conviene advertir que aquí hay dos tipos irreductibles de hombres: los que sienten la felicidad como un estar fuera de sí, y los que, por el contrario, sólo se sienten en plenitud cuando están sobre sí... El afán de “salir fuera de sí” ha creado todas las formas de lo orgiástico: embriaguez, misticismo, enamoramiento, etc. Yo no digo con ello que todas valgan lo mismo; únicamente insinúo que pertenecen al mismo linaje y tienen una raíz calando en la orgía.

En los versos de *san Juan de la Cruz* o *santa Teresa de Ávila* hacia Jesús, es donde se sublima esa relación erótica entre lo carnal y lo divino. En los y las místicas existe una sumisión total al amor hacia Dios, una violenta zozobra, un

gozoso dolor, un deleite sufridor que eleva al amante religioso hacia el cielo. La experiencia mística revela el poder del amor y exalta la unión total con Jesús, la fusión de lo divino con lo humano. Es una unión espiritual que va más allá de lo carnal, si bien se experimenta carnalmente, porque acelera el latido de su corazón, lo hace expandirse y encogerse, y transporta a la conciencia a otras dimensiones. Aun encerrados en sus celdas, ambos pudieron asomarse al Universo a través de la experiencia pasional y amorosa, aunque en su época causarían escándalo.

En la fe buscamos respuestas a nuestras preguntas, consuelo a nuestros pesares, nos sentimos protegidos por uno o varios dioses, nos sentimos vigilados, pero asimismo acompañados. Hay una construcción de sentido que de alguna manera nos salva de la duda existencialista, definimos lo indefinible, encuadramos la situación. La fe nos permite ser optimistas. Aunque esté atravesada de ideología, la humanidad necesita la experiencia religiosa, la vivencia espiritual, el acercamiento a la verdad, a la nada y al Todo, al principio y al final. Además de respuestas, necesitamos modelos a seguir, ídolos a los que amar sin reservas, seres que están por encima de nosotros y de nuestras cortas y precarias vidas.

Necesitamos, también, paraísos. Por eso viajamos a otros países, por eso nos gusta leer, embriagarnos, y de igual modo por eso nos enamoramos brutalmente. Necesitamos paraísos de amor, lugares en los que nos distinguimos de la masa porque somos especiales para alguien. En el amor nos damos por completo, se disuelve nuestro ego, se despierta el amor a la vida, que adquiere un sentido. Por eso muchos amantes dicen: “Nací para amarte”, o “mi vida eres tú”. Amar es dotar de sentido a la existencia, en este punto.

Otro punto de conexión entre el amor romántico y la religión, es la fe ciega de las masas en el amor romántico. Quizás no puedan llegar a experimentarla con plenitud, o quizás han sufrido desengaños amorosos, no obstante siguen creyendo en el amor y en las historias de amor de los demás. En la cultura hallan la fuente de sus ensoñaciones: dramas de gente que no puede estar junta por diversos motivos y que logran finalmente, tras muchos esfuerzos, superar la distancia y vuelven a unirse, esta vez felizmente y para siempre.

El cristianismo elevó a la categoría de lo sagrado al amor, afirmando que Dios es Amor, y se expresó en un mandato divino: “Amaos los unos a los otros”. Jesús murió sacrificándose

por la Humanidad (por amor), y su principal mensaje fue: “Ama al prójimo como a ti mismo”, que nos proporcionó un código ético para regular las relaciones humanas, y la Iglesia lo elevó a la categoría de mandamiento. Y a pesar de que la filosofía amorosa de Jesús no ha triunfado, como tampoco su afán por la justicia social, el amor ha sido y es la base fundamental de las religiones, también del budismo y el islamismo.

La cultura musulmana tampoco renegó del amor; Mahoma nunca defendió el celibato, ya que pensaba que el coito era una de las mayores alegrías de la vida y que el matrimonio ayudaba a hombres y mujeres a ponerse a salvo del mundo. Por lo tanto, de acuerdo con Campillo Álvarez, el profeta insistía en que sus seguidores se casaran:

La doctrina de Mahoma en el siglo VI de la era cristiana produjo una influencia que perdura todavía y que los científicos definen como una cultura islámica sexual positiva, una sociedad que venera el amor, el sexo y el matrimonio entre un hombre y una mujer. La sociedad occidental, en cambio, es definida algunas veces como sexualmente negativa porque históricamente nuestros preceptos religiosos alabaron el celibato y el monasticismo. Si bien considero a las mujeres como seres subordinados a los hombres, una creencia heredada de los pueblos preislámicos, Mahoma introdujo una serie de códigos sociales, morales y legales para proteger a las mujeres, así como una lista explícita de derechos y deberes de cada cónyuge ¹.

Hoy, el amor se ha individualizado y se centra únicamente en la pareja. Amar a los demás es un acto de locos. Para el matrimonio Beck, *el amor es la religión después de la religión*: “El afán por el amor representa el fundamentalismo de la modernidad”. Para estos autores, lo curioso es que numerosas personas que caen en este tipo de devoción son aquellas que rechazan religiones fundamentalistas. Ulrick y Elisabeth Beck clasifican las causas principales por las que el amor se eleva al rango de religión en nuestras sociedades:

¹ Entre ellos figuraba que ningún hombre podía tener más de cuatro esposas y debía distribuir sus atenciones entre todas en noches consecutivas. Principalmente, el esposo debía proveer a las necesidades de todas sin favoritismos. La esposa también tenía obligaciones, en especial las de parir hijos, criarlos, cocinar y obedecer al marido.

- *La estabilidad de los roles de género, la familia y el trabajo se están desmoronando, por lo que se libera un 'anarquismo' moderno del amor.* Es una lucha por la realización en el ahora, e incluye su cambio repentino en odio, desesperación, indiferencia y soledad. Las relaciones se hacen y se deshacen, las familias se rompen y se acoplan a otras familias, y la gente sigue buscando la forma de ser feliz, antes, dentro y después del matrimonio.
- Lo novedoso de las últimas décadas reside en la transformación

...del romanticismo poético exagerado del amor-odio en un movimiento de masas trivializado que se presenta con todos los atributos de la modernidad y que se inscribe en los corazones de la gente, en los libros de texto de los terapeutas, en los textos jurídicos y en las sentencias de los jueces de familia.

El matrimonio representa la cuadratura del círculo de la aventura permanente, en él, el amor como romanticismo normalizado no sólo debe facilitar seguridad económica, paternidad, entre otros, sino el autoencontrarse y autoliberarse mutuos.

- *El amor constituye el modelo de sentido para los mundos de la vida individualizados.* Este amor moderno tiene su fundamento en sí mismo, por ende en los individuos que lo viven. En esta autofundamentación reside además una pretensión *totalizadora*: esto es, el rechazo de la autoridad externa. Esta pretensión aboga por la sensibilidad, espontaneidad y sinceridad como fundamento para relacionarse. Para Beck, el amor es tanto una promesa de salvación y ternura, como *un plan de batalla para cruzadas con las armas blancas de la confianza.*

Otra característica que comparten la religión y el amor es la *idea del límite*: el ser humano experimenta por medio de ellos la *existencia de la muerte*:

El amor es un tipo especial entre todas las experiencias límite normales. A diferencia de la enfermedad y la muerte, es algo que deseamos... Su más allá es terrenal, muy terrenal, tiene cuerpo, voz y voluntad propios. En el amor, a diferencia de la religión, rige una frase: existe en vida antes de la muerte (no después) (Los Beck, 2001).

Además de promesas de salvación y paraísos de armonía conyugal, también existe el infierno: el miedo a no ser correspondido, el miedo a no gustar a nadie, el miedo a dar con la persona equivocada, el miedo a sufrir. El mayor terror de la población ante la posibilidad de no lograr unirse es el profundo miedo a la soledad, y la soledad nos margina, nos hace bichos raros, solteros, fracasados en su intento de unirse a alguien.

En un mundo tan competitivo e individualista como el nuestro, en el que los grupos se han empequeñecido y fragmentado en unidades familiares básicas, las personas encuentran en el amor romántico la forma de tener una pequeña red de afecto: la familia. El amor, entonces, no es apenas una vivencia mágica, es igualmente un estilo de vida, una estrategia para enfrentarse al mundo. De dos en dos es más fácil insertarse en grupos de adultos, es más fácil ahorrar, es más fácil criar hijos e hijas, organizarse y sentir un apoyo mutuo de carácter incondicional.

De ahí que cuando se produce el “milagro”, entramos en éxtasis. Sucede cuando conectamos con alguien especial y nos sentimos correspondidos. Este hecho nos transporta a un estado de felicidad extraordinario, colosal, cargado de intensidad. En nuestra sociedad este estado de *felicidad permanente* es el estado ideal en el que la gente querría vivir siempre; por eso el amor adquiere tanta importancia en la actualidad. Porque sirve para evadirnos, para perdernos en ensoñaciones, para alejarnos de la realidad, más gris y dura que los mundos de fantasía.

Los humanos necesitamos dosis de felicidad, de cariño, de utopías cotidianas. El amor es una fuerza colosal pues dispara nuestro afán soñador y utópico; cuando nos enamoramos, nos sentimos capaces de superar miedos y de dejar atrás el pasado, y creemos que bajo los efectos del amor todo es posible, ya que es una fuerza avasalladora y transformadora que *arrasa* con todos los obstáculos.

Es un fenómeno global y muchos piensan que es *magia pura*, puesto que no podemos elegir de quién nos enamoramos, ni tampoco está en nuestras manos la dicha de ser correspondidos, ponemos empeño en olvidar sin conseguirlo, perdemos el tiempo tratando de aminorar su intensidad. Es, desde luego, una emoción superior a nosotros y nosotras, de ahí su carácter sagrado. Por eso no reconocemos la ideología patriarcal que atraviesa al amor romántico; por eso continuamos tan limitados a la hora de darnos placer y cariño, por eso hay tanta gente metida en armarios.

3. El romanticismo patriarcal versus la igualdad de género y la diversidad amorosa

El amor romántico se somete a las normas que los Estados, las iglesias y la economía han dictado para regular nuestra vida afectiva y sexual. La primera restricción es el número de miembros de las uniones amorosas (solamente dos); la segunda, el mito de la heterosexualidad; la tercera, la idea de la fidelidad absoluta como modelo ideal de relación.

Por esta razón, los que aman de manera diferente al modelo patriarcal, sufren. Todas las relaciones que se desvían de la norma son consideradas 'aberraciones': amor en la tercera edad, amores interclasistas, interraciales, amores adúlteros, amores bisexuales y homosexuales, amores sin sexo, sexo sin amores, poliamores.

La desigualdad de género se perpetúa gracias al modelo de pareja heterosexual, con sus dos miembros diferentes pero complementarios, cada uno con sus roles, unidos para compartir la vida y quererse. Este modelo condena la diversidad; las diferencias sirven para discriminar a las personas que no se ajustan al modelo patriarcal. Por eso hay tanta gente que sufre a la hora de amar; sienten miedo a salir del armario, a ser rechazados/as por el amado/a, a expresar públicamente su amor.

Lo terrible de esta condena a la diversidad es que son millones las personas que son torturadas y asesinadas en todo el planeta por su forma de amar y vivir el amor. La gente lleva vidas paralelas, surgen amores virtuales, amores clandestinos, amores colectivos; sin embargo, no se pueden desvelar en un mundo que cree fanáticamente que el amor es tan limitado como el modelo heterosexual que nos han ofrecido durante muchos siglos.

Toda la carga erótica de nuestra sociedad es semiclandestina, sirve para ser disfrutada como producto cultural (como la publicidad o la pornografía) pero no para ser vivida. Y es que la represión sexual característica de la cultura patriarcal va acompañada de la represión sentimental, lo que intensifica la experiencia romántica. El obstáculo ha sido el principal elemento de todas las narraciones amorosas, la dificultad sirve para mitificar todavía más el logro de la unión amorosa. Las historias de amor que van contra la norma están llenas de dolor,

decepciones, miedos, sufrimientos. Vividas en carne propia no son tan bonitas como en las películas, no obstante a los humanos nos encanta el drama y a veces somos adictos a la tragedia.

El amor romántico seguirá siendo, mientras prosigamos viviendo en el capitalismo, una utopía emocional de gente aislada que busca compañía, que cree en la llegada de un nuevo amor, y en *la relación amorosa como vía de salvación a la soledad. Y no solo a la soledad, también a muchos problemas de otra índole, por ejemplo, económica. El príncipe azul rescató a Cenicienta de una vida dura, gris y monótona.* Cuando se encontraron, ella no volvió a trabajar jamás, porque se convirtió en princesa. Y vivieron felices para siempre, nos dicen. Y nos lo creemos. Muchas son las mujeres que desean aún encontrar a su príncipe azul que las mantenga. Lo que nos hace ver que es preciso, entonces, trabajar en la dependencia emocional femenina, que afecta tanto a mujeres *heteros*, como a lesbianas y bisexuales, mujeres transexuales, mujeres de clase alta y de clase baja. Pese a que muchas gozan de independencia económica, todavía continuamos disfrutando de privilegios de género, nos aferramos a nuestros roles, seguimos dependiendo de los hombres pues seguimos necesitando maestros que, como papá o Jesús, nos enseñen, protejan, cuiden, orienten y acompañen.

Las mujeres hemos sido educadas para resultar agradables, bonitas y tener hijos. *Además, para llegar a sentir la misma devoción por Jesús que por el marido. A través de las historias bíblicas y los demás relatos aprendemos a entregarnos plenamente, a desear el amor con un hombre como nuestra principal meta en la vida. Somos educadas por la familia y la cultura para renunciar a nuestro tiempo libre o nuestra felicidad en pos de la felicidad del otro y de los demás miembros de la familia. La mitificación del aguante femenino, su capacidad de sacrificio, se halla muy arraigada aún en la cultura popular; su poder para salirse de sí misma y darlo todo por los demás, su ansia de ser querida y valorada por estas renunciaciones, es glorificada en el imaginario colectivo.*

A imagen y semejanza de la Virgen María, las mujeres hemos de ser receptoras, generosas, dulces, suaves, madres y amantes incondicionales. Cuando no nos sometemos a las normas patriarcales, somos condenadas, como Lilith o Eva, pecadoras que llevaron a la humanidad al desastre. Por tal razón quizás, en la violencia contra las mujeres siempre está la sospecha de que “algo mal habrá hecho”. Puede que haya sacado de quicio a

su marido, que le dé motivos para estar celoso, que no pare de quejarse o de pedir dinero, que le haya hecho enfadar.

La motivación principal, sin embargo, se encuentra en la condición de la mujer como propiedad privada que ha de ser feliz respetando la jerarquía y asumiendo su condición de ser inferior que debe rendir pleitesía al macho endiosado. Cuando una mujer no adopta su rol sumiso, aparece el conflicto y la sociedad se escandaliza. Las *mujeres libres* siempre han sido representadas como monstruos, putas, brujas que con nuestros encantos femeninos pretendemos seducir a los hombres para someterlos. En el lado contrario se ubican las mujeres buenas, generalmente rubias, discretas, obedientes, aceptadoras.

En los relatos románticos los héroes se casan con las mujeres buenas, las malas son nada más para tener romances pasionales con intensas luchas de poder.

4. ¿Es posible desmitificar el amor? ¿Podremos algún día liberarnos de las estructuras amorosas patriarcales?

Me dedico a desmitificar mitos. Me encanta hacer semiología, aplicar un enfoque multidisciplinar, analizar los personajes, las tramas, los lenguajes expresivos, los escenarios, los contenidos y la ideología que subyace a cada producto cultural. Desenmascaro el poder de seducción de los mitos, que nos ofrecen héroes y heroínas, cuentos de amor idealizado que esconde una ideología adaptada perfectamente al capitalismo y las democracias patriarcales.

En mi tesis doctoral traté de poner al descubierto la estructura de un proceso que sentimos como mágico e inexplicable y de entender por qué en cada cultura los relatos varían. *A lo largo y ancho de la Tierra existen muchas formas de quererse y unirse, y los modelos de cada cultura están atravesados de ideologías y condicionamientos religiosos y morales.* Cada cultura posee sus modelos idealizados, sus formas de organizarse, sus prohibiciones, costumbres, ritos, tabúes, prejuicios, normas, que son transmitidas de generación en generación vía los cuentos y las canciones.

En más de una conferencia me han preguntado *si creo que es posible cambiar los modelos de amor haciendo un trabajo*

de desmitificación. Mi respuesta es que sí, porque las culturas están vivas y se transforman. No obstante, los cambios sociales son lentos cuando no son revolucionarios, y tendría que pasar mucho tiempo para que cambien las estructuras amorosas y afectivas pues el patriarcado todavía no ha salido de las camas, ni de la cultura, ni de las religiones, ni de la Ciencia.

Han sido muchos siglos y milenios en los que hemos estado amándonos bajo la lógica represiva de la moral antierótica, bajo la idea de los opuestos complementarios, y bajo la lógica del amo y del esclavo, por eso nos relacionamos en estructuras de dominación y sumisión. No sólo entre hombres y mujeres, también ocurre con las parejas homosexuales, que a menudo asumen la misma división de roles para relacionarse.

El modelo canónico de relación amorosa es una pareja de apenas dos miembros, regida por el régimen de la heterosexualidad. Pareja adulta, joven, bella, seducida por el mito de la monogamia y la media naranja, y con deseos de reproducirse, de acuerdo con las expectativas sociales.

La pareja heterosexual es la base fundamental de la sociedad. Con sus hijos e hijas formarán un núcleo social y afectivo en el que pronto aprenderán las normas del grupo y a moverse en la sociedad a la que pertenecen. En familia y en comunidad, aprenderán qué es lo correcto y lo incorrecto, lo *normal* y lo *anormal*, y entrarán pronto en el círculo de la producción y el consumo.

El amor romántico de nuestras sociedades encaja a la perfección con el capitalismo, sin embargo no nos damos cuenta porque nos seducen con un modelo amoroso bellamente engalanado. La mayor parte de las películas, series de televisión, novelas, cuentos, revistas, poseen tramas de amor romántico idealizado, personajes hermosos, tramas difíciles y finales felices.

Este proceso de mitificación comenzó antes de la Antigüedad griega, de modo que hemos adoptado muchos de sus mitos y creencias. La exaltación del amor se reprodujo en el Renacimiento, el siglo XVIII y el romanticismo del XIX; la explosión definitiva se produjo en el siglo XX, gracias al espectacular desarrollo de las comunicaciones de masas. El cine de Hollywood llegó a todo el planeta contándonos desgarradoras historias de amor con final feliz; hoy, el romanticismo se ha globalizado y es una utopía colectiva.

Los procesos de mitificación y la creación de ídolos es una constante humana desde el inicio de los tiempos. Hoy los

héroes son los hombres de fútbol o las estrellas del cine, pero conservan su poder de seducción como los antiguos Apolo y Venus. Tienen historias de amor entre ellos, como los Beckham y el matrimonio Jolie-Pitt, y nos transmiten una imagen de éxito, de gente perfecta, trabajadora, con suerte, famosos, solidarios, inteligentes y sumidos en un matrimonio feliz y duradero. A la gente le gusta saber de sus vidas, porque así se evaden de la suya y viajan a otros mundos poniéndose en la piel de sus personajes favoritos, imaginando cómo sería tener otra vida más bonita.

Aunque sabemos que los medios nos presentan a los ídolos mitificados, embellecidos al extremo, no podemos dejar de admirar las vidas perfectas de los demás, y tampoco de imaginar situaciones mejores a las que vivimos en el día a día. Por miedo de los mitos, los humanos trascendemos la realidad, vamos más allá del aquí y el ahora. Nuestra capacidad de simbolización nos permite viajar al pasado mediante los recuerdos y al futuro con la imaginación, vivir ensoñaciones en mundos fantásticos, imaginar otros mundos y hallar, mediante la fe y la espiritualidad, respuestas a preguntas que probablemente no logremos resolver jamás.

Únicamente con un cambio social y cultural podremos despojar al romanticismo de su patriarcalidad. Si la cultura de masas se abre a la diversidad amorosa y sexual, si nos cuentan cuentos que no estén plagados de estereotipos de género y mitos patriarcales, es posible que con el tiempo consigamos liberarnos de la homofobia, la transfobia, las etiquetas de género, o lograr al menos que no sean un factor de discriminación. Es posible que el amor sea representado desde el compañerismo de los amantes, no desde la subordinación femenina tradicional, y que consigamos educar a las poblaciones para que aprendan no solamente a conocer su sexualidad, sino también a gestionar sus emociones. En las nuevas películas, obras de teatro, canciones pop, reportajes de revistas o novelas digitales, podríamos empezar a eliminar los prejuicios que atentan contra la diversidad e imponen la tiranía del romanticismo patriarcal.

En esos cambios culturales sería fundamental poder representar amores no sujetos a la necesidad y dependencia. Amores, entonces, libres, amores igualitarios, amores despojados del miedo, las jerarquías y el egoísmo, amores felices sin tormentos.

Si bien este cambio es esencial, aunque constituye un proceso de años y años, creo que a nivel mitológico y religioso el amor seguirá siendo una religión posmoderna, colectiva y mágica. Creo

que seguirá siendo sagrado porque si algo distingue a los seres humanos es nuestra capacidad para idealizar, soñar mundos mejores, imaginar la realidad más bonita. El amor seguirá siendo el pilar fundamental de las religiones, que tendrán que abrirse a la complejidad y riqueza de la diversidad sexual y amorosa, y que podría, además, transformar ese individualismo feroz en redes de afecto y ayuda mutua.

Si ponemos el amor en común, si lo liberamos de sus promesas frustrantes, si lo expandimos más allá de la pareja, si logramos deconstruir el concepto tradicional que opone amor y sexo, insertar otras perspectivas ideológicas, podremos contarnos otros relatos donde el cuerpo sea generador de placer en lugar de sufrimiento.

Hay que convertir el amor en un lugar de encuentro y disfrute, donde quepa todo el mundo sin establecer jerarquías de afecto y separaciones entre alma y cuerpo. Pues como decía Fromm, el mundo no podría sobrevivir un solo día sin amor. Necesitamos que el amor sea el eje de nuestras vidas, sin embargo hemos de liberarlo de su carga patriarcal, homofóbica, exclusivista. Igualmente, deberíamos desmitificarlo para vivirlo con más alegría, lo que resulta difícil por su dimensión religiosa: a través del amor muchos llegan a la comunión con la vida, la existencia, la divinidad, la grandeza del Universo. Platón afirmó que el amor es el camino hacia el conocimiento. Sólo amando percibimos, sentimos, pensamos, alcanzamos la perfección. Por eso el amor ha de ser colectivo, no centrado en una sola persona.

“Amarnos los unos a los otros” es querer a los vecinos y las vecinas, los compañeros y compañeras de trabajo, los familiares, los conocidos, la ciudad o el pueblo entero. Es crear redes de afecto, solidaridad y ayuda mutua para poder sobrevivir en un mundo tan cruel. Esas redes nos permitirían sentir más y abrir el amor a la vecindad, a la gente del pueblo, del barrio, a los compañeros de trabajo.

Queriéndonos los unos a los otros podríamos acabar con el machismo, la misoginia, el racismo y la xenofobia, la lesbofobia, la transfobia y la homofobia. Podríamos superar las etiquetas y los miedos que nos separan, y luchar unidos por nuestros derechos humanos, nuestro bienestar, nuestras condiciones laborales, nuestra calidad de vida. Organizarnos, en fin, para juntarnos todos los habitantes del planeta y poder sentirnos humanos, querernos tal y como somos, y hacer frente unidos a los abusos de los poderosos.

Esta idea de expandir el amor no interesa al poder, por eso a Jesús se lo consideró peligroso, por eso Gandhi fue encarcelado y torturado. La filosofía del amor como base para el cambio social no es promovida en nuestras sociedades, ya que es totalmente dañino para las jerarquías. *Cuando nos queremos unas a otras sin discriminarnos por cuestiones de etnia, raza, idioma, religión o clase social, convertimos al amor en el poder de la gente: nos situamos todos en el mismo nivel, por relaciones de empatía y simpatía mutuas.* El poder necesita mantenerse, por ello no le interesa la creación de redes de solidaridad y afecto masivo. Para el orden socioeconómico es preferible que la gente vaya a lo suyo, que impere la filosofía del sálvese quien pueda. El orden precisa que desconfiemos del inmigrante que habla en otro idioma, del vecino que nos puede robar, de la prostituta que nos quiere pervertir, de los pobres que nos pueden invadir.

Necesita, asimismo, que nos ajustemos a las reglas de la heterosexualidad reproductiva, que las *desviaciones* o la promiscuidad se practiquen en silencio, que se disfrute del otro como una propiedad privada, que no se destapen los engaños de la doble moral sexual y la monogamia.

5. El futuro es queer

Creo que el futuro es queer y que su propuesta teórica y política de transgenerizar la realidad, ir más allá del género, puede salvarnos tanto de las jerarquías de género, como de otro tipo de categorías que, más que unirnos, nos desunen.

En el camino hacia una sociedad más igualitaria, diversa, pacífica y amable habrá que derribar todos los supuestos patriarcales que refuerzan las categorías de género y la división del mundo en dos polos opuestos. Para ello tendremos que continuar analizando los mitos de nuestra cultura patriarcal y se requerirá deconstruir los estereotipos, destripar la clave de los roles, cuestionar las ideas y los hechos dados por supuestos y explicar la manera en que los condicionamientos patriarcales influyen en nuestra identidad, nuestra sexualidad, erotismo, emociones y sentimientos.

En lugar de buscar nuevas formas de clasificación, lo que tenemos que conseguir es deshacernos de las etiquetas y buscar en la indefinición las posibilidades que se nos ofrecen cuando salimos del mundo bicolor pensado en dos dimensiones. En el

área de la sexualidad ocurre lo mismo: es hora de superar la genitalidad, de dejar de rendir culto al falo, de exigir eyaculaciones completas y orgasmos contabilizados... es hora de explorar el cuerpo, de ampliar el erotismo y expandirlo por toda la piel.

Asumir que lo personal es político es reivindicar la experimentación con nuestros cuerpos e identidades; es dar paso al poder del deseo, de la imaginación y del juego, necesarios para alcanzar una sociedad más justa, libre e igualitaria. Las identidades y los cuerpos han de poder ser explorados fuera de las cadenas del mundo bidimensional que contempla la realidad en blanco y negro.

Atreverse a superar las categorías ontológicas que nos definen y otorgan un papel concreto en la sociedad, supone poder reinventarse las veces que un@ quiera y ampliar el horizonte mental para abarcar el mundo sin prejuicios ni miedos, de una modo mucho más enriquecedor y complejo que hasta ahora.

Si lo conseguiremos o si el patriarcado seguirá inscrito en nuestros cuerpos, manejando nuestras emociones y deseos, coleteando unos siglos más, es algo que no sabemos; pero tenemos que ponernos ya a la tarea para dejar atrás el pasado y dar paso a lo nuevo, a través del afán revolucionario y la alegría de vivir.

Lo que propongo es liberar al amor de su opresión y convertirlo en motor de lucha para el desarrollo equitativo de las comunidades. Amar es siempre poner en común, solamente así podremos echar abajo las barreras de género, raza, etnia, religión, idioma, belleza.

Querernos de verdad significaría poder organizarnos, luchar juntos por nuestros derechos, crear alternativas colectivamente y comprobar si otro mundo es posible. Otro mundo donde no haya violencia, ni desigualdades económicas, ni guerras, ni feminicidios. Donde la gente se una para quererse bien y disfrutar, un mundo más amable, amoroso, bonito. Más diverso, en suma.

Por ello es necesario seguir luchando por la igualdad, derribar estereotipos, destrozar los modelos tradicionales, subvertir los roles, inventarnos otros cuentos y aprender a querernos más allá de las etiquetas.

Bibliografía

Libros

Armstrong, Karen (2005). *Breve historia del mito*. Barcelona, Salamandra.

- Asimov, Isaac (1974). *Las palabras y los mitos*. Barcelona, Laia.
- Augé, M. (1998). *La guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción*. Barcelona, Gedisa.
- Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth [1995] (2001). *El normal caos del amor. Las nuevas formas de relación amorosa*. Barcelona, Paidós.
- Barthes, Roland [1957] (1980). *Mitologías*. Madrid, Siglo XXI.
- Barthes, Roland [1977] (1982). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Madrid, Siglo XXI.
- Campbell, Joseph (1964). *Las máscaras de Dios: mitología occidental*. Madrid, Alianza Editorial.
- Comte, Fernand (1992). *Las grandes figuras mitológicas*. Madrid, Ediciones del Prado.
- Comte, Fernand (1995). *Las grandes figuras de la Biblia*. Madrid, Alianza Editorial.
- Fisher, Helen (2007). *Historia natural del amor: monogamia, divorcio y adulterio*. Barcelona, Anagrama.
- Fromm, Erich (1947). *El miedo a la libertad*. Paidós.
- Fromm, Erich: *El arte de amar*. Paidós, Barcelona, 1959.
- Herrera Gómez, Coral (2011). *La construcción sociocultural del amor romántico*. Madrid, Editorial Fundamentos.
- Herrera Gómez, Coral (2011). *Más allá de las etiquetas. Feminismos, masculinidades, queer*. Pamplona, Editorial Txalaparta.
- Martín Casares, Aurelia (2006). *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid, Cátedra, Feminismos.
- Ortega y Gasset, José (1941). *Estudios sobre el amor*. Navarra, Alianza Editorial, Biblioteca General Salvat.
- Paz, Octavio (1993). *La llama doble. Amor y erotismo*. Barcelona, Seix Barral.

Revistas

- Morin, Edgar (1998). "Complejo de amor", en: *Gazeta de Antropología* (París, CNRS) No. 14 (<http://www.ugr.es/~pwlac/>).
- Vallejo Gómez, Nelson. "Entrevista en París con Edgar Morin. El pensamiento complejo contra el pensamiento único", en: <http://www.segciencias.com.ar/pensamiento.htm>

Páginas webs o blogs

- <http://sinapologia.blogspot.com>
- <http://diversidadcristiana.blogspot.com>
- <http://www.teologiacritica.com.ar/>
- <http://homoprotestantes.blogspot.com>
- <http://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com>

<http://nacionlesbiana.blogspot.com/2010/11/arabes-queer.html>

http://es.wikipedia.org/wiki/Marcella_Althaus-Reid

<http://www.ciudademujeres.com/articulos/Dios-en-la-teologia-feminista>

<http://www.fundotrasovejas.org.ar/articulos/TeologiasGayQueer.pdf>

<http://www.cristianosgays.com/2012/06/22/teologia-queer-salvacion-cristiana-desde-una-propuesta-indecete/>

Religión y aborto: disputas de jóvenes masculinos

*José Vaz Magalhães Néto**

1. Introducción

Los estudios *queer* cada vez más abordan cuestiones tocantes a las diferencias identitarias, cuyas reconfiguraciones en la posmodernidad proporcionan nuevas posibilidades de construcción de las relaciones humanas en una perspectiva de equidad, abarcando la amplia diversidad de las identidades sexuales y de género. *Queerizar* las distintas instancias sociales, dentro de ellas la academia, es condición para que el carácter transgresor que subyace a ese campo sea de hecho un agente de transformación social. Percibir lo *queer* en los discursos, inclusive en aquellos considerados reproductores de un ordenamiento heteronormativo, puede originar estrategias contradiscursivas que auxilien en proyectos emancipatorios de grupos sociales históricamente despojados de sus derechos sociales materiales y subjetivos.

* Universidade Federal da Paraíba, Brasil: vazneto@gmail.com. Otra versión de este artículo fue presentada en el XI Congreso Luso-Afro-Brasileño de Ciencias Sociales, celebrado en agosto de 2011 en la ciudad brasileña de Salvador.

En este artículo analizo las prácticas discursivas referentes al aborto hechas por estudiantes masculinos de la enseñanza media nocturna de un municipio de la región metropolitana de Vitória, considerando que las prácticas discursivas se constituyen en las y por las prácticas sociales, al mismo tiempo que las producen. Con este estudio se pretende contribuir modestamente a la comprensión de las prácticas sociales de ese estrato social específico y a los estudios sobre masculinidades en general.

Varios estudios apuntan que si la mujer vive en un país donde el aborto no es un crimen o si puede asumir los costos médicos, aun en rebeldía contra la ley, suele salir del abortamiento sin grandes secuelas; al contrario, si aborta en condiciones precarias y sin amparo legal, el fin de la historia puede convertirse en una tragedia (Bruno, 2006). A pesar de esos datos preocupantes, todavía impera la opción por el silencio y la negación de que año con año crece el número de mujeres que practican el aborto en Brasil (Cavasim y Arruda, 1999). Al investigar ese tema junto a diferentes segmentos sociales, por lo general se tropieza con tabúes y opiniones conservadoras que poco difieren de la posición de generaciones pasadas, como también lo atestiguan las autoras arriba citadas. Además, ni aun en la cristiandad, sistema religioso predominante en América Latina y el Caribe, se encuentra una opinión consensual en torno al tema (Candotti, 2006).

En la mayoría de los grupos sociales el aborto es definido como un crimen, un pecado o una alternativa extrema a un embarazo no deseado, conforme consignan Verardo (1987 y Manriquez y Le-Bert (1994). Esa percepción del aborto como crimen y/o pecado es relatada en la literatura especializada sobre sexualidades juveniles (Guzmán et al., 2001; Castro et al., 2004), no obstante la escasez de estudios que incluyan datos relativos específicamente a la percepción masculina (Aquino et al., 2006). La responsabilidad del hombre en la situación de abortamiento es reconocida, sin embargo, cabe a la mujer tomar todas las precauciones para evitarla y cargar prácticamente sola con las consecuencias (Carvalho, Pirota y Schor, 2001; Trindade y Menandro, 2002).

Los estudios referentes a la categoría *masculinidad* aumentaron de manera significativa a partir de la década de los noventa del siglo pasado. Un dato interesante es que, si antes los estudios acerca de las identidades de género y sexuales eran realizados sobre todo por mujeres, últimamente investigadores del sexo masculino se han adentrado con mayor énfasis en ese campo

de investigación. En Brasil (Lins, 1998; Lopes, 2002; Gastaldo, 2005; Vicente y Souza, 2006) y en el exterior (Connel, 1995; Bourdieu, 1999; Almeida, 2000; Olavarría, 2004), para citar algunos.

En ese movimiento inicial de los estudiosos se observa una tendencia: la de volcar su mirada hacia los hombres de los estratos sociales urbanos de clase media. Los estudios sobre la identidad masculina en las capas populares todavía son poco significativos en las investigaciones de género. Esa tendencia nos puede llevar a inferir, equivocadamente, que las transformaciones por las cuales pasan los hombres de clase media urbana en la ruta de los cambios de los papeles sociales de género en la actualidad, sean ampliables a los hombres de todas las categorías socioeconómicas.

Las transformaciones sociales ocurridas en las últimas décadas habrían hecho emerger una nueva identidad masculina (Badinter, 1993), que abdica de los rasgos identificatorios hegemónicos (blanco, heterosexual, cristiano) en favor de una identificación con atributos históricamente definidos como femeninos, verbigracia la sensibilidad y la pasividad.

Estudios más recientes, como los de Rodrigues (2003) y Tílio (2003), apuntan en otra dirección. Para Rodrigues la existencia de ese *nuevo hombre* se restringe a ciertos grupos sociales, y cita las investigaciones de Lopes (2002) y Connel (1995) que confirman la preponderancia de la figura masculina patriarcal en las esferas pública y privada. En su investigación, Tílio (2003) concluye que la aparición de ese nuevo hombre, planteada en estudios como los de Nolasco (1993, 2001) y Badinter (1993), es cuestionable, posición igualmente compartida por Vicente y Souza (2006).

Connel (2003) recuerda que la masculinidad hegemónica no corresponde a un carácter fijo situado siempre del mismo modo en un mismo lugar. Esa posición hegemónica es un constante objeto de disputa en cualquier tiempo, en la cual sobresale una forma de masculinidad en detrimento de otras. De cualquier manera, constituye siempre una práctica discursiva que legitima una posición dominante de los hombres y una subordinación de las mujeres y de aquellos a ellas identificados.

De acuerdo con Amâncio (2004), la masculinidad hegemónica se caracteriza por contradicciones y se halla a merced de frecuentes crisis. Considera que una sociedad donde hombres y mujeres puedan vivir libremente en la diversidad, exige romper con ese modelo de masculinidad prevaleciente. Ya Alsina y

Castanyer (2000) conjeturaron sobre la amplia perspectiva que se abre a partir de la comprensión de que, si la masculinidad se construye, también puede transformarse.

En su artículo referente a la construcción de lo masculino, Welzer-Lang (2001) alude a las nuevas posibilidades identitarias de la masculinidad propuestas con base en modelos de hombre no armonizados con la hegemonía heterosexual, a ejemplo de lo que sugiere el movimiento defendido por la teoría *queer*. Los activistas de este movimiento (gays, lesbianas, transgéneros, bisexuales, simpatizantes, etc.) critican el binarismo masculino/femenino y el predominio de la heterosexualidad como norma, y proponen como alternativa la descategorización de las identidades de género y/o sexuales. No se trata de abdicar del concepto de identidad, sino de reformularlo, comprendiendo que cualquier política de afirmación identitaria trae en sí una política de exclusión (Gamson, 2002). De ahí surge como alternativa la ampliación del construto de identidad, más allá de las luchas emancipatorias aisladas de los varios grupos que forman la sociedad. Se reivindica aquí una política posidentitaria contraria a cualesquiera binarismos que excluyan las diferencias. Identidades sexuales y de género no son dadas por la naturaleza, son construidas, son políticas.

Como recuerda Levy (2004: 203) siguiendo el pensamiento de Judith Butler (2004): la comprensión del sexo como político es parte necesaria de los movimientos sociales “contra binarismos y jerarquizaciones expresadas en los espacios públicos y privados, sedimentadas y legitimadas por un discurso en masculino”. El campo de la religiosidad de igual modo ha sido atravesado por el mirar *queer*, lo que si bien ha proporcionado avances en las discusiones teológicas, principalmente ha contribuido en las políticas de participación de sujetos fuera de los patrones heteronormativos en las comunidades religiosas. Teólog@s y cientistas de las religiones han acometido el tema de la diversidad sexual en la interfase con el fenómeno religioso con una nueva óptica, a ejemplo de Stuart (2005), Althaus-Reid (2005) y Muskopf (2012).

Actualmente es más sensato pensar que hay una gama de posibilidades identificatorias masculinas. Aunque la masculinidad hegemónica es predominante, se vislumbran cuestionamientos y nuevos posicionamientos del hombre delante de las más diversas situaciones de lo cotidiano social. No existe un carácter pétreo de la identidad masculina; como al fin de cuentas

en cualquier identidad, social o psicológica, está definida como aquella que califica el yo individual. Todas las identidades son construidas en la interacción social, reformulándose en las transformaciones de la realidad y estableciendo nuevas perspectivas de identificación. Las distintas masculinidades se confrontan en la dinámica social, lo que posibilita intercambios que interferirán en la comprensión y los relacionamientos de los hombres entre sí, y de éstos con las mujeres.

En este punto pretendo clarificar el objetivo de esta investigación. Demarco como objeto los discursos masculinos acerca del aborto en las capas populares, extraídos de las interacciones discursivas de alumnos de la enseñanza media pública de un municipio localizado en el anillo metropolitano de Vitória.

Entre las varias corrientes de análisis del discurso utilizadas en la psicología social (análisis conversacional, repertorios interpretativos, sociolingüística, entre otras), en esta investigación adopto la vertiente denominada análisis crítico del discurso (ACD). Discurso aquí entendido como una práctica social constituyente y reguladora, de acuerdo con la definición de Íñiguez y Antaki (1994: 63): "...un conjunto de prácticas lingüísticas que mantienen y promueven ciertas relaciones sociales" (traducción nuestra).

Partiendo de la comprensión del discurso como agente reproductor y transformador de la estructura social, el ACD abandona cualquier postura que se diga neutra, pues reconoce la marca ideológica existente en las prácticas sociales discursivas y la toma como uno de sus objetos. Al sustentar que el análisis del discurso tiene que combinarse con una crítica social, el ACD asume como una de sus metas la desmitificación de los discursos revelando las ideologías en ellos incrustadas (Van Dijk, 1999).

Como estrategia metodológica me aproximé al objeto de la investigación por el análisis de las verbalizaciones de los sujetos, en una tentativa de delinear las construcciones semánticas sobre la temática del aborto. Para ello adopté como técnica de indagación la realización de entrevistas grupales. Según Íñiguez et al. (2002: 441), este método de entrevistas se caracteriza como "...una situación de cuestionamiento desarrollada en un contexto de dinámica grupal que pretende asemejarse a una conversación cotidiana". Desde la dinámica grupal establecida se promueve la emergencia de procesos de construcción colectiva, sirviéndose de estrategias de confrontación, oposición y divergencia (Íñiguez, 2002).

Las entrevistas fueron hechas con una muestra de alumnos de tres escuelas de la enseñanza media nocturna, localizadas en tres barrios del municipio investigado. Dos de ellos presentan características propias de arrabales de los centros metropolitanos brasileños: alta densidad demográfica, problemas de infraestructura (salud, educación, saneamiento básico), índices elevados de criminalidad y gran concentración de iglesias evangélicas (Jacob et al., 2003). El tercer barrio, situado a mayor distancia del entorno de Vitória, muestra características más próximas a las de las ciudades interioranas con fuerte penetración de la fe católica.

El predominio de iglesias evangélicas ¹ misioneras y pentecostales en los anillos que circundan las sedes metropolitanas del país se confirma en la Gran Vitória, donde la mayor parte de esas congregaciones se concentra en los municipios de Vila Velha, Serra, Cariacica y Viana (Jacob et al., 2003). Con todo, según estos autores, esos territorios de predominio evangélico en las periferias inmediatas (o primeras coronas) de las sedes metropolitanas son “espacios caracterizados por el acentuado número de jóvenes de población de color no blanca y por una tasa de masculinidad más elevada que la media brasileña” (2003: 215).

Los datos de la investigación reúnen tres entrevistas grupales, siendo cada grupo compuesto por cuatro entrevistados del sexo masculino más el entrevistador y un auxiliar de investigación (también del sexo masculino). El criterio de inclusión fue que los alumnos llenasen las siguientes características: un homosexual que asumiese públicamente esa identidad, un heterosexual con fama de conquistador, un religioso con posiciones fundamentalistas y un alumno que se declarase no religioso.

El guión de las entrevistas grupales fue elaborado, al principio, con trece frases o temas generadores. Para el alcance propuesto en esta comunicación presentaré los discursos producidos a partir de la aserción generadora “aborto es...”.

Entre los datos obtenidos mediante un cuestionario aplicado a 231 alumnos masculinos de la enseñanza media nocturna de las tres escuelas investigadas, destaco los expuestos seguidamente por considerarlos importantes para perfilar el segmento social característico de los doce participantes de las entrevistas grupales.

¹ Usamos la clasificación de las agremiaciones religiosas propuesta por Jacob et al. 2003.

El 80% de los alumnos que respondieron pertenecían a la faja etaria entre 16 y 25 años y la mayoría cursaba la primera serie de la enseñanza media; 73% de esos estudiantes eran naturales de algún municipio de la Gran Vitória (Vitória, Vila Velha, Cariacica, Serra, Guarapari, Viana y Fundão); 65% ejercían alguna actividad remunerada, aunque la renta familiar de la mayoría no superase tres salarios mínimos; 90% de los alumnos de las tres escuelas afirmaron ser solteros y la mayoría de ellos respondió haber iniciado la vida sexual antes de completar 18 años. Con relación a la religiosidad, la suma de los que se declararon evangélicos (37,7%) y de los que afirmaron no tener religión (12,1%), sobrepasó la de los estudiantes católicos (48,9%).

Califiqué los discursos de las entrevistas conforme las cuatro identidades sociales que tipifican a los participantes, a saber: 1) Discurso homosexual (DH); 2) Discurso heterosexual (DHT); 3) Discurso religioso (DR); y 4) Discurso no religioso (DNR).

2. Discusión

El análisis consistió en verificar cómo la categoría “discurso sobre el aborto” (extraída del guión) se situó en los discursos anteriormente clasificados. Para este artículo sintetice los cuatro discursos correlacionados con el tema aborto en el cuadro que sigue, presentando su respectivo análisis enseguida.

Obsérvese en el cuadro que la cuestión del aborto es casi tratada con unanimidad por los estudiantes. En los cuatro discursos el vocablo *crimen* aparece con pocas variaciones en cuanto al sentido. En el discurso homosexual se imputa negligencia a la mujer embarazada. Nótese que en esos casos es casi siempre un atributo femenino. Aun siendo proferido en el DH, se sabe que socialmente tal asunción es proferida incluso por las mujeres.

En el DHT surgió un típico reposicionamiento discursivo cuando uno de los sujetos identificados con ese discurso se vio confrontado con el dilema de la gravidez de riesgo para la mujer. Al principio se posicionó contra la ley brasileña que permite el aborto en ese caso ², no obstante, si hipotéticamente el hecho ocurriese con una pariente suya, concordaría con la ley.

² La legislación brasileña también permite el aborto en los casos de embarazo consecuencia de estupro y existe jurisdicción en algunos casos de malformación fetal y enfermedades congénitas diagnosticadas precozmente en el feto.

Discursos sobre el aborto

	Discurso homosexual	Discurso heterosexual	Discurso religioso	Discurso no religioso
Aborto	Posición ambigua con tendencia a aceptar; crimen; la mujer decide se será dentro de la ley; errado; castigo injusto para el hecho; crimen cuando la mujer embarazada por negligencia.	Aceptable en términos de la ley; pecado; contra la ley pero optaría por salvar a la madre/esposa; crimen; una cosa horrible.	Crimen; aceptable en términos de la ley; pecado; la ley está errada; irresponsabilidad; asesinato; no tiene perdón.	Crimen; aceptable en términos de la ley; la ley está errada en el caso de estupro; depende en caso de riesgo para la madre.

Donde cabría esperar un posicionamiento más flexible en relación al aborto, dado el supuesto juzgamiento libre de presiones religiosas, como es el caso del DNR, se encontró uno de los posicionamientos más fuertemente contrarios a la descriminalización de la práctica abortiva.

La descriminalización del aborto es todavía tabú en la sociedad brasileña, aunque, en los últimos años, esa discusión trascendió los medios académicos y alcanzó otros sectores sociales originando debates marcados por posiciones apasionadas, tanto de aquellos que defienden el derecho de escogencia de las mujeres cuanto de aquellos contrarios, estos últimos recurriendo a argumentos morales y religiosos o a tesis legales de salvaguarda de la vida fetal.

Lo que la criminalización del aborto encubre son los millares de mujeres pobres que pierden la vida o quedan con graves secuelas de abortos efectuados en condiciones impropias. La fuerza del discurso social conservador alienta incluso el rechazo de los profesionales de la salud pública a atender a las mujeres autorizadas a hacerse el aborto legal. No es difícil asociar la posición casi unánime de los discursos masculinos contrarios a la legalización del aborto con el hecho de que las leyes son, en su mayoría, elaboradas por hombres, que son igualmente casi unísonos al imputar a las mujeres la responsabilidad exclusiva por la evitación del embarazo.

No será posible presentar dentro de los límites de este artículo extractos transcritos de las conversaciones en los grupos, únicamente el análisis de las prácticas discursivas acerca del aborto en uno de ellos será expuesta a continuación. Todos los nombres que siguen son ficticios, para preservar las identidades de los participantes: Iron, adulto, evangélico (religioso); Rodrigo, adulto, sin religión (no religioso); Roberto, adulto, católico (homosexual); Matrix, adulto, evangélico (heterosexual).

El tema aborto suele suscitar discusiones acaloradas y eso queda claro en las intervenciones de los entrevistados. Aun cuando, de entrada, todos los participantes condenaran el aborto, bien como crimen, bien como pecado, a medida que la discusión en el grupo avanzó, varios reposicionamientos se fueron configurando.

Para el participante *heterosexual*, la ley de Dios debe siempre prevalecer sobre la de los hombres. Él utiliza adornos retóricos para reforzar su estrategia de convencimiento. Confrontado con el dilema acerca de la decisión sobre una situación de aborto

legal, su posicionamiento primero es mantenerse contrario al aborto, sin embargo, después lo defiende cuando hay riesgo de vida de la madre.

Cuando Matrix e Iron intentan dejar claras las posiciones de sus iglesias, ocurre una disputa por la apropiación del discurso religioso entre ambos. A pesar de que, en teoría, las iglesias evangélicas de misión, como la de Iron, diseminaron un discurso más conservador, es política de las agremiaciones pentecostales adiestrar a sus fieles como diseminadores de una semántica doctrinaria. Por eso se verifica que, en cada intervención, el integrante pentecostal intentó justificar sus argumentos a la luz de la *Palabra*.

La influencia del discurso religioso y su consecuente imposición por Matrix e Iron, tuvieron el poder de presionar al participante *no religioso*, al punto de que éste hizo varias referencias a Dios y mostró una de las posiciones más radicales contrarias al aborto, aun en los casos autorizados por la ley. Ahora bien, el *homosexual* flexibilizó su opinión desfavorable al aborto a medida que la discusión avanzó y fue el único en defender, al menos en el caso de estupro, que la decisión fuese de la mujer.

Cuando se puso en discusión el problema de los niños anencefálicos, el participante *homosexual* se posicionó sin dudarle a favor del aborto y, sorprendentemente, ésa misma fue la posición del sujeto *religioso* pese a que éste, al principio, condenaba todas las formas de aborto. El heterosexual, que primero se mantuvo en contra, volvió atrás en su posición, sobre todo al sentirse respaldado por las palabras del otro evangélico (Iron).

Acompañando la evolución de la conversación en este extracto, Matrix primero expuso dos posiciones identitarias (evangélico y estudiante de biología) para justificarse contrario al aborto. Progresivamente, para apoyar sus argumentos prevaleció su identidad religiosa, descalificando a las personas *laicas* que no conocen las leyes de Dios y, por eso, siguen normas inferiores (las leyes humanas). Cuando se expuso la cuestión del aborto legal y se planteó el dilema de la decisión de abortar o no en una situación más personal, Matrix osciló entre concordar y rebatir la ley. Con todo, acabó posicionándose favorable al aborto. Al escuchar la posición del *religioso* (Iron), contraria al aborto aun frente al dilema presentado, Matrix se apresuró a justificar su cambio de opinión en una tensión que se estableció entre los dos evangélicos, tensión que solo disminuyó cuando ambos se reconciliaron concordando con el aborto en el caso de la anencefalia.

Desde el inicio de la entrevista, el participante *no religioso* se intimidó delante de la ostensiva predicación religiosa de los dos evangélicos y en varios momentos intentó esquivar omitir sus opiniones. Cuando se propuso el tema del aborto, ya estaba bastante indeciso en pronunciarse, pareciendo a veces confuso, de modo que no consiguió expresar con claridad su opinión. Pese a ello, se mostró bastante rígido en cuanto a la cuestión planteada. Aun refiriendo a Dios en sus participaciones, centró sus críticas en los médicos que practican abortos, acusándolos de explotadores de los pobres. Al posicionarse respecto a la anencefalia, relacionó el aborto en esos casos al comercio ilegal de órganos. Sin embargo, fue el único que mencionó la responsabilidad masculina, o la falta de ella, en las situaciones que llevan a las mujeres a abortar.

Igualmente intimidado por los discursos religiosos, el participante *homosexual* expuso sus opiniones de manera concisa, como queriendo evitar la polémica. Además porque las sonrisas y miradas de desaprobación a su figura, en particular provenientes del participante *heterosexual*, lo constreñían visiblemente. Al opinar acerca del aborto, primero lo condenó, después flexibilizó su posición en los casos autorizados por la ley. Ya al final de la discusión se pronunció a favor del aborto en los casos de anencefalia, aunque enfatizó que era favorable solo en esa situación.

Resalto en este análisis discursivo la forma explícita en que el participante *religioso* demostró la vulnerabilidad a la presión social que los fieles de su agremiación religiosa experimentarían en el caso de posicionarse favorablemente en casos de aborto por estupro o riesgo de vida para la madre. Sus palabras revelaron cuánto se demanda la coherencia con sus discursos religiosos a sus prosélitos con el fin de impedir transgresiones a sus dogmas, exigencia hecha asimismo por la sociedad en general cuando quiere verificar la fidelidad de los religiosos a los principios doctrinarios que profesan.

3. Consideraciones finales

Delimité como objeto de esta investigación, las construcciones discursivas referentes al aborto en un estrato social característico de las periferias urbanas brasileñas. Los sujetos fueron estudiantes masculinos pobres, residentes en un muni-

cipio del anillo metropolitano de Vitória, cuyas experiencias de subjetivación son desvalorizadas y sometidas a coerción discursiva por parte de las élites sociales dominantes.

En las conversaciones de los grupos, a pesar de que la masculinidad hegemónica predominó en la discusión de todos los temas sugeridos, surgieron de modo incipiente prácticas discursivas que indican posiciones de resistencia al discurso masculino hegemónico. Los sujetos demostraron cuánto son constreñidos por el discurso social dominante, toda vez que en la mayor parte de las conversaciones se mantuvieron alineados a las construcciones ideológicas que sustentan la primacía del poder masculino en la sociedad.

Patrones heteronormativos relativos a temas como discriminación del aborto y normas religiosas (cristianas) de conducta social, fueron reproducidos en los grupos. Con todo, la investigación mostró que la fuerza coercitiva de las instituciones, en particular de las educacionales y religiosas, encuentran oposición en las prácticas discursivas de los sujetos que se reflejan en sus demás prácticas sociales, abriendo múltiples posibilidades de empoderamiento de ese grupo, que potencian cambios en la estructura social de la cual hacen parte. A través de las ambigüedades y contradicciones discursivas de los sujetos y sus reposicionamientos identitarios, en el contexto de sus religiosidades y sexualidades evidenciadas en las entrevistas, se vislumbran señales de deconstrucción de la masculinidad hegemónica.

Los jóvenes masculinos pobres de las periferias o de los bolsones de pobreza de los centros urbanos, han forjado su identidad conforme el modelo de hombre que emerge de los discursos sociales dominantes, vehiculados por los diferentes medios de transmisión de los valores y las normas de identificación. Los medios de comunicación, la escuela, las iglesias, la música y los espacios de ocio, entre otros, inculcan de manera bastante convincente los patrones tradicionales de los papeles de género a ser seguidos por los jóvenes.

La masculinidad hegemónica traspasa cualquier distinción de clase social, como muestran los estudios de Sarti (1996), Fonseca (2000), Bustamante (2005) y Leal y Knauth (2006), pero, al mismo tiempo, las masculinidades subalternas o alternativas también hallan suelo fértil en todos los segmentos de la sociedad. Establecido esto, es necesario que analicemos a los jóvenes masculinos de las capas más pobres sin preconceptos

cristalizados. Un mirar sectario nos impide avistar espacios de producción de identidades masculinas no hegemónicas, reputando éstas exclusivamente a los jóvenes de los estratos más favorecidos de la sociedad (Ribeiro y Lourenço, 2003).

Propuestas de inclusión de esos jóvenes en los beneficios (concretos y simbólicos) producidos por la sociedad, así como libertad de acceso a los espacios de subjetivación que le son propios, deben ser implementadas urgentemente para que, en un futuro próximo, nuevas posibilidades de identificación masculina se sumen a la búsqueda de mejor calidad de vida para la humanidad.

Bibliografía

- Almeida, M. V. (2000). *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa, Fim de Século.
- Alsina, C.; Castanyer, L. B. (2000). "Masculinidad y violencia", en: Segarra, M.; Carabí, A. (eds.). *Nuevas masculinidades*. Barcelona, Icaria, pp. 83-101.
- Althaus-Reid, M. (2005). *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona, Bellaterra.
- Amâncio, L. (2004). A(s) "Masculinidade(s) em que-estão", en: Amâncio, L. (org.). *Aprender a ser homem: construindo masculinidades*. Lisboa, Livros Horizonte.
- Aquino, E. M. L. et al. (2006). "Gravidez na adolescência: a heterogeneidade revelada", en: Heilborn, M. L. et al. (orgs.). *O aprendizado da sexualidade: reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros*. Rio de Janeiro, Garamond, pp. 309-360.
- Badinter, E. (1993). *XY: sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Bourdieu, P. (1999). *A dominação masculina*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- Bruno, Z. V. (2006). "Abortamento na adolescência", en: Cavalcante, A.; Xavier, D. (orgs.). *Em defesa da vida: aborto e direitos humanos*. São Paulo, CDD, pp. 81-94.
- Bustamante, V. (2005). "Ser pai no subúrbio ferroviário de Salvador: um estudo de caso com homens de camadas populares", en: *Psicologia em Estudo* (Maringá) V. 10, No. 3, pp. 393-402.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid, Síntesis.
- Candotti, E. (2006). "Na Terra como no céu", en: Cavalcante, A.; Xavier, D. (orgs.). *Em defesa da vida: aborto e direitos humanos*. São Paulo, CDD, pp. 57-62.

- Carvalho, M. L. O.; Pirota, K. C. M.; Schor, N. (2001). "Participação masculina na contracepção pela ótica feminina", en: *Rev. Saúde Pública* (São Paulo), 35(1), pp. 23-31.
- Castro, M. G. et al. (2004). *Juventudes e sexualidade*. Brasília, UNESCO.
- Cavasim, S.; Arruda, S. (1999). "Considerações sobre o aborto na adolescência", en: Ribeiro, M. (org.). *O prazer e o pensar: orientação sexual para educadores e profissionais de saúde*. São Paulo, Gente, pp. 269-277.
- Connel, R. W. (1995). *Masculinities*. Cambridge, Polity Press.
- Connel, R. W. (2003). "La organización social de la masculinidad", en: Lomas, C. (comp.). *Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales*. Barcelona, Paidós, pp. 31-53.
- Fonseca, C. (2000). *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero*. Porto Alegre, UFRGS.
- Gamson, J. (2002). "¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema", en: Jiménez, R. M. M. (ed.). *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*. Barcelona, Icaria, pp. 141-172.
- Gastaldo, E. (2005). "O complô da torcida: futebol e performance masculina em bares", en: *Horizontes Antropológicos* (Porto Alegre), Ano 11, No. 24 (jul./dez.), pp. 107-123.
- Guzmán, J. M. et al. (2001). "La situación actual del embarazo adolescente y del aborto", en: Guzmán, J. M. et al. *Diagnóstico sobre salud sexual y reproductiva de adolescentes en América Latina y el Caribe*. México D. F., UNFPA, pp. 19-40.
- Íñiguez, L. y Antaki, C. (1994). "El análisis del discurso en psicología social", en: *Boletín de Psicología* No. 44 (septiembre), pp. 57-75.
- Íñiguez, L. (2002). "Construccionismo social", en: Martins, J. B. (org.). *Temas em análise institucional e em construccionismo social*. São Carlos, RiMa, pp. 97-180.
- Íñiguez, L. et al. (2002). "Evaluación cualitativa del sistema de recogida de sangre en Cataluña", en: *Revista Española de Salud Pública* Vol. 76, No. 5, pp. 437-450 (disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/170/17076506.pdf>)
- Jacob, C. R. et al. (2003). *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. São Paulo, Loyola.
- Leal, A. F. & Knauth, D. R. (2006). "A relação sexual como uma técnica corporal: representações masculinas dos relacionamentos afetivo-sexuais", en: *Cadernos de Saúde Pública* (Rio de Janeiro) 22 (7), pp. 1375-1384.
- Levy, T. (2004). "Crueldade e cruieza do binarismo", en: Cascais, A. F. (org.). *Indisciplinar a teoria: estudos gays, lésbicos e queer*. Lisboa, Fenda, pp. 183-214.
- Lins, D. (1998). "O sexo do poder", en: Lins, D. (org.). *A dominação masculina revisitada*. São Paulo, Papirus, pp. 97-128.

- Lopes, L. P. M. (2002). *Identidades fragmentadas: a construção discursiva de raça, gênero e sexualidade em sala de aula*. Campinas, Mercado de Letras.
- Manríquez, I. P.; Le-Bert, C. Q. (1994). "Respuestas a la gravidez entre adolescentes chilenas de estratos populares", en: Costa, A. O.; Amado, T. (orgs.). *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*. Rio de Janeiro, Ed. 34, pp. 11-45.
- Musskopf, A. (2012). *Via(da)gens Teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo, Fonte Editorial.
- Nolasco, S. (1993). *O mito da masculinidade*. Rio de Janeiro, Rocco.
- Nolasco, S. (2001). *De Tarzan a Homer Simpson: banalização e violência masculina*. Rio de Janeiro, Rocco.
- Olavarria, J. (2004). "Modelos de masculinidad y desigualdades de género", en: Lomas, C. (compil.). *Los chicos también lloran: identidades masculinas, igualdad entre los sexos y coeducación*. Barcelona, Paidós, pp. 45-63.
- Ribeiro, A. C. T.; Lourenço, A. (2003). "Marcas do tempo: violência e objetivação da juventude", en: Fraga, P. C. P.; Iullianelli, J. A. S. (orgs.). *Jovens em tempo real*. Rio de Janeiro, DP&A, pp. 38-53.
- Rodrigues, R. L. A. (2003). "A arte de construir um menino ao contar histórias em família", en: Lopes, L. P. (org.). *Discursos de identidades. Discurso como espaço de construção de gênero, sexualidade, raça, idade e profissão na escola e na família*. Campinas, Mercado de Letras, pp. 67-88.
- Sarti, C. A. (1996). *A família como espelho. Um estudo sobre a moral dos pobres*. Campinas, Autores Associados.
- Stuart, E. (2005). *Teologías gay e lesbiana. Repeticiones con diferencia crítica*. Barcelona, Melusina.
- Tílio, R. (2003). "O jogo discursivo na vida afetiva: a construção de masculinidades hegemônicas e subalternas", en: Lopes, L. P. (org.). *Discursos de identidades. Discurso como espaço de construção de gênero, sexualidade, raça, idade e profissão na escola e na família*. Campinas, Mercado de Letras, pp. 89-111.
- Trindade, Z. A.; Menandro, M. C. S. (2002). "Pais adolescentes: vivência e significação", en: *Estudos de Psicologia* (Natal) 7(1), pp. 15-23.
- Van Dijk, T. (1999). "El análisis crítico del discurso", en: *Anthropos* (Barcelona) No. 186 (septiembre-octubre), pp. 23-36.
- Verardo, M. T. (1987). *Aborto: um direito ou um crime?* São Paulo, Moderna.
- Vicente, D. D. & Souza, L. (2006). "Razão e sensibilidade: ambigüidades e transformações no modelo hegemônico de masculinidade", en: *Arquivos Brasileiros de Psicologia* 58 (1), pp. 24-41.
- Welzer-Lang, D. (2001). "A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia", en: *Estudos Feministas* (Rio de Janeiro), Ano 9, No. 2, pp. 460-482.

Parte II

Hablar

La teología queer desde la experiencia cotidiana

La visibilización de los sujetos invisibles: el método queer para la teología

*Genilma Boehler*¹

El siglo XXI avanza marcado por movimientos de una nueva generación que ya no soporta, silenciosamente, los dictados impuestos por las sociedades en general que implantan patrones sociopolíticos y culturales hegemónicos y a la vez excluyentes y contradictorios. El movimiento de los Indignados en España, que tiene sus reflejos en otros países del mundo, es un fenómeno actual que refleja esta consciencia colectiva, no pasiva, frente a lo que antes estaba naturalizado. En Latinoamérica y el Caribe, desde fines de los años ochenta, con la decadencia de las dictaduras militares y el avance de las sociedades democráticas, los nuevos sujetos de derechos, con toda su amplitud de reivindicaciones sociopolíticas, han estado en el centro de las discusiones y

¹ Genilma Boehler es doctora en Teología e Historia por la Escuela Superior de Teología de São Leopoldo, Rio Grande do Sul. Es profesora en la Escuela Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana en San José, Costa Rica, desde 2011.

agendas políticas. Ya no es posible soportar sociedades que defienden comportamientos jerárquicos y discriminatorios relacionados con las temáticas de género, étnico-raciales, religiosas o de orientación sexual. Y es, justo en este marco evolutivo de las sociedades, que surgen en la academia nuevas teorías que iluminan nuevas invenciones de ideas y discursos.

Una de las teorías que aparece a mediados de los años noventa es la queer, la cual posibilita una mirada novedosa para problematizar los procesos de normalización y marginación en las sociedades contemporáneas. Se la utiliza especialmente en lo que atañe al recorte de la corporeidad, al preguntarse sobre las implicaciones teóricas, analíticas y metodológicas involucradas en el estudio de las identidades y la corporeidad.

¿Cuál es el origen de la teoría queer? Una de las características de las sociedades occidentales que definitivamente no es posible aceptar más, es la cultura homofóbica que impregna mentalidades y actitudes de rechazo y violencia contra la población homosexual. Como afirma Luiz Mott:

“La homosexualidad es tan antigua como la propia humanidad”, acostumbraba repetir Goethe. Y, sin embargo la antigüedad y la veracidad de tal constatación, el amor, el erotismo entre personas de un mismo sexo, siguen siendo el mayor tabú del mundo moderno, uniendo griegos y troyanos, occidentales y orientales, en una guerra de milenios de palabras y hechos de repulsión a esta “raza sobre la cual pesa una maldición y a quien se ha impuesto vivir en mentira y perjurio”, ya que se sabe que tiene de castigable e inconveniente, por inconfesable, su deseo, lo que constituye para cada criatura la máxima dulzura de vivir. Estas criaturas de excepción, de quien nos com-padecemos, constituyen multitudes...².

En todas las sociedades existen términos ofensivos empleados por grupos homofóbicos. Queer es un término que surge en la lengua inglesa con este sentido. Como lo ha conceptualizado Guacira Lopes Louro³: Queer se puede traducir como algo extraño, quizás absurdo, excéntrico, raro, extraordinario. Pero el término también posee un sentido peyorativo con el que

²Mott, Luiz. “Um Paraíso das maravilhas infernal...”, en: Morando, Luiz. *Paraíso das Maravilhas. Uma história do Crime do parque*. Belo Horizonte, Argumentum, 2008.

³Louro, 2004: 38s.

se les llama gays y lesbianas. Un insulto que, para emplear el argumento de Judith Butler (1999), posee el poder de una invocación que se repite siempre, un insulto que se hace eco y reafirma los gritos de muchos grupos homofóbicos, a lo largo del tiempo, y que, por lo tanto, adquiere fuerza, otorgando un lugar de discriminación y miseria a los que se dirige. Sin embargo, como explica Louro ⁴, este término, con todo el peso de su rareza, es asumido por una vertiente de los movimientos homosexuales, precisamente para caracterizar su perspectiva de oposición y contestación. Para este grupo, queer significa ponerse en contra de la normatización, venga de donde venga ⁵.

Lo queer puede referirse a una red abierta de posibilidades, lagunas, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado cuando los elementos constitutivos del género de cualquier persona, de la sexualidad de alguien, no se hacen (o no se puede hacer) un único significado. Desafía y transforma la heteronormatividad, y dirige sus esfuerzos teóricos y analíticos hacia cualquier tipo de norma. Se vale de conceptos, estrategias, figuras teóricas, para presentar y discutir los retos y cambios paradigmáticos desde la corporeidad.

1. La Teología Queer

La teología es todo discurso acerca de Dios y, por consiguiente, se caracteriza por la transitoriedad de la propia historia de las culturas y sociedades. Cabe a la teología, entonces, ejercitar permanentemente la actualización de su discurso. Por ende, lo que se nombra como Teología Queer es la actualización del discurso teológico que se sirve del método desarrollado en las teorías queer. Es una teología contemporánea, contextual y que indica un camino novedoso para que la humanidad avance en su conocimiento sobre Dios.

Esto significa que la Teología Queer rompe con la ideología heterosexual, misma que se establece como patrón universal para la sexualidad predominante en la historia del cristianismo y la teología ⁶. La exigencia metodológica consiste en preguntarse

⁴ *Ibíd.*: 39.

⁵ *Ídem.*

⁶ Véase la afirmación de Althaus-Reid, 2004: 2: "The Queer God is a book about this re-discovery of God outside the heterosexual ideology which has been prevalent in the history of Christianity and theology".

acerca de la experiencia heterosexual que ha moldeado la comprensión de la teología, y a la vez, preguntarse acerca del papel del teólogo y la teóloga y de su hermenéutica ⁷. Según la autora Marcella Authaus-Reid, tal método precisa de coraje y honestidad, que van más allá del compromiso analítico y crítico con la teoría queer, lo que necesitará de un pensamiento no heterosexual y valor para criticar la teología heterosexual ⁸.

Authaus-Reid designa a la Teología Queer con otros adjetivos, como teología indecente o teología torcida, para lo cual aclara que este método teológico

...no es solamente un ejercicio negativo, que de-construye y revela (como en una Revelación y rebeldía) la fragilidad de nuestro nombrar a Dios. Un nombrar imperfecto, en medio de una teología que es una caminata que necesita seguir caminando. La Teología Torcida es también una praxis creativa, que puede pensar a Dios, a Cristo y a la iglesia desde otras perspectivas creativas ⁹.

De acuerdo con esta autora,

...la teología queer opera... como un proceso de liberación que consiste simplemente en poner en duda las tradiciones de los presupuestos sexuales, proceso que al ser público puede tener implicaciones políticas de transformación ¹⁰.

Y, más adelante añade: “en teología, los actos indecentes nos exigen creatividad para ver lo no visto, pero también valor para denunciar lo que no funciona” ¹¹.

⁷ *Ídem*: “By theological queering, we mean the deliberate questioning of heterosexual experience and thinking which has shaped our understanding of theology, the role of the theologian and hermeneutics”.

⁸ *Ídem*: “That process requires from us not only honesty and courage, but also a critical engagement with Queer theory, non-heterosexual and critical Heterosexual Theology”.

⁹ Authaus-Reid, 2006a: 68.

¹⁰ Authaus-Reid, 2005: 104.

¹¹ *Ibíd.*: 116.

2. El renombrar a Dios

En su libro *La Teología Indecente*¹², en el capítulo tres, el título enfatiza el contenido queer con que Althaus Reid impregna su discurso teológico: “Cantar obscenidades a la teología. La teología como acto sexual”. A continuación su discurso aborda los aspectos sexuales de la teología que les confirma como ideología, ortodoxia, ortopraxis y acción sexual¹³. Y asevera:

Pero nosotras no podemos aceptar que Dios tenga límites ideológicos, ni que el cristianismo tenga pilares tan poco sólidos en que sostenerse. Este es el desafío de las teologías sexuales¹⁴.

Con eso la autora afirma la Teología Queer, y cuestiona y critica “las fuerzas interpelantes y normativas de la teología patriarcal”¹⁵. De este modo, rescata el derecho de asumir una identidad divina humana¹⁶ sin restricciones, así como asumir el derecho de renombrar a Dios, como teólogos y teólogas queer:

Dios marica, Dios grande reina, Dios lesbiana, Dios mujer heterosexual que no acepta las construcciones de la heterosexualidad ideal, Dios ambivalente de difícil clasificación sexual¹⁷.

Lo que se asume es el poder de las palabras, de la resignificación desde los criterios de la corporeidad, de la sexualidad, a lo que Althaus-Reid agrega:

Decir “Dios marica” es proclamar no solo una sexualidad que ha sido marginada y ridiculizada sino una epistemología diferente y también el desafío de apropiarse positivamente de una voz que ha sido usada para despreciar y humillar a otros¹⁸.

¹² *Ídem*.

¹³ *Ibíd.*: 127, cuya versión original es: “Cantar obscenidad a la teología. La teología como acto sexual”.

¹⁴ Althaus-Reid, 2006a: 67.

¹⁵ *Ibíd.*: 138.

¹⁶ Véase lo que afirma Althaus-Reid, 2005: 138: “Ha de tener el derecho de decir no solo que una lesbiana puede identificarse con un Cristo liberador sino que también debe desconstruir sexualmente a Cristo”.

¹⁷ *Ídem*.

¹⁸ *Ídem*.

Para este ejercicio teológico que posibilita la visibilización y afirmación de los-las sujetos invisibles, se puede elegir varios caminos. Uno de ellos es el rescate de las narrativas de vida, recuperando la sacralidad de lo cotidiano. Estos, todavía, son temas marginales en la teología, y demandan la disposición para recoger las fuentes, los testimonios, las distintas formas de vivir lo cotidiano, la diversidad corporal y sexual de mujeres y hombres.

Otro camino es el diálogo con la literatura, la poesía. Considero la capacidad de la poesía de resignificar cosas e ideas, porque el ser de la poesía contradice el ser de los discursos corrientes y nos remite a otro plan de comprensión. O sea, la poesía posee el poder de reinventar las zonas sagradas que el sistema profana, como los mitos, los rituales, los sueños, la niñez, el eros... y logra deshacer el sentido presente reubicándolo en nombre de una liberación futura ¹⁹. Recojo una posibilidad de la aplicación de este principio, encontrado en la poesía que sigue, de Hugo Oquendo ²⁰:

Jesús, en el instante que en el horizonte se desgranaba la última brasa del sol, después de la misa de seis, se bajó del madero y entró al confesionario.

Tomó de debajo del reclinatorio su cartera de maquillaje para transformar su rostro empalidecido.

Con una banda plástica disimuló sus cojones, luego ajustó a su cuerpo depilado el pantalón dorado con lentejuelas que su madre le había confeccionado.

Se abultó sus senos con dos formas de espuma; de allí ocultando la herida de perro callejero en su costado, se ciñó al corpiño un corsé negro.

Colgó su corona de espinas en el perchero, luego cepilló su cabellera dorada y se aplicó lápiz labial color escarlata.

Después de ponerse sus botas altas de cuero, guardó como amuleto de suerte entre su pecho una navaja y tres condones.

Jesús levantó su mirada, lanzando un grito al cielo a garganta herida, encomendó su cuerpo al Padre y vivió.

Ahora él, ella, mariposa púrpura que danza entre bambalinas, bajo los ojos azules de la noche desnuda, hasta las seis de la mañana, cuando acabe su jornada de piel húmeda, se llamará Samanta.

¹⁹ Bosi, Alfredo. *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 169.

²⁰ Oquendo, Hugo. El verbo se hizo látex (poema escrito el 1 de marzo de 2012, inédito).

Con su cabellera suelta, salvaje, carriola de estrellas libres, seduce las miradas ansiosas del cáliz de su sexo, su pan y su vino. Hoy querremos comulgar con su cuerpo excitado.

En la esquina de la avenida, cerca al semáforo, Samanta fue abordada por una camioneta blanca, allí nuevamente fue violada por el peso de la razón sacramentada.

Una y otra vez fue penetrada con el falo absolutista de la verdad heterosexual.

Su rostro fue torturado, masacrado fue su vientre y raído desde su espalda.

Se repartieron su ropa

Y se sortearon su túnica.

La muerte ha vuelto a tener otro orgasmo.

Treinta monedas de plata cayeron sobre el tenso pavimento que era mordido por la lluvia.

Lluvia de *agua-sangre* se escurre entre las cloacas de la ciudad, alimentando el silencio de los ojos tenues.

Su maquillaje, serpentina de la aurora, se difuminaba por su rostro haciéndose una acuarela con su boca magullada. Ni una sola lágrima de sus ojos de gata medialuna fue derramada, porque pudo más el coraje que la derrota de la locura.

Samanta al tercer día, después de la misa de seis, resucitará, el carnaval de su lápiz labial no se ha borrado de su boca roja.

Este poema ilustra y a la vez nos obliga a repensar con otras categorías las representaciones únicas, hegemónicas, que han sido dadas a Cristo. Apunta hacia un nuevo presupuesto epistemológico, cual sea la corporeidad de un travesti, un transexual, un profesional queer, sin preocuparse por la coherencia ²¹. Como explica Althaus-Reid, “la coherencia y la búsqueda de homogeneidad son preocupaciones de los imperios que ejercitan un poder colonial que reduce al Otro, extraño o

²¹ Véase la argumentación de Althaus-Reid, 2008: 95: “Todo lo contrario que en la teología... donde la fragmentación de nuestros cuerpos y nuestras vidas se transforman dogmáticamente en representaciones homogéneas. En teología, lo desintegrado aparece homogeneizado, aunque la realidad crítica de nuestras vidas muestra precisamente lo contrario: allí donde más coherencia asumimos, más fragmentación ocultamos. Pero, ¿no era ese acaso el tema de la poesía de Bonhoeffer escrita en la cárcel después de su detención policial? (¿Quién Soy?... ¿una persona hoy y otra diferente mañana? / ¿las dos al mismo tiempo?...) ¿No era ese el tema de Tillich, sumergido en sus deseos sadosomasoquistas mientras escribía cobardemente ‘El Coraje de Existir’ sin poder reflexionar honestamente sobre sus propias desintegraciones y fragmentos? ¿O Barth viviendo con sus dos mujeres en la casa, al tiempo que su Dogmática pontificaba el valor sacramental del matrimonio monogámico heterosexual?”.

diferente”²². Para esta autora, la vida es construida de fragmentos e incoherencia, y es desde este lugar que se buscan nuevas referencias para el pensar ético y el estético de la teología²³.

La poesía de Hugo Oquendo brinda varios elementos para pensar la teología desde la cruz para los-las invisibles. Según Althaus-Reid, “la cruz es un gran conflicto de identidad divina donde se desintegran una ideología sacerdotal y un proyecto institucional religioso excluyente”²⁴, por lo tanto, abre a otras posibilidades teológicas. La teología que emerge desde la cruz, puede asimismo servirse de los recursos del círculo hermenéutico de la sospecha sexual, para el rescate de los elementos sexuales y eróticos negados por las teologías tradicionales. De acuerdo con Althaus-Reid, esta posibilidad teológica

...incluye no solamente los deseos, sino también los deseos de orden sexual, los deseos de la carne, de la lujuria, de las secreciones, de los besos, olores y obscenidades, de la perversión sexual, de los fluidos corporales, de los gays, lesbianas, travestis y transexuales²⁵.

Con este lenguaje, la Teología Queer expande el espacio crítico o culturalmente contradictorio del cuerpo humano.

La otra vertiente posible en la Teología Queer se puede construir desde la teología de la encarnación, la cual nos obliga a pensar la radicalidad de la naturaleza de la encarnación. ¿De qué estamos hablando? Como lo plantea Reid²⁶, sostener que Dios habita la carne es apuntar hacia una lógica desestabilizadora de los principios rígidos que han afirmado las iglesias cristianas con los conceptos de sexualidad, pecado y naturaleza humana. La dinámica de la fuerza de la vida que es divina, irrumpe en la diversidad y la energía que no son restringibles por leyes y estatutos²⁷. La encarnación nos impulsa a mirar el mundo en movimiento y que, decididamente, su funcionamiento no ocurre en la linealidad o las seguridades. Pero, lo que se afirma desde la encarnación

²² *Ibíd.*: 97.

²³ *Ibíd.*: 99.

²⁴ *Ídem.*

²⁵ Carvalhaes, 2010: 27.

²⁶ Althaus-Reid, 2004.

²⁷ *Ibíd.*: 7

...es la realidad de un dios inmerso en la divinidad de la carne, que significa un niño que nació llorando en medio de la mierda de vacas y pulgas, cubierto con sangre de parto y que ha sido recibido en los brazos inseguros, por su joven madre, y que desde ahí declara la salvación para todas y todos ²⁸.

La esencia de la teología de la encarnación es rara, pues desafía la comprensión de las identidades divinas y humanas ²⁹; por ende, en su rareza reafirma la posibilidad de comprensión desde las teorías queer.

Finalmente, la Teología Queer lo que hace es rescatar la posibilidad de lo particular, del fragmento, de la fluidez, que da sentido a la comunidad de fe. Según Authaus-Reid:

El Cristo heterosexual, el gay, el del lesbianismo, el transexual y otros no necesitan ser exclusivos sino ubicados en el espacio-tiempo de la experiencia de una comunidad ³⁰.

Para teologías acostumbradas a universalidades y absolutismos, la propuesta de la Teología Queer presenta serios cuestionamientos al statu quo de las teologías tradicionales ³¹. Por esta razón, es importante la ruptura con estos códigos teológicos para que el nuevo ocupe su lugar. La Teología Queer cuestiona, critica y ofrece otra modalidad epistemológica para el pensamiento teológico y cristológico ³². Para Authaus-Reid,

...es una tarea hermenéutica y de interpretación la que nos piden los símbolos mediante el despliegue de niveles varios de significado superpuestos... siempre nos dirige a otra noción oculta jamás vista antes ³³.

Apuntando hacia más allá, la Teología Queer es profética, toda vez que denuncia las raíces de la homofobia y permite una nueva comprensión de la realidad, inaugurando nuevos sentidos

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem.*

³⁰ Authaus-Reid, 2005: 167.

³¹ Véase lo que afirma Authaus-Reid, 2008: 98: "...desafía las representaciones unívocas. Desintegrar modelos hegemónicos de representación".

³² Authaus-Reid, 2005: 167.

³³ *Ibid.*: 170.

teológicos para la fe cristiana. Como por ejemplo, en el significado de la resurrección, que como sostiene Althaus-Reid:

No se trata... de la resurrección de los muertos de sus tumbas y cenizas, sino de abajo, de la gente oprimida que conoce diferentes muertes a diario: la muerte de la esperanza y los sueños, de los derechos, del amor y del deseo ³⁴.

Bibliografía

- Althaus-Reid, Marcella (2002). "O direito a não ser direita (el derecho a no ser derecha): sobre teologia, Igreja e pornografia", en: *Concilium: Revista Internacional de Teologia* (Petrópolis, Vozes), No. 298, pp. 95 (671) – 104 (680).
- Althaus-Reid, Marcella (2003). *The queer God*. Canadá, Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella (2004). *From Feminist Theology to Indecent Theology: eadings on poverty, sexual identity and God*. Londres, SCM.
- Althaus-Reid, Marcella; Isherwood, Lisa (2004). *The sexual theologian: essays on sex, God and politics*. London, T & T Clark International.
- Althaus-Reid, Marcella (2005). *La Teología Indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona, Bellatierra.
- Althaus-Reid, Marcella (2006). *Liberation Theology and Sexuality*. Burlington (EE. UU.), Ashgate.
- Althaus-Reid, Marcella (2006a). "De la teología de la liberación feminista a la Teología Torcida", en: Cardoso, Nancy; Eggert, Edla; Musskopf, André S. (orgs.) *A graça do mundo transforma Deus: diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI*. Porto Alegre, Editora Universitária Metodista.
- Althaus-Reid, Marcella (2007). "Maria. Living la vida loca: reflexões sobre os amores ilegais de Deus e a defesa da vida", en: *Ribla* (Petrópolis) No. 57, pp. 80-85.
- Althaus-Reid, Marcella (2008). "Yo soy la desintegración", en: Eggert, Edla (org.) *[Re]leituras de Frida Kahlo: Por uma ética estética da diversidade machucada*. Santa Cruz do Sul, EDUNISC, pp. 94-100.
- Boehler, Genilma (2010). *O erótico em Adélia Prado e Marcella Althaus-Reid: uma proposta de diálogo entre poesia e teologia / Genilma Boehler; orientador Rudolf von Sinner*. São Leopoldo, EST/PPG. Disponible en el sitio:
<http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=194594> Acceso: junio, 2012.

³⁴ *Ibid.*: 175.

- Butler, Judith (2003). *Problemas de Género. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Carvalhoes, Claudio. *O pobre não tem sexo: a ausência dos discursos de sexualidade na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação*. Disponible en: <<http://www.claudiocarvalhoes.com/pt-br/articles-pt-br/o-pobre-nao-tem-sexo/?lang=pt-br>>. Acceso: 10.04.2010.
- Louro, Lopes (2004). *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte, Autêntica.
- Musskopf, André (2012). *Via(da)gens teológicas. Itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo, Fonte.
- Oquendo, Hugo. “El verbo se hizo látex”, poema escrito el 01.03.2012, inédito.

Teo-queer-nautas Teologías queer explorando nuevos horizontes en el siglo XXI

*Hugo Córdova Quero**

...[i]ncluso si la teología queer es sólo otra utopía dando puntapiés contra la dogmática de la ideología heterosexista, lo que demuestra que al final ni siquiera desafiando a la ideología heterosexista podemos transformar este mundo, nuestro deber es existir. Hacer teología como si tocáramos a Dios debajo de sus faldas, es un deber de amor y justicia y un encuentro con Dios en medio de nosotras/os. Que juntos, por la gracia de Dios, nos posicionemos siempre queer con amor, coraje y pasión por la justicia.

Althaus-Reid (2004: 209) ¹

* Graduate Theological Union/EQARS/GEMRIP.

¹ Énfasis mío. A lo largo del presente trabajo las traducciones al castellano de las obras citadas han sido realizadas por el autor, a menos que se indique lo contrario.

Introducción

Cuando era un adolescente me gustaba leer libros de aventuras, ciencia ficción y también de mitología. Recuerdo que me fascinaban los mitos griegos, especialmente el de los argonautas. Imaginaba, entre otras cosas, cómo serían Jasón y sus amigos a bordo del barco Argos que los llevaría a rescatar el vellón de oro en las tierras lejanas de Cólquida (Apolonio de Rodas 2004). Los relatos lo describían como joven, apuesto y alto. Como ustedes percibirán, siendo yo un adolescente, no era difícil imaginármelo de múltiples maneras. Sin embargo, lo más poderoso de ese relato era la idea de un viaje fantástico hacia lo inesperado que parecía reflejar mi propio peregrinar en la vida con respecto a mi identidad, mis luchas, sueños y esperanzas.

No fue fácil crecer siendo queer en un país que sufrió una de las dictaduras militares más crueles en América Latina y el Caribe y que tanto favoreció una mirada machista de la sociedad y de las relaciones humanas, largamente arraigada en la sociedad argentina. A esto se sumaba el hecho de crecer en el seno de una familia de ministros protestantes. Tanto en la sociedad como en mi familia, me resultaba difícil poder entender y aceptar lo que me sucedía. En el fondo, creo que la historia de los argonautas me desafiaba y provocaba la sensación de ser yo mismo una especie de “queer-nauta” en busca no de Cólquida, sino simplemente de una tierra, quizás utópica, que fuera diferente. Nunca, a mis trece años, imaginé que Argentina cambiaría al mismo tiempo que yo crecía y cambiaba. Pero cada cambio, en ambos casos, fue lento y costoso. Al cabo de treinta años, y después de muchas experiencias, recién hoy puedo valorar y comprender esos cambios.

Mi viaje en la vida me llevó definitivamente a otras tierras. Así fue que a comienzos del 2002, mientras realizaba mi maestría en Berkeley, encontré en la biblioteca de la universidad el libro de Marcella Althaus-Reid, *Teología indecente* (2000)². Me preparaba entonces para escribir mi tesis sobre una lectura queer y (pos)colonial de la doctrina trinitaria y su libro se convirtió en mi biblia. Desde el principio me fascinaron, además de los conceptos que el libro contenía, las experiencias de su autora, quien también era argentina y había estudiado en el mismo centro de teología que yo, el Instituto Superior Evangélico de Estudios

² La versión en español fue publicada años más tarde. Véase Althaus-Reid, 2005.

Teológicos (ISEDET) en Buenos Aires. Por alguna razón sentí que ya no estaba solo a bordo del Argos, sino que había hallado otra queer-nauta que me desafiaba, inspiraba, y con el tiempo se convertiría en mi gran amiga y maestra. Recuerdo con mucha nostalgia tanto aquel primer contacto tímido de mi parte (hacia alguien que ya era famosa) como su cálida y amistosa respuesta. Fue inspirador y reconfortante. Ella me enseñó a ser un “teo-queer-nauta” animándome a no disociar la fe de la sexualidad, la pasión o la vida cotidiana.

Poco a poco mi fascinación dio paso a la reverencia, pues la publicación del libro de Althaus-Reid apuntaló un camino que ya venía perfilándose con las teologías feministas³ y lésbico-gays de las décadas previas⁴, moldeando y consolidando una nueva época. En esa obra, Althaus-Reid se propuso liberar a la teología de la liberación latinoamericana y caribeña (en adelante, TL) del armario de sus tradiciones limitadoras. De este modo, no debiera sorprendernos que la publicación de *Teología indecente* fuese en sí misma un elemento revolucionario en el mundo académico, tanto por su contribución al desarrollo de una teología queer políticamente involucrada con el trabajo de la TL como por su crítica acérrima al tono claramente hetero-patriarcal de las tempranas obras de teólogos de la liberación.

A más de un decenio de aquel evento es necesario identificar, examinar y evaluar los nuevos horizontes hacia los cuales la teología queer ha empezado a transitar más allá de los confines de su obra. La propia teología queer se ha convertido en una “teo-queer-nauta” y abre nuevos desafíos para nuestra tarea teológica en el siglo XXI. Éstos son desafíos que no pueden obviarse si nuestro objetivo es hacer teología queer en distintos contextos. A continuación analizaré tres de esos desafíos, los cuales igualmente nos convocan a hablar de diversas *teologías queer*, en plural, lo que constituye un dato importantísimo para pensar el futuro de nuestra tarea y agenda teológica en los contextos latinoamericanos y caribeños, asiáticos y/o africanos. Debido a mi formación e investigación, este trabajo se centra en la realidad de las comunidades queer en Asia y su contraparte asiático-estadounidense.

³ Es importante reconocer las obras de Radford-Ruether, 1993; Hunt, 1994; Gebara, 1999; Schüssler Fiorenza, 1999; 2000; y Johnson, 2000 como hitos, entre otras, de este significativo movimiento.

⁴ Podemos enumerar aquí las obras de Stuart, 1995 y Goss, 1993; 1997, entre otras.

1. Promoción de teologías queer contextuales

Sin una teología de las historias sexuales, el último momento del círculo hermenéutico, es decir, el momento de la apropiación y acción, siempre tendrá una aproximación parcial y superficial para la resolución del conflicto... Los temas sexuales y de género no son un apéndice en las minutas de una reunión sino elementos claves tanto epistemológicos como organizaciones que, si se ignoran, nunca nos permitirán pensar proléptica y diferentemente.

Althaus-Reid (2000: 131s)

Un primer desafío lo constituye examinar la pertinencia del término *queer*, muy asociado al medio anglosajón y, especialmente, a la idiosincrasia estadounidense, como forma de nombrar a nuestras teologías sexuales. Aquel contexto ejerce una profunda influencia sobre la manera en que la tarea teológica *queer* se performa en los distintos lugares en los cuales ha comenzado a enraizarse. El peligro de no examinar la cuestión de la idiosincrasia detrás del término *queer*, reside en el hecho de que se puede convertir en un elemento colonialista. Me pregunto, por ejemplo, si en América Latina y el Caribe podemos designar a las teologías sexuales con otro nombre. Lo *queer* se ha globalizado e impuesto como término convocante de diferentes experiencias, así como se impuso el uso de *gay* a partir de la segunda mitad del siglo pasado. Imagino si nos sentiríamos tan cómodos usando un término de los muchos que acarrearán sobre sus hombros las diversas comunidades sexuales en la América Latina y el Caribe. Por ejemplo, uno de los términos que se adjudicó a hombres gays en Argentina ha sido el de “mariquita”, ¿podemos hablar entonces de una “teología marica”? Por otro lado, un apelativo para designar a mujeres lesbianas ha sido el de “torta”, ¿podremos hablar de una “teología tortillera”? En cada país, e incluso en cada región, existen diversos acápites para designar a estas personas. Es interesante que no hemos utilizado ninguno de ellos para nombrar a nuestras teologías, sino que hemos importado un vocablo anglófono para ello.

Antes mencioné la obra de Althaus-Reid, *Teología indecente*, que es para mí uno de los proyectos más acabados de una teología sexual en América Latina y el Caribe. Fue loable su énfasis en (re)conectar la dignidad de aquellas y aquellos bajo opresión, en especial cuando ésta es ejercida en contra del género y las distintas orientaciones sexuales. Es dentro de este

marco que su metodología e interpretación, por medio de una hermenéutica queer, desafiaba a las teologías queer a encarnar espacios alternativos que interrumpieran los binarismos heteropatriarcales. En su *Teología indecente*, Althaus-Reid sabiamente mostró cómo esta teología queer subvierte los dictados de la sociedad y su concomitante alianza con instituciones religiosas legitimadoras que datan del tiempo de la colonia española. Si bien su análisis siempre estuvo conectado con la realidad de Argentina, sus observaciones y conclusiones definitivamente sirven para otros contextos latinoamericanos y caribeños. De todos modos, lo que siempre mantuvo en el horizonte fue su firme vocación para incluir en la conversación teológica las diversas realidades sexuales, en particular a través de sus historias y, sobre todo, de sus actoras y actores.

Por otro lado, su sólida formación en las obras de los más prominentes teólogos de la liberación (en masculino, ya que la TL en los años setenta y ochenta vino predominantemente de la mano de teólogos varones) se observa a lo largo de todo su trabajo. Debido a su educación en el ISEDET, además estuvo en contacto con la obra de Beatriz Melano Couch, especialista en la hermenéutica de Paul Ricouer ⁵. Althaus-Reid recibió así una sólida formación en las cuestiones hermenéuticas y epistemológicas, las cuales hizo propias para su crítica y desafío a la TL. Reconociendo la importancia de la sexualidad, Althaus-Reid llamó *teología indecente* a este nuevo paradigma para hablar de Dios y la humanidad:

Este paradigma es un paradigma indecente porque desnuda y descubre al mismo tiempo tanto la sexualidad como la economía. No solo necesitamos una teología indecente que pueda alcanzar el centro de las construcciones teológicas (en la medida que están enraizadas en construcciones sexuales) en favor de una comprensión de la sexualidad, sino que también la necesitamos porque las verdades teológicas son moneda vendida y adquirida en los mercados económico-teológicos (Althaus-Reid, 2000: 19) ⁶.

⁵ Cabe aclarar que Melano Couch escribió su tesis doctoral sobre hermenéutica bajo la dirección de Paul Ricouer. Una excelente descripción de su papel en la formación de Althaus-Reid en ISEDET, puede encontrarse en Hunt, 2010: 19s.

⁶Véase también Althaus-Reid, 2004: 101.

El proyecto de una teología indecente, es en realidad una tarea hermenéutica que requiere múltiples deconstrucciones en donde la sexualidad es siempre un elemento clave para entender transacciones que son tanto teológicas como políticas, económicas, sociales e ideológicas. Según Althaus-Reid, su propósito es:

...explorar el círculo hermenéutico contextual de la sospecha en profundidad a través del cuestionamiento del contexto liberacionista tradicional de hacer teología. De esta manera el proyecto de la teología indecente representa tanto la continuidad como la interrupción de la teología de la liberación (Althaus-Reid, 2000: 5).

Para Althaus-Reid, las historias de la vida cotidiana de mujeres y varones en América Latina y el Caribe son preponderantes. Muchas veces esas historias no son dichas y permanecen sesgadas por los juicios morales, principalmente cuando estas historias entrecruzan sexualidad y religión. De alguna manera, la sociedad segrega esas historias a armarios culturales de las que solo algunas historias hetero-sexuales tienen el privilegio de salir (Althaus-Reid, 2000: 135). Es una realidad que en la mayoría de los casos tanto lo geográfico como los eventos políticos, las normativas sociales o las diferencias culturales, desempeñan un papel importantísimo en la limitación de las narrativas de salida del armario ⁷. Para numerosas personas eso es un privilegio con independencia de su voluntad de hacerlo. A este respecto, la performatividad de la sexualidad y la posibilidad de visibilidad en medio de la sociedad en múltiples lugares de América Latina y el Caribe se diferencia de los contextos anglosajones, donde lo “normativo” tiende a la condición *sine qua non* de salir del armario para una “auténtica” definición de la identidad sexual. En Asia incluso ya no se habla tanto del *salir del armario*, sino de *invitar a personas a entrar en él* (‘inviting people in’) o *de regresar al hogar* (‘coming home’) como una forma culturalmente más apropiada a la realidad de las diferentes culturas asiáticas que la noción occidental de *salir del armario* (Poljski, 2011: 15).

Althaus-Reid (2000: 173), por tanto, más que obligar a las personas a salir del armario, centró su crítica en la denuncia en torno a cómo el cristianismo mediante teologías hetero-

⁷ Lo que en inglés se conoce como “coming out narratives”.

patriarcales opresivas ha contribuido largamente a mantener los armarios culturales en Occidente. Por otro lado, revalorizó las historias sexuales, en especial en aquellos casos en que salir del armario es un deseo pero no una opción viable. Por consiguiente, una teología indecente necesariamente reivindica esas historias sexuales como *revelación* (Ibíd.: 148). Al hacer esto, la teología indecente se transforma en vehículo y portavoz de un modo bien nuestro de hacer teología, escuchando la experiencia de las personas como acto teológico⁸. Sin embargo, me pregunto si ésta es la única manera de hacer una teología sexual en América Latina y el Caribe, y me arriesgaría a decir que no. Como primer desafío, sinceramente creo que nuestro reto es tomar la posta de Althaus-Reid produciendo más teologías contextuales, o sistematizando aquellas que ya están en camino, si bien no han llegado a los círculos académicos. Debemos abrir el abanico de posibilidades a la realidad tangible de las múltiples experiencias queer en nuestro contexto, como lo son los cuerpos crucificados dentro de los armarios culturales, sociales y religiosos, o en las performances de las comunidades queer latinoamericanas y caribeñas, ya sea el Cristo travesti del carnaval o en la virgen travesti de la parada gay.

2. Más allá de la cooptación hetero-patriarcal

Para un movimiento sexual progresista, incluso uno que quiera considerar el matrimonio como una opción para no-heterosexuales, la propuesta de que el matrimonio se convierta en la única manera para sancionar o legitimar la sexualidad es conservadoramente inaceptable.
Butler (2002: 21)

Las teologías *queer* están íntimamente conectadas con la teoría *queer*, sobre todo si se toman los trabajos de Judith Butler (1993a, 1997, 1999) y Michel Foucault (1977, 1988, 1990), entre

⁸ Parafraseo aquí la famosa frase de monseñor Enrique Angelleli, asesinado por la dictadura militar argentina el 4 de agosto de 1980: "Para servir, hay que tener un oído atento al Evangelio y el otro en el pueblo".

otros ⁹. Es de allí donde provienen sus primeros argumentos. Debemos reconocer que lo *queer* se encuentra relacionado de forma estrecha con lo sexual, debido a que en un principio el término fue empleado de modo peyorativo hacia aquellas y aquellos que se “desviaban” de la sexualidad normativa de la época en el contexto anglosajón. La teoría queer lo utiliza como elemento para desafiar todo lo que está en contra de las normas (Halperin, 1995: 62), en particular pero no exclusivamente la ideología hetero-patriarcal en la totalidad de sus expresiones, mediante la subversión de su orden y normatividad ¹⁰. Así, lo queer, renovado, interrumpe la dicotomía hetero/homo que tanto marcó a los movimientos lésbico-gays en las décadas de los setenta y ochenta (véase de Lauretis, 1991: iv).

En otras palabras, implica un quiebre con la lógica hetero-patriarcal que por momentos pareció cooptar y dominar la lucha y militancia de los movimientos lésbico-gays en esa época. Esa cooptación se observó en la forma en que el colectivo lésbico-gay trató a personas bisexuales, transgénero, intersexuales, *doble-espíritu* ¹¹, muxhe, etc. No es ningún secreto que para muchas personas gays y lesbianas en aquel momento fue muy difícil de reconocer, por ejemplo, la bisexualidad como una expresión de la sexualidad. En su lugar se entendía la bisexualidad como una *confusión*. Aún hoy la situación no está por completo superada pues, por ejemplo, las siglas “LGBTQ” usualmente ignoran la “I” de “intersexualidad”.

Decir hoy que alguien hace teoría o teología queer, implica reconocer de modo explícito que existen múltiples maneras en

⁹ En realidad, el término *queer theory* fue acuñado por Teresa de Lauretis como una manera de “...refundir o reinventar los términos de nuestras sexualidades, para construir otro horizonte discursivo, otra forma de pensar la sexual” (1991: iv).

¹⁰ Por otro lado, académicos como Halperin han expresado su preocupación por una “tendencia normalizadora” sobre la teoría queer por parte de instituciones académicas y hegemonías discursivas (2005: 343).

¹¹ El término *doble-espíritu* proviene del inglés *two-spiri* y está tomado de la experiencia queer entre los pueblos originarios en los EE. UU. y designa las distintas performances de la sexualidad y el género. Este término no debe confundirse con el vocablo *berdache*, que únicamente alude a la experiencia transgénero entre esos pueblos. Para mayor referencia de ambos temas véase Lang, 1997: 100-118 y Whitehead, 1981: 80-115. Por otra parte, no debemos olvidar que el término *berdache* fue impuesto por los colonizadores europeos (Blackwood, 1984: 27), lo cual asimismo apunta a la construcción del Otro desde la perspectiva de una cosmovisión colonialista.

las cuales la sexualidad se expresa más allá de lo hetero-patriarcal o de la dicotomía hetero/homo. Esto en realidad influye en temas cruciales como la cuestión del matrimonio gay, la cual ha emergido con gran fuerza en distintos países y dentro de casi todas las religiones, y que constituye para mí uno de los lugares donde la lucha de poder y resistencia contra una cooptación hetero-patriarcal se dirime muy claramente. Butler irá todavía más lejos y se preguntará si toda forma de parentesco es casi siempre heterosexual. Al centrarse sobre el tema del matrimonio gay en los EE. UU. y Francia, encuentra que los debates han sido situados en un lugar sin salida puesto que "...la sexualidad es ya pensada en términos de matrimonio y el matrimonio es ya pensado como la obtención de la legitimidad [heterosexual]" (2002: 18). Permítanme un ejemplo.

Hace unos años asistí a la presentación de un panel en el que líderes religiosos hablaban en favor del matrimonio gay. Fue un evento importante, porque no es fácil para un líder religioso tomar esta postura sin el apoyo de una comunidad de fieles y activistas. Sabidas son las represalias contra clérigos que han optado por combatir posiciones homofóbicas dentro de sus denominaciones. Reconozco que el esfuerzo de ese panel fue significativo. Con todo, a lo largo de las presentaciones un sinsabor fue apoderándose de mí, y al final de la sesión de preguntas y respuestas no pude resistir y enuncié la siguiente pregunta: Supongamos que hoy la provincia adopta la decisión de casar a parejas del mismo sexo, al siguiente día todo el país se pronuncia a favor y al tercer día (icasi una resurrección!) todos los países reunidos en las Naciones Unidas consagran como derecho el matrimonio gay. Al cuarto día, ustedes líderes religiosos, ¿saldrían con el mismo fervor a luchar por los derechos de personas bisexuales y polígamas a expresar sus relaciones? Por ejemplo, si un hombre quien se ha casado con una mujer pero también mantiene una relación con otro hombre, viene al altar con ambos para pedir una bendición de los tres como pareja o familia, ¿ustedes se la darían?

De más está decir que el silencio que se produjo luego de mi pregunta fue casi sepulcral. Solo después de unos segundos uno de los panelistas expresó: "Ésa es una buena pregunta", a lo que yo respondí: "Sé que es una buena pregunta, pero lo que me gustaría es una buena respuesta". No la hubo. No porque se negaran sino porque en su aceptación del matrimonio gay el ejercicio que aquellos líderes habían hecho era apenas el de homologar las relaciones lésbico-gays al paradigma heterosexual

occidental en donde, por ejemplo, la bisexualidad y la poligamia se han entendido tradicionalmente como “desviaciones” de la “norma” que no pueden ser (re)conciliadas.

No obstante, hablar de sexualidad implica interrogar cómo las expectativas de los roles de género, la división sexual del trabajo, la formación de parejas y familias, la noción de matrimonio y la performatividad de la afectividad, la intimidad y el erotismo, son producidos dentro del contexto de cada cultura y más allá de una determinada hegemonía hetero-patriarcal. Por otro lado, al hacer teología en un contexto incesantemente global debemos asimismo (re)considerar cómo los aspectos transnacionales diversifican y complican aún más aquellos elementos en la vida de, por ejemplo, inmigrantes queer.

En Occidente, de modo particular en el contexto anglosajón, la familia nuclear heterosexual monógama es en realidad un producto reciente, consecuencia de la primera revolución industrial (c. 1750), misma que ha fusionó en una institución elementos que hasta entonces podían o no convivir en una misma estructura. En otras palabras, hasta ese momento tanto la sexualidad como la familia, el amor, el erotismo, la lealtad conyugal y la noción de pareja, no eran necesariamente elementos constitutivos de la institución matrimonial, la cual era entendida nada más como un contrato social. Aunque la noción de “amor” ha existido de diversas formas a lo largo de la historia de la humanidad, la idea romántica de un “matrimonio por amor” es algo bastante reciente.

En muchos casos las ideas religiosas han legitimado construcciones de género, cuerpos, etnias y culturas, al mismo tiempo que han moldeado las relaciones humanas en las familias, las parejas y la sociedad en general. Las definiciones contemporáneas referentes a los roles de género, la división sexual del trabajo o las normas que competen a la decencia, no han sido creadas en el vacío. En realidad, fueron construidas en el devenir de las historias de la humanidad tomando componentes sociales, culturales, históricos y contextuales. Aún más, un recuento histórico nos muestra que en el caso del occidente europeo y norteamericano, las construcciones del género, la sexualidad o los cuerpos fueron adoptadas por el cristianismo después de la Reforma Protestante, lo que produjo su reificación, tal como lo explica Nussbaum:

[A]un la excursión más superficial en la antropología comparativa y la historia social hace plenamente visible que la unidad

de la familia “nuclear” liderada por una pareja heterosexual, conviviendo en su pequeña propiedad privada y comprometidos con la intimidad [monógama] el uno hacia la otra y el bienestar de los niños, está tan lejos de ser “natural” que raramente ha existido fuera del occidente europeo y norteamericano después de la Reforma Protestante (1997: 31).

La construcción de las ideologías sobre el género o la división sexual dentro del cristianismo, es obvio que no se iniciaron con la Reforma Protestante. A lo largo de su historia, la religión cristiana ha asumido, incorporado y negociado en cada época con las construcciones socialmente sancionadas acerca del género y la sexualidad, las cuales no siempre se originaron en prácticas propulsadas por el cristianismo ¹². Lo que nos ocupa en este análisis es que el connubio entre los procesos sociales e históricos en la Europa occidental y luego en Norteamérica, fueron la cuna de las nociones modernas referentes a las concepciones del género y la sexualidad cimentadas en un fuerte heteropatriarcalismo. Éstas fueron heredadas a través de diferentes soportes, pero de modo especial de la mano de construcciones teológicas colonialistas que operaron dentro del campo de lo que fue considerado como *revelación* (Mignolo, 2000: 21). En otras palabras, una construcción local no solo se convirtió en algo universal, fue además elevada a la legitimación trascendental. Así, no debe sorprendernos que la globalización de la noción de familia nuclear como el *modelo* a ser seguido por el mundo entero, es una consecuencia del fenómeno del colonialismo que lo impuso como norma en sociedades muy distintas.

¹² El cristianismo logró imponer su cosmovisión acerca de la sexualidad y el género cuando fue proclamado por el Imperio Romano como religión de estado (c. 380). Brown (1998) ha estudiado esto sobre todo en términos de la renuncia sexual impulsada por las comunidades monásticas y aquellas de tono más paulino. Su tesis central es que el cuerpo y la formación de la sociedad están íntimamente relacionados, moldeándose de forma mutua. De acuerdo con Brown, lo que es común para todos los períodos en la historia del cristianismo es que la heterosexualidad se tornó de manera progresiva la norma a lo largo de los siglos, hasta el punto de legitimarla trascendentalmente en la divinidad. Esto también ha sido estudiado por Daly, quien afirma que dado el caso que “...Dios el varón es Dios, el varón es Dios. Dios el Padre legitima todos los Dios-Padres terrenales” (1974: 21). Esta autora además plantea que “...si Dios en ‘su’ (his) cielo es un padre que rige a ‘su’ (his) gente, entonces está en la ‘naturaleza’ de las cosas y de acuerdo con el plan divino y el orden del universo que la sociedad sea dominada por varones” (1979: 54).

Adoptadas por el cristianismo, el cual acompañó el surgimiento del capitalismo, esas nociones hetero-patriarcales concernientes al género y la sexualidad fueron socialmente entendidas como *ordenadas por Dios*. Como resultado, dichas construcciones ya no pudieron cuestionarse pues fueron tomadas como “naturales” en cualquier sociedad occidental. En consecuencia, la noción moderna de la familia nuclear se convirtió en el modelo para las familias tanto en el mundo occidental como en otras sociedades donde Occidente ejerció poder. Pronto, el catolicismo romano y el protestantismo reforzaron esta noción en el ámbito mundial por medio de sus ministros, sacerdotes y religiosas que se tornaron en agentes reproductores de la ideología hetero-patriarcal entre los conversos de los nuevos territorios de misión.

En particular en Asia, las misiones cristianas han tendido a importar creencias cristianas con ropajes culturales, las que han sido siempre exógenas al nuevo contexto y, con frecuencia han legitimado las prácticas locales de desigualdad de género o bien se han amoldado a imagen y semejanza de la usanza occidental. La noción de la familia nuclear, y sus consecuentes características de subordinación femenina al poder hetero-patriarcal, al igual que la heteronormatividad que moldea y vigila los cuerpos que no se conforman a la performance del género ordenada por la ideología hegemónica, pronto fueron entendidas como el único modelo cristiano de moralidad, y por ende, de carácter universal. Por supuesto, esto no se llevó a cabo nada más por la acción de las organizaciones religiosas comprendidas por los templos, escuelas o sociedades de beneficencia, sino también por los poderes del ámbito secular que para entonces ya se habían sumergido en las aguas del discurso moral cristiano y ahora extendían esa visión a través del colonialismo ¹³. América Latina y el Caribe, lo mismo

¹³ Es muy difícil aceptar esto como algo para celebrar, tal como lo han enunciado algunos académicos que estudian las misiones occidentales alrededor del mundo. Neill, por ejemplo, sostiene: “Debe recordarse que en el siglo XIX la alternativa para muchas personas no era la independencia y la esclavitud, sino la destrucción total ([operada] por explotadores inescrupulosos o a través del comercio de esclavos) y la posibilidad de sobrevivir en un estado colonial de dependencia. En muchos lugares, los poderes europeos encontraron a las poblaciones divididas, pobres y bárbaras y las dejaron unidas, prósperas y encaminadas a ocupar su lugar en el consejo de naciones del mundo” (1982: 249).

Said nos presenta una visión muy diferente en su análisis sobre la relación entre cristianismo y la ideología imperialista (1979: 67, 100). Véase también Kwok, 2001: 51.

que Asia, Oceanía y África, han experimentado con fuerza ese proceso.

El contacto entre Occidente y los nuevos territorios encontrados en su paso conquistador, produjo dos performatividades concurrentes y a la vez divergentes. Por una parte, una consecuencia de la performatividad colonial fue la erosión de los diversos modos en que las diferentes culturas y sociedades negociaron por centurias el orden de la construcción del cuerpo y las performances del género y la sexualidad, así como las posibilidades de movilidad o subversión de aquel orden, reemplazándolo por uno nuevo. No podemos dejar de reconocer que, más allá de este proceso colonial eurocéntrico, aquel orden local (y por tanto sus discursos) fue asimismo producto de un proceso en el que colisionaron performatividades y discursos religiosos a escala local, principalmente cuando tales discursos se originaron en religiones distintas del cristianismo, entre las cuales uno se erigió como hegemónico. Esto no significa que el orden local haya alguna vez sido correcto o ideal. Por otra parte, el cristianismo legitimó aspectos de aquel orden que le eran necesarios en su empresa de colonialismo espiritual. Permítanme un ejemplo.

El cristianismo tuvo un primer encuentro con la sociedad y cultura japonesas a finales del siglo XVI de la mano del misionero portugués Francisco Xavier (Whelan et al. 2001: 910). Sin embargo, durante el período Edo (1602-1868) todo contacto, comercio e influencia de Occidente fueron proscritos por dictado del régimen Tokugawa, lo que incluyó la persecución específica y el martirio contra los conversos al cristianismo (Aschiff, 1976; Cary, 1976; Ohashi, 1996). Recién en el período Meiji (1868-1912), el cristianismo pudo volver a entrar a Japón (Drummond, 1971: 301-308).

Este nuevo contacto con el orden establecido en Japón para la construcción del cuerpo, la concepción del género y la performatividad de la sexualidad, no fue motivo para que el cristianismo criticara su tono hetero-patriarcal sino que, al contrario, se amoldó a este orden preestablecido para legitimarlo y reificarlo. Mientras que la sociedad japonesa cambió rápidamente en muchos aspectos a fin de constituirse en un polo de poder en Asia en concordancia con Occidente, el cristianismo, tanto en su vertiente católico-romana como en la protestante, permaneció detrás de ese proceso.

Al mismo tiempo, el cristianismo encontró que las ideas y enseñanzas de Confucio, quien sostenía posiciones morales muy

rígidas y celo en custodiar y moldear los sentimientos, cuerpos, género y sexualidad de los individuos en la sociedad, fueron la base para los procesos de establecimiento del orden "natural". La similitud entre ambos sistemas filosófico-religiosos condujo al refuerzo de estas nociones entre los nuevos conversos. En consecuencia, el cristianismo en Japón se convirtió en locus para la reproducción, en menor escala que el budismo (Reader, 1991: 30) del *statu quo*. Con todo, en una cultura como la japonesa que hasta hace no muchos años entendía la institución matrimonial como un arreglo y alianza social, económica y política entre las familias del novio y la novia, la noción de la familia nuclear heterosexual monógama puede tener una carga de sentido y una funcionalidad social muy distinta a su contrapartida occidental.

En realidad, la diversidad teológica en Asia se halla en constante tensión con teologías más conservadoras y estáticas que se rehúsan a reconocer que existe gracia fuera de sus contornos. Me refiero a grupos de la derecha cristiana, cuyas acciones de cruzada en Asia y Oceanía requieren, además de la conversión a sus enseñanzas, la erosión y demonización de elementos locales que harían que la fe se enraizara y estuviera viva en esos diferentes contextos. Esto se ve con claridad en el *lobby* que la derecha cristiana realiza en Taiwán, donde busca leyes que sancionen toda desviación de su rígido entendimiento de la sexualidad, la ética y la moral. De esta forma, como resultado, dos adultos que consienten a través de la Internet a encontrarse para la intimidad sexual, ahora son juzgados penalmente debido al éxito que estos grupos cristianos tuvieron en la sanción de una ley que prohíbe la búsqueda de sexo anónimo en línea. Otorgando el beneficio de la duda (algo difícil para mí en este caso) quizás sus intenciones hayan sido, verbigracia, proteger a menores de edad de situaciones difíciles. No obstante, su radicalismo intransigente ocasionó la coerción de la libertad de toda persona adulta en su vida privada, ya que si alguien de manera voluntaria y consciente busca tener sexo con otra persona que de igual manera busca lo mismo, su libertad debería ser respetada. No parece ser éste el entendimiento de la derecha cristiana en Taiwán ¹⁴.

Todavía más, algunas teologías sexuales pueden incluso producir retrocesos en las acciones de personas queer. En uno de

¹⁴ La cuestión de la censura y los mecanismos de acotación de la libertad de las personas en la Internet en el contexto de sociedades chinas, es común tanto en Taiwán como en otros lugares. Al respecto, véase el estudio de Hou, 2011.

mis viajes a Asia me reuní con un grupo de personas que habían abandonado su membresía en una iglesia gay que solo aceptaba en su congregación a parejas monógamas de profesionales en edades de 20 a 40 años. Recuerdo haber bromeado con un amigo de ese grupo, acerca de que sucedería cuando una de las personas de la pareja llegaba a la edad de 41 años. Varios escenarios cruzaron mi cabeza, como por ejemplo dejar entrar al templo nada más a una persona y dejar fuera a la otra. No obtuve respuesta, creo que porque nadie en esa congregación tan nueva había llegado al límite de edad. No obstante, cuando pregunté sobre el porqué de tales regulaciones, más propias de un club privado que de una congregación cristiana, se me dijo que era en favor de ser aceptados como una iglesia "normal" por las iglesias de la derecha cristiana en ese país. Numerosas personas queer con quienes me reuní ese día habían sido expulsadas de la congregación por no cumplir con todos los requisitos (como si, verbigracia, tener una pareja monógama fuera una cuestión tan sencilla para todo el mundo). Lamentablemente, algunas de ellas incluso habían abandonado por completo la fe cristiana.

Esta necesidad de ser cooptados por la ideología hegemónica, en este caso mediante el reconocimiento de la familia nuclear moderna como único camino de relacionalidad lésbico-gay, muestra mucho más de lo que parece. Por un lado, es obvio que deja de lado otras expresiones de la sexualidad comunes al dentro de las comunidades queer actuales. Pero, por otro lado, evidencia la introyección de ideologías colonialistas que operan desde el interior de los individuos. Fanon, en sus trabajos referentes al colonialismo francés en Martinica, deja bien claro su rechazo al *mito del noble salvaje*. De hecho, reconoce que el oprimido busca ser como el opresor cuando afirma:

El hombre colonizado es un hombre envidioso... Esto es cierto porque no hay nativo que no sueñe al menos una vez al día con establecerse a sí mismo en el lugar del colonizador (1963: 39).

Fanon es consciente de que la colonización ha calado hondo en la mente de los oprimidos y actúa desde su interior. La lógica del deseo opera desde adentro y esclaviza a los seres humanos, al punto de mantenerlos en una relación opresiva con el opresor. A diferencia de Hegel, la dialéctica fanoniana del amo y el esclavo denuncia la identificación del esclavo con el amo (Gandhi, 1998: 19). En palabras de Fanon, "[e]l nativo es una persona oprimida

cuyo sueño permanente es convertirse en perseguidor" (1963: 43). Esto no significa que el oprimido es culpable de embarcarse conscientemente en una relación dialéctica colonialista con su opresor. Por el contrario, debemos reconocer que el colonialismo obra de forma inconsciente desde el interior del individuo haciéndola/o esclavo. Ésta es la verdad última sobre el colonialismo y el porqué es tan difícil dismantelar su efectos en la vida de individuos, pueblos y culturas.

Tomando en cuenta esta situación cuando nos movemos hacia una comprensión del género y la performance de la sexualidad, hallamos que la contribución de Fanon tocante a este binarismo maniqueo es que él no solo se reproduce en la opresión que un grupo étnico realiza sobre otro grupo étnico, sino también en diversos aspectos de grupos humanos oprimiendo a otros grupos humanos, puesto que tanto los cuerpos como el género, la sexualidad y el deseo han sido colonizados. La característica más notoria del heterosexualismo compulsivo requiere que todo en la sociedad, desde la cultura, la moda, el arte, la producción filmica, la teología, la sexualidad hasta el género, sean heteronormativizados. Esto también es colonialismo, como ha analizado Fanon en sus trabajos referentes a la psicopatología del heterosexismo ¹⁵ en su libro *Black Skin, White Masks* (1967).

Como segundo desafío, entonces, debemos asumir una visión más amplia y diversa de las manifestaciones sexuales hacia el interior tanto de las distintas teologías queer como de las instituciones religiosas, desafiando y resistiendo la tentación de ser cooptados por una tendencia hetero-patriarcal al mismo tiempo que celebramos y fervientemente apoyamos toda la diversidad sexual.

3. Diálogo con teologías queer híbridas y contextuales

Las teologías queer futuras no solo transgredirán las divisiones binarias de hetero/homo, gay/lesbiana y masculino/femenino, sino que adelantarán el desarrollo

¹⁵ El complejo asunto del heterosexismo no es analizado en el presente escrito. Para una noción del tema, véase Jung y Smith, 1993: 14. Para su relación con otras formas de colonialismo como el racismo y el sexismo, véase Sterba, 1997: 61-71.

*de nuevas teologías sexuales híbridas
que liberarán los significantes de sus historias.*
Ng (2000: 36s)

Por último, el tercer desafío nos interpela a establecer redes con las teologías híbridas contextuales/regionales que postulan un acercamiento al paradigma de las teologías queer, aun cuando éstas no se identifiquen como tales. Existen en estos momentos diferentes teologías sexuales que deben ser reconocidas y traídas a la conversación. Estas teologías aparecieron a partir de situaciones particulares por su geografía, su contexto social o su contacto con teologías liberacionistas. En Latinoamérica y el Caribe varios académicos han empezado a pensar su teología desde la intersección entre sexualidad y TL. Althaus-Reid fue pionera en este sentido y consiguió convocar a un número importante y valorable de teólogas y teólogos como André Musskopf, Mario Ribas, Jaci Maraschin, Nancy Cardoso y Roberto González, entre otras/os. La teología indecente puede ser considerada como una teología queer propiamente latinoamericana y caribeña, que busca encarnar sus sabores, placeres, dilemas y esperanzas en la realidad eclesial y social cotidiana.

En el contexto asiático igualmente se han producido múltiples teologías contextuales que han impactado y modificado los rostros del cristianismo en esa región. Mencionamos, entre otras, la teología *Minjung* en Corea ¹⁶, la teología *Dalit* en la India ¹⁷

¹⁶ La teología *Minjung* apareció en la década de 1970 cuando un grupo de teólogos y líderes religiosos se comprometió con la lucha del *minjung* (los oprimidos) en Corea, liderados por Ahn Byung-Mu. Su compromiso no fue una decisión fácil ni sin consecuencias, toda vez que la dictadura militar de Park en despidió a quienes estaban empleados como docentes en las universidades y seminarios. Ante la pérdida de su fuente laboral, estos teólogos y líderes religiosos intensificaron su praxis liberadora y su reflexión teológica junto a trabajadores y otros sectores sociales bajo opresión. Algunos de ellos incluso fueron encarcelados por años. Véase Suh, 1981: 18. Entre los principales teólogos tenemos a Kim Yong-Bock (1981, 1992), Suh David Kwang-Sun (1983, 1991), Ahn Byung-Mu (1982, 1985, 1987) y Suh Nam-Dong (1982), así como al poeta y dramaturgo Kim Ji-Ha (1974, 1978, 1980).

¹⁷ La teología *Dalit* nació entre la casta de los dalits en la India a comienzos de 1980. Los dalits o "intocables" constituyen la casta más baja en el sistema de la India y, generalmente, son pasibles de discriminación y maltratos. La teología *Dalit* posee muchos puntos en común con la TL. Sus principales autores son, entre otros, Nirmal (1980), Devasahayam (1992, 1997a, 1997b), Gnanavaram (1993), Azariah (2002) y Rajkumar (2010).

y la teología de la Lucha en Filipinas ¹⁸. Si bien estas teologías conllevan un énfasis liberacionista y desestabilizador de regímenes de opresión instalados en su contexto, su intersección con temas relativos a la sexualidad y al género están, en la mayoría de los casos, todavía por nacer.

Siguiendo a Ng cuya cita encabeza esta sección, es importante centrarnos en la búsqueda de teologías queer híbridas que sean contextuales y cercanas a la experiencia particular de las diversas comunidades queer. Permítanme comenzar definiendo qué entiendo por “híbrido”. El término es muy utilizado en el contexto de los estudios étnicos y (pos)coloniales. De acuerdo con Bhabha:

La hibridez es el signo de la productividad del poder colonial, sus fuerzas cambiantes y sus fijaciones. Es el nombre para la estrategia reversa del proceso de dominación a través de la desautorización, esto es, la producción de identidades discriminatorias que aseguran lo “puro” y la identidad original de autoridad. La hibridez es la revaluación de la identidad colonial mediante la repetición de los efectos de las identidades discriminatorias. Despliega la deformación necesaria y la dislocación de todos los sitios de discriminación y dominación (1995: 34).

En otras palabras, la hibridez es una performance del acto de dividir a las personas en “puras” e “impuras”. Con todo, desde un punto de vista fucoldiano, este proceso de ejercer poder (colonial) consecuentemente produce una resistencia (Foucault, 1988: 123). Bhabha reconoce esto cuando habla de la ambivalencia en este terreno:

Si el efecto del poder colonial se observa en la *producción* de la hibridación antes que el nocivo comando de la autoridad colonial o el silencio represor de las tradiciones nativas, entonces ocurre un cambio significativo de perspectiva. Se revela la ambivalencia en la fuente de los discursos tradicionales de autoridad y se habilita una forma de subversión fundada en la incertidumbre que torna las condiciones del discurso de domi-

¹⁸ La teología de la Lucha emergió en las Filipinas en 1982, cuando un grupo de sacerdotes y teólogos comprometidos con la situación social del país decidieron promover un nuevo modo de ser Iglesia en medio de los sectores más empobrecidos. Ellos formaron una organización llamada Cristianos por la Liberación Nacional (CLN), y su trabajo pastoral y teológico originó una teología comprometida con la vida (Harris, 2006: 83s).

nación en el campo de la intervención (1995: 35. *Itálicas en el original*).

De acuerdo con Bhabha, la hibridación simultáneamente se convierte en el *locus* tanto del poder colonial como de una performance de resistencia, factor relevante este último para la posibilidad de contrarrestar el poder colonial. En otro escrito, Bhabha desarrolla esta idea con más profundidad:

Las estrategias de hibridación revelan un movimiento alienante en lo "autoritativo," aun en la inscripción autoritaria del signo cultural. En el punto en el que el precepto trata de objetivarse a sí mismo como un conocimiento generalizado o una práctica normalizadora y hegemónica, la estrategia o el discurso híbrido abren un espacio de negociación donde el poder es desigual pero su articulación puede ser equívoca. Tal negociación no es ni la asimilación ni la colaboración. Esto hace posible el surgimiento de una agencia "intersticial" que rehúsa la representación binaria del antagonismo social (1996: 58).

El surgimiento de un espacio "intersticial" o tercer espacio ¹⁹ que rompe la dinámica del binarismo, constituye un mecanismo para desestabilizar al poder colonial. En la misma línea, al analizar un caso particular de hibridación como son las performances de la homosexualidad en el Taiwán de los años noventa, Tan (2001) además de dar cuenta del doble proceso articulado en el análisis de Bhabha, ofrece una posibilidad importante para seguir pensando ese tercer espacio. Tan reflexiona:

Creo que la noción de Bhabha de la hibridación se centra demasiado en el colonizador y la teoriza simplemente como un proceso que subvierte una fuerza colonizadora externa. Si bien reconoce que la hibridación tiene este efecto, quisiera asimismo destacar la manera en que ésta permite una renegociación creativa de las normas culturales locales (2001: 124).

Esta renegociación, sin embargo, no es un proceso consciente ni voluntario. Es un resultado de la interacción de los individuos que participan activamente en las relaciones de poder. Tales

¹⁹ La noción de "tercer espacio" o "espacio intersticial" se manifestó con fuerza en los estudios de género, culturales, etnográficos o (pos)coloniales a partir de las décadas de 1960-1970. Para un recorrido sucinto de los distintos derroteros del término en los estudios mencionados, véase Wolf, 2000: 127-145.

relaciones sitúan a los individuos en medio de un proceso continuo de hibridación que varía tanto en el tiempo como en el espacio. Por ende, este proceso queerifica supuestas dicotomías estáticas de la formación de la identidad, lo que permite que los distintos individuos puedan recrear diversas identidades culturales mientras resisten la asimilación compulsiva en medio de su contexto hetero-patriarcal.

Tomando en cuenta este proceso de hibridación, teólogas y teólogos en Asia y los EE. UU. han comenzado a producir teologías contextuales híbridas donde la fe, el género, la sexualidad y la etnicidad se entrecruzan en plenitud para producir caminos de reflexión teológica basada en la experiencia de diferentes grupos queer. A continuación me gustaría citar algunos de esos ejemplos.

3.1. Teología *tongzhi*

Desde principios del nuevo siglo tenemos la emergente “teología *tongzhi*” en Hong Kong y Taiwán, como una contribución valiosa para avanzar en esa dirección. El término chino *tongzhi* que se traduce como camarada, originalmente refería a miembros del Partido Comunista chino, pues era una traducción del término soviético *tovarish*, que también se traduce como camarada (Chou, 2000). No obstante, ha sido apropiado por las personas queer en contextos chino-parlantes a fin de designar una forma más activa políticamente de su performance de la queeridad ²⁰. Su uso se popularizó en 1997, en el mismo momento en que el Reino Unido traspasaba el gobierno de Hong Kong a manos de China continental, aunque ya había sido usado en 1989 para designar el primer festival de cine lésbico-gay (Chou, 2000: 2). Al respecto, Chou asevera que la comunidad queer de Hong Kong:

²⁰ El avance de la Internet en China desde 1994, ayudó a las personas *tongzhi* a conectarse entre ellas. Con todo, otros dos eventos contribuyeron a crear una conciencia de dignidad de su sexualidad. En 1997, la figura del “comportamiento ofensivo” con la que la policía china perseguía y criminalizaba a las personas queer, fue removida. Luego, en 2001, el término “homosexualidad” fue eliminado como enfermedad mental de la lista de *Criterios de clasificación y diagnóstico de desórdenes mentales* por parte de la asociación de psiquiatría (Van De Werff, 2008: 174, 176).

...adoptó el término más sagrado de la China comunista como su identidad, lo que significa tanto el deseo de indigenizar las políticas sexuales como el reclamo de su identidad cultural. [El término] *Tongzhi* simboliza un fuerte sentimiento de integrar lo sexual (legitimando el amor hacia personas del mismo sexo), lo político (compartiendo los objetivos de combatir el heterosexismo) y lo cultural (reapropiándose de la identidad china) (Chou, 2000: 3).

Por otro lado, Chou igualmente asevera que:

Las personas *tongzhi* chinas que se han resistido a adoptar las categorías “lesbiana” o “gay” para salir del armario, han sido a menudo criticadas como tapadas [*closeted*], deshonestas y autonegadas. Aun cuando esto podría ser cierto, también puede ser un intento de resistir la imposición de la dualidad homo-hetero sobre las relaciones chinas y [adoptar] una concepción fluida de la sexualidad (Chou, 2000: 5).

Del mismo modo que ocurrió con el término queer en países occidentales angloparlantes, *tongzhi* ha mudado de ser un término de *exclusión* a uno de *resistencia* cultural (y contextual). Por esta razón, una de las principales tecnologías de resistencia de la teología *tongzhi* ha sido la transgresión mediante la recuperación de elementos ya presentes en la cultura, pero que han sido constantemente invisibilizados en la vida cotidiana ²¹. Así lo plantea el teólogo honkonés Ng Chin Pang:

Sugiero que el retorno a las tradiciones y herencia chinas es una de las transgresiones más poderosas y creativas para el surgimiento de la resistencia. Por un lado, le permite a las personas reclamar sus identidades indígenas en las historias y en el redescubrimiento de sus identidades perdidas y su pasado olvidado. Por otro lado, puede enfatizar la prevalencia de la tolerancia sexual en la historia china y la cultura sexual pluralista en la antigua China... Esto es en lo que quiero centrarme, el rol hermenéutico de la transgresión normativa en las teologías queer emergentes y en el desarrollo futuro de teologías queer híbridas (Ng, 2000: 36).

²¹ Evidentemente, lo que constituye cultura y tradición es siempre algo subjetivo, y las personas *tongzhi* no están exentas de caer en generalizaciones en su afán de naturalizar el amor hacia personas del mismo sexo dentro de la cultura, la historia y las tradiciones chinas. Según Wong, “...la etiqueta *tongzhi* es utilizada como un recurso lingüístico en la construcción de una persona pública” (2005: 210).

Haciendo eco de la TL, el propósito de la teología *tongzhi* reside en prestar atención tanto a las historias de opresión de la gente como a los mecanismos que en su contexto reifican esa opresión. Una estrategia ha sido abrazar el corazón mismo de la doctrina de la encarnación, el cual es relacionalidad, como lo afirma Ng:

...a fin de procurar una teología que verdaderamente refleje la encarnación de Dios entre toda su gente y reafirmar el poder erótico de Dios en las relaciones, debemos reconectar sexualidad con espiritualidad. Al hacer esto, propongo que primero reconozcamos la encarnación de Dios como un modo relacional. Dios y su creación no pueden ser separados porque “en el comienzo era la relación” (Ng, 2000: 44) ²².

Así, la teología *tongzhi* se asemeja a otras formas de teologías queer en retomar la encarnación como *locus* teológico y en la (sub-)/per-versión ²³ de las construcciones ideo/teológicas que han anquilosado y dogmatizado esa doctrina por siglos.

Otra manera de descentrar posiciones teológicas rígidas ha sido analizar experiencias particulares de opresión. Por ejemplo, la teóloga honkonesa Lai-Shan Yip (2010, 2011) se centra en la experiencia de opresión de las personas *nu-tongzhi* (*tongzhi* femeninas) tanto dentro de la Iglesia Católica romana como en el contexto del movimiento *tongzhi* en Hong Kong, fuertemente orientado hacia las experiencias masculinas. Yip (2010: 24) habla así de una “doble opresión” para las *nu-tongzhi*. En el contexto de una sociedad china, marcada por el confucianismo, la realidad de las *nu-tongzhi* católico-romanas es en sí misma una experiencia híbrida como sugería Ng. Comparando esta realidad con la de personas queer católico-romanas en Occidente, Yip expresa que mientras la institución católico-romana promueve códigos rígidos en términos de moralidad, las *nu-tongzhi* sostienen posiciones más flexibles y efectivas:

Las *nu-tongzhi* católicas [romanas en Hong Kong] enfrentan códigos sexuales más estrictos y menor tolerancia debido a la

²² Aquí Ng cita la famosa frase de Martin Buber: “en el comienzo era la relación”. Véase Buber, 1970: 69.

²³ La frase es tomada del trabajo de Althaus-Reid: “...porque la per/versión es un concepto que puede ser relacionado teológicamente con versiones u opciones alternativas, las cuales es nuestro deber imaginar” (2004: 107).

malformación mutua entre catolicismo y confucianismo. [Sin embargo] en muchos de los casos... no tienen mucho conflicto con las enseñanzas oficiales de la iglesia [católico-romana] sobre homosexualidad. Encuentro esta flexibilidad en la obediencia de los requerimientos éticos como un reflejo de la no-absolutización en la cosmología china del *ying-yang*; mientras que el catolicismo tiende a equiparar su sabiduría moral con la verdad moral absoluta y por lo tanto carece de tal flexibilidad. Las enseñanzas morales sobre el bien y el mal se vuelven absolutas. Por otra parte, la diversidad de las expresiones sexuales en la historia china, junto con la sabiduría cultural, apoyan expresiones sexuales diversas y varias formas de compromiso afectivo y de relaciones que no deben ser entendidas exclusivamente como el producto cultural de Occidente (Yip, 2010: 25).

La teóloga protestante honkonesa Rose Wu (2000) coincide con Yip en la necesidad de colocar la experiencia de las *nutongzhi* de modo más visible en el espectro del movimiento *tongzhi* en Hong Kong, pero busca como fuentes no solo la experiencia particular de aquellas sino también su diálogo con otras experiencias, como lo ha sido aquella de la TL (Yip, 2010: 28).

Contextual a la realidad de Hong Kong y Taiwán, la teología *tongzhi* puede ser un interlocutor muy fructífero para las teologías queer con sabor más occidental, al igual que con otras teologías en el contexto de sociedades con herencia china como lo es Singapur. En este sentido, el teólogo y ministro de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, Miak Siew, nos explica que debido al pasado colonial y la actual conformación multiétnica del país, el idioma preferido es el inglés y, por consiguiente *tongzhi* es empleado solo dentro de la comunidad china; en la sociedad en general se utilizan los términos *people like us* (gente como nosotros), *aj* (una transliteración al inglés de un término chino) y el término inglés *gay*. Es importante mencionar que Siew es ministro en la única iglesia inclusiva en Singapur, denominada Iglesia Libre de la Comunidad, que cumple un papel protagónico en la organización lésbico-gay del país, llamada simplemente *People Like Us*, y en la marcha del orgullo denominada *IndigNation* (Siew, 2012). Tomar en cuenta la realidad de Singapur en diálogo con otras sociedades de herencia china, es asimismo una necesidad actual dentro de un mundo constantemente globalizado.

3.2. Teología Nyah-Islam

El teólogo malasio Joseph N. Goh (2012a, 2012b, 2013), de filiación cristiana, ha centrado su reflexión en torno a las experiencias de personas transgénero (masculino a femenino) en Kuala Lumpur. Su compromiso específico surgió de su labor como coordinador de consejería y prevención de VIH-Sida en la Fundación PT²⁴, donde tomó amplio contacto con la realidad de las personas transgénero conocidas en Bahasa Malasio, el idioma oficial de Malasia, como *Mak Nyahs* (transexuales). Debido a que el Gobierno y las leyes de Malasia, y por lo tanto, lo que se considera como “normativo” en la sociedad, están íntimamente relacionados con la religión islámica, sobre todo a través de la *sharía* o código de conducta islámica, las personas transgénero sufren persecución y discriminación. En medio de esa situación se encuentra la realidad de personas que no desean renunciar a su fe o embarcarse en falsas divisiones, sino que buscan caminos mediante los cuales reconciliar y vivir en plenitud su fe, su percepción del género y su sexualidad.

El trabajo teológico de Goh se enmarca en el reconocimiento de la dignidad y el derecho de las personas a buscar su sentido espiritual, aun cuando esto se confronte con estructuras institucionales religiosas que niegan tal derecho. Para él, esto es un imperativo sagrado:

Al descubrir las espiritualidades de las *Mak Nyahs* en la “Malasia mayoritariamente musulmana”, y consciente de las luchas que las *Mak Nyahs* islámicas enfrentan con el Islam institucional, me encuentro a mí mismo con un imperativo sagrado de centrarme en los métodos únicos con los cuales ellas practican el Islam (Goh, 2013: 1).

Esta tensión entre una espiritualidad más personal y una comprensión institucional de la religión musulmana es una constante en la vida de las personas queer en Malasia, quienes, en general, son consideradas como “pecadoras desviadas” y “violadoras de los preceptos islámicos” (Goh, 2013). Esto para algunas personas constituye una incoherencia dentro de una religión

²⁴ La sigla “PT” proviene del inglés *Pink Triangle*, como se conocía a la organización cuando solamente servía a la población gay. Cuando la organización extendió su radio de acción a otros colectivos queer, empezó a denominarse “Fundación PT” (PT Foundation, 2012).

monoteísta como el Islam, tal como lo expone la autora ugandocanadiense Irshad Manji:

...[según el] Corán, cada persona es un acto deliberado de la acción creadora de Dios. Por ende, aun las personas gays o lesbianas han sido creadas por Dios... Quienes dicen que son inadaptadas o abominaciones, en realidad están consecuentemente afirmando que “Alá puede cometer errores” (Manji, 2012).

La valoración de esta acción creadora de Alá de todas las personas, ha llevado a Goh a reafirmar la experiencia de las personas *mak nyahs* como una vivencia altamente espiritual y creativa:

Esta reconfiguración de la tensión con el Islam institucional por parte de las *mak nyahs* con frecuencia implica una reimaginación de Dios. Estas *mak nyahs* se conciben a sí mismas en relación con Dios desde una perspectiva ontogénica, argumentando que sus subjetividades y talentos son una consecuencia de la magnanimidad divina. Negocian con el Islam institucional que las desaprueba, apelando a un Dios benigno cuya aprobación divina sobrepasa la desaprobación humana. Al adscribir los orígenes de sus identidades *mak nyahs* a Dios, ellas rehúsan la visión del Islam institucional de que “un hombre que se comporta como mujer en todo aspecto contradice la religión” (Goh, 2013: 6).

El hecho de llamar a esta teología *Nyah-Islam* y no sencillamente “espiritualidad transgénero”, responde además a percepciones muy contextuales de las personas queer en Malasia. Por ejemplo, Jaylane, a quien Goh ha entrevistado en su trabajo de campo afirma: “Yo soy una *mak nyah*... pero no concuerdo con el término ‘transgénero’. Ya tengo mi género, mi femineidad. Sólo mi sexo, mi genitalidad, es ‘trans’” (2012b: 18). Goh enmarca la teología *Nyah-Islam* en el contexto de las espiritualidades queer y explica que hay

...tres premisas importantes de las espiritualidades queer que deben ser reafirmadas a fin de evitar la tentación de comprender tales espiritualidades como combates académicos, y aun pintorescos, para verlas como espiritualidades auténticas y llenas de sentido. Primeramente, no existe una sola espiritualidad que hable en nombre de todas las personas queer. Un dinamismo pluralista y diverso signa las espiritualidades

queer. Este dinamismo respeta la unicidad humana de cada individuo. En consecuencia, las espiritualidades queer buscan burlar identidades espirituales singulares [ya] establecidas. En segundo lugar, en conexión con lo anterior, las espiritualidades queer se posicionan a sí mismas como sitios de resistencia a las estructuras organizacionales que son intolerantes de cualquier forma de diversidad (a la que perciben como desviación) y que insisten en conceptos monolíticos y generales que anulan las particularidades y la santidad única de las personas. Como tales, las espiritualidades queer son particularmente perspicaces en descubrir personas, narrativas e historias que han sido invisibilizados por causa de la discriminación. En tercer lugar, las espiritualidades queer valoran y defienden la experiencia personal como la última fuente de autoridad en espiritualidad, algunas veces incluso rechazando estructuras jerárquicas destructivas, y sitúan el centro último de la felicidad en ser uno mismo y en nuestra propia experiencia. Esta alianza queer de pluralidad, resistencia y experiencia asume una posición irresistible de transgresión en las espiritualidades transgénero en las que infringen formulaciones normativas de espiritualidades singulares, homogéneas e institucionales (2012b: 14).

Un segundo aspecto que Goh trae a la luz es la realidad múltiple de las personas queer en Malasia, la cual está marcada por aspectos referidos a la nacionalidad, la etnicidad, la filiación religiosa, la clase social y el pasado (pos)colonial de la región. Su teología ejemplifica lo que el teólogo musulmán Ibrahim Abdurrahman Farajajé (2000) ha denominado *Queer-en-interseccionalidad* o el tramado de diferentes categorías en la constitución, (in)formación y (de)construcción de cuerpos, identidades y sexualidades:

Queer-en-interseccionalidad [es el lugar] donde reconocemos que etnicidad, clase social, género, sexualidad, espiritualidad y corporalidad no son categorías disimiles y monolíticas, donde como [personas] queer vemos nociones de raza que deben incluir la comprensión de elementos de la clase social, el género, la sexualidad, la geografía, la corporalidad y la espiritualidad que dan forma a las nociones de etnicidad; [y] cómo etnicidad, género, sexualidad, geografía, corporalidad y espiritualidad son factores y facetas que dan forma al género, [etc.] (2000: 20s).

De este modo, la teología *Nyah-Islam* acompaña el caminar de las *mak nyahs* malasias en su autocomprensión de la fe

musulmana y en su proceso de subvertir el orden del Islam institucional que las oprime con sus “instrumento[s] del régimen regulador” (Butler, 1993b: 308). La tarea de Goh es monumental, no solo en dar voz a una teología queer particular del contexto musulmán sino también en traer esto a la arena académica a fin de exponer su complejidad y fortalecer el diálogo con las teologías queer cristianas, como ha empezado a hacer Sharon Bong para el contexto de Malasia y el de Singapur (2007, 2009)²⁵.

3.3. Teologías queer asiático-estadounidenses

Cuando hablamos de comunidades asiático-estadounidenses debemos reconocer que estamos designando con un mismo término a comunidades muy diversas. Necesitamos pensar en una vasta porción del planeta que va desde Asia del este hacia Asia del oeste, desde el norte hasta el sur y hasta el sudeste asiático, e incluso a la región de Oceanía desde Hawai hasta la isla de Pascua (Chile) o las costas de Canadá hasta Chile, Australia y Nueva Zelandia. Esta extensión geográfica implica considerar una tremenda diversidad de personas, culturas, idiomas, cosmovisiones y tradiciones. Cada comunidad ha llevado consigo hasta las tierras estadounidenses una amplia riqueza que no podemos dejar de mencionar.

En este contexto hay que nombrar las emergentes teologías queer asiático-estadounidenses, que conllevan un desafío tanto para las teologías queer como para las teologías asiático-estadounidenses, pues las personas queer asiático-estadounidenses son doblemente oprimidas: por la formación racial estadounidense con su supremacía anglosajona, presente aun en las comunidades queer, y por las concepciones sobre el género y la sexualidad de las comunidades asiáticas allí (Cheng, 2002: 119; 2004: 105; 2006: 235; 2011a: 540; 2012a: 3). El teólogo chino-estadounidense Patrick S. Cheng (2003, 2009, 2010, 2011c, 2011d, y 2012b) es quizás uno de los más prolíficos escritores y disertante en la comunidad queer asiático-estadounidense, junto con el teólogo filipino-estadounidense Michael Sepidoza Campos

²⁵ Aunque esto no se circunscribe únicamente a ese contexto, tal como lo demuestran, por ejemplo, los trabajos de Andrew Yip en el Reino Unido (2003, 2004 y 2005).

(2011a, 2011b) y la teóloga honkonesa-estadounidense Elizabeth Leung (2011), quien a través de su militancia eclesial ha influido además en la creación de programas sociales y educativos para concientizar a las comunidades religiosas de extracción asiático-estadounidense acerca de la realidad de las personas queer que confiesan la fe cristiana.

Estas teologías procuran representar la experiencia de personas queer que desean abrazar tanto su fe como su sexualidad y etnicidad en forma armoniosa y significativa. Esto no es un mero capricho, constituye una necesidad para la existencia y la subsistencia en medio de sociedades que niegan la importancia de esto. Tal como cité antes, la afirmación de Cheng de que las personas asiático-estadounidenses son oprimidas tanto por las comunidades queer como por las comunidades asiáticas, nos lleva a observar la continua deshumanización y desvaloración que se hace de estas personas. Es por ello que las teologías queer asiático-estadounidenses deben recobrar el valor mismo de ser humano. En relación con este tema y hablando de la experiencia particular de las personas gays asiáticas, Cheng expresa:

Los hombres asiáticos gays sólo podemos comenzar a vernos como bellos intrínsecamente, es decir, creados a imagen y semejanza de Dios, imago Dei, cuando empezamos a amarnos a nosotros mismos. La gracia del amor a uno mismo, en comparación con el pecado del auto-odio, nos permite a los hombres asiáticos gays crecer espiritualmente y amar nuestros cuerpos y a nosotros mismos tal cual somos. El amor a uno mismo requiere que nuestras imágenes se vean y nuestras voces se escuchen en discursos tan variados como la cibercultura y la teología gay. Es en esa intersección... donde los hombres asiáticos gays podemos, y debemos, afirmar con orgullo que somos, de hecho, “amarillos y hermosos” (2011b: 21).

Por otro lado, estas teologías revelan a través del protagonismo de las personas queer cómo los contextos sociales, culturales y religiosos han moldeado e hibridizado la vida de las personas en términos de las expectativas de género, la sexualidad y la identidad. Usando como elemento hermenéutico la figura del *baklá* (transgénero) en la cultura filipina, Campos afirma:

El *baklá*, el niño mimado y curioso del *lalake* [varón] y la *ba-báe* [mujer], de hecho el femineizado y por consiguiente impotente *lalake*, hace indecentes los supuestos del género y

el papel del deseo sexual en las dinámicas sociales filipinas. Cuando finge el habla femenina para coquetear con los hombres, se viste como la Virgen María en las procesiones religiosas y se deleita en el glamour extravagante de los concursos de belleza, el *baklâ* revela tanto identidades polivalentes como la potencia del deseo. Da a conocer la propia estructura religiosa que regula las costumbres sexuales filipinas. Y así, el *baklâ* se convierte en un conducto para el escándalo. En definitiva... el *baklâ* desestabiliza las expectativas decentes de las identidades de género filipinas y así permite una visión de las posibilidades de transformación de sí mismo y de la(s) comunidad/es a la(s) que llama hogar (Campos, 2011b: 169s).

Campos observa esta situación incluso en la diáspora filipino-estadounidense, donde el *baklâ* deberá interactuar con y desestabilizar la cultura dominante dentro de las comunidades queer o de las instituciones religiosas al mismo tiempo que cumple su rol desestabilizador de la cultura, las tradiciones y la estructura de las costumbres sexuales filipinas. En el trabajo de Campos el *baklâ* se asemeja a la figura del *trickster*, la figura mitológica y folclórica cuyo rol es engatusar y embaucar a los seres humanos a la vez que transgrede las normas y costumbres que han sido socialmente sancionadas. En la mitología griega se podría decir que el mito de Prometeo representa un buen ejemplo de esto. De esta manera, la figura del *baklâ* encarna el corazón de las teologías queer que de igual modo intentan desestabilizar y (sub)/per-vertir las normas y regulaciones sexuales impuestas sobre las personas, sus vidas y sentimientos. Evidentemente, esta realidad es distinta para cada comunidad asiático-estadounidense. No debemos olvidar que debajo del término pan-étnico *asiático-estadounidense* conviven diversas performances del género y la sexualidad, fruto de largas historias culturales y sociales en diferentes lugares de las vastas regiones de Asia y Oceanía. Esto es un dato importante que da pie para que en su reflexión teológica Cheng hable de una “teología del arco iris” (2011a) que muestre esa diversidad en términos de fe, sexualidad y etnicidad.

Conclusión

Estos desafíos que he presentado a lo largo de este trabajo son apenas algunos de los aspectos que nuestra tarea teológica

futura debe asumir. Las diversas teologías queer contextuales híbridas no pueden ser tomadas como alternativas, sino como expresiones iguales a su contrapartida en países occidentales. Será importante en el futuro estrechar el diálogo con la teología *tonghzi*, la *Nyah-Islam* y con otras teologías occidentales, latinas, africanas o asiáticas con el propósito de resistir los impulsos colonialistas y de este modo afirmar la relevancia de la reflexión teológica contextual. Por otra parte, esto nos lleva a preguntarnos de qué manera las teologías queer occidentales pueden dialogar con las teologías *Minjung*, *Dalit* o de la Lucha, entre otras, para incentivarlas a buscar formas creativas orientadas a dar nacimiento a sus propias teologías queer. Ésta es una preocupación que no podemos dejar pasar por alto o, de lo contrario, corremos el riesgo de producir nuevamente una teología colonialista que no entienda el modo particular y diverso de las personas queer en distintos contextos. O, lo que es peor, mirar de manera condescendiente a dichas personas queer debido a su etnicidad, lenguaje, nacionalidad o cultura.

Se requiere una mirada creativa para pensar las teologías queer de múltiples formas. Quizás no deberíamos pensarlas exclusivamente en sintonía con teologías activas²⁶, o normativas, ya que estas últimas por lo general han sido usadas para *penetrar* la realidad de la existencia creada con una comprensión homogénea y unívoca de Dios, y por ende, encargadas de determinar la sanción y el castigo de toda actividad que se ha desviado de sus cánones (hetero-patriarcales). Tampoco exclusivamente vinculadas a teologías más *pasivas*²⁷, que han sido colonizadas y han recibido sin cuestionamiento las ordenanzas o los dictámenes de las ideologías coloniales que cooptan a la teología como un instrumento para oprimir y legitimar la opresión mediante una imagen de la divinidad trascendente que no puede ser refutada.

Más allá de pensar en esas *posiciones misioneras* de las teologías clásicas, las teologías queer deberían procurar no ser opresoras ni oprimidas por discursos religiosos contruidos hegemónicamente en nombre de un Dios que a menudo se

²⁶ El término *activo* es empleado en algunos lugares de América Latina y el Caribe para describir a quien, en una relación homoerótica, ejerce el papel de penetrar a su pareja. En inglés, el término homónimo es *top*.

²⁷ Por *pasiva/o* en América Latina y el Caribe se entiende a quien en una relación homoerótica cumple la función de ser penetrada/o por su pareja. En inglés, el término homónimo es *bottom*.

asemeja a un ídolo. En su lugar, ellas podrían pensarse a sí mismas como teologías más *versátiles*, alterando los binarismos que han llevado a la teología clásica y a las denominaciones cristianas a refugiarse en los armarios de sus tradiciones. Además, quizás debiéramos pensar a las teologías queer como teologías *swingers*, que comparten e intercambian sus contribuciones en pareja con otras disciplinas como una forma de encarnar la justicia y realidad de aquellas y aquellos que son dejadas/os de lado por las teologías decentes y ortodoxas. Incluso tal vez deberíamos considerar a las teologías queer como teologías *poliámoras*, disfrutando y honrando las múltiples pasiones y compromisos desde donde se vive el ejercicio de hacer teología desde el cuerpo, la sexualidad, el género y la vida toda.

Debemos, por otro lado, considerar la intersección de género, sexualidad y etnicidad a través de, por ejemplo, los procesos migratorios en los diferentes países de América Latina y el Caribe. Entre las oleadas migratorias hay también inmigrantes queer, cuyas situaciones complejas y diversas deben ser escuchadas y traídas a la conversación con las teologías queer. Mi intención al traer a esta conversación a las teologías queer híbridas asiáticas, fue explorar y fortalecer su encuentro con nuestras y nuestros hermanas y hermanos queer en América Latina y el Caribe, cuya ancestría no es exclusivamente europea. Existe aquí un gran trabajo por hacer con vistas al reconocimiento de nuevas categorías como *asiático-argentino*, *nipo-brasileño*, *coreano-costarricense* o *afro-uruguayo*, que es necesario entren en el horizonte de nuestra producción teológica.

Debemos embarazarnos de estas ideas y dar a luz teologías queer que contribuyan a situar en primer plano a las y los sujetos del amor de Dios, vale decir, todas las personas junto con sus historias (sexuales), esperanzas y sueños. Éstas deben ser experiencias teo-queer-nautas que no se queden en el discurso, sino que pasen por nuestro cuerpo y nuestros sentidos, por nuestras vivencias cotidianas, que vayan a la cama con nosotros y de allí al templo. En ese tomar en cuenta las vivencias cotidianas es importante recordar siempre que cada persona es moldeada por su cultura, etnia y sus distintas experiencias de lo divino, y que en esas intersecciones yace simplemente la riqueza y complejidad de seres humanos. Retomando el espíritu con que Althaus-Reid nos desafiaba en la cita al comienzo de este trabajo, debemos hacer teologías queer como “un deber de existir” para amar a Dios y a toda su creación con pasión, coraje y valor para buscar nuevos horizontes en nuestra vocación como teo-queer-nautas.

Bibliografía

- Abelove, Henry; Michèle Aina Barale y David M. Halperin (eds.) (1993). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York, Routledge.
- Ahn, Byung Mu (1982). "Nation, Minjung, Church", en: Commission of Theological Concern of the N. C. C. of Korea, pp. 19-27.
- Ahn, Byung Mu (1985). "The Korean Church's Understanding of Jesus: An Historical Review", en: *International Review of Mission* 74, Issue 293 (enero), pp. 81-92.
- Ahn, Byung Mu (1987). *The Story of Minjung Theology*. Seoul, Korean Theological Institute.
- Althaus-Reid, Marcella (2000). *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London, Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella (2004). "Queer I Stand: Lifting the Skirts of God", en: Althaus-Reid and Isherwood, pp. 99-109.
- Althaus-Reid, Marcella (2005). *La teología indecente*. Barcelona, Bellaterra.
- Althaus-Reid, Marcella y Lisa Isherwood (eds.) (2004). *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*. London, Continuum.
- Apolonio de Rodas (2004). *El viaje de los argonautas*. Traducción y notas de Carlos García Gual. Madrid, Alianza.
- Aschiff, Angelus (1940). "Catholicism and Shinto in Japan", en: *Missionary Academia Studies* 4, No. 3 (noviembre), pp. 14-27.
- Ashcroft, Bill; Gareth Griffiths y Helen Tiffin (eds.) (1995). *The Post-Colonial Studies Reader*. London, Routledge.
- Azariah, Masilamani (2002). *A Pastor's Search for Dalit Theology*. Indian Society for Promoting Christian Knowledge.
- Bhabha, Homi K. (1995) [1985]. "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority Under a Tree Outside Delhi, May 1817". *Critical Inquiry* 12, No. 1, en: Ashcroft et al., pp. 29-35.
- Bhabha, Homi K. (1996). "Culture's In-Between", en: Hall y Du Gay, pp. 53-60.
- Blackwood, Evelyn (1984). "Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes: The Case of Cross-Gender Females", en: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10, No. 1, pp. 27-42.
- Boisvert, Donald L. y Jay Emerson Johnson (eds.) (2011). *Queer Religion: Homosexuality in Modern Religious History*. Santa Barbara (California), Praeger.
- Bong, Sharon A. (2007). "Queer Revisions of Christianity", en: Brazal y Si, pp. 234-251.
- Bong, Sharon A. (2009). "Not 'For the Sake of Peace': Towards an Epistemology of the Sacred Body", en: *Asian Christian Review* 3, No. 1 (primavera), pp. 50-68.
- Brazal, Agnes M. y Andrea Lizares Si (eds.) (2007). *Body and Sexuality: Theological-Pastoral Perspectives of Women in Asia*. Quenzon City (Filipinas), Ateneo de Manila University Press.

- Breen, John y Mark Williams (eds.) (1996). *Japan and Christianity: Impacts and Responses*. London, MacMillan Press.
- Brown, Peter (1988). *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York, Columbia University Press.
- Buber, Martin (1970). *I and Thou*. Traducción, prólogo y notas de Walter Kaufmann. New York, Charles Scribner's Son.
- Butler, Judith (1993a). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York, Routledge.
- Butler, Judith (1993b). "Imitation and Gender Insubordination", en: Ablove et. al., pp. 307-320.
- Butler, Judith (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford (California), Stanford University Press.
- Butler, Judith (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge.
- Butler, Judith (2002). "Is Kinship Always Already Heterosexual", en: *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13, No. 1, pp. 14-44.
- Campos, Michael Sepidoza (2011a). "From Bodies Displaced to Selves Unfurled: A Queer and Postcolonial Filipino-American Anthropology". Tesis doctoral. Berkeley (California), Graduate Theological Union.
- Campos, Michael Sepidoza (2011b). "The Bakla: Gendered Religious Performance in Filipino Cultural Spaces", en: Boisvert y Johnson, pp. 167-192.
- Cary, Otis (1976). *A History of Christianity in Japan: Roman Catholic, Greek Orthodox, and Protestant Missions*. Rutland (Vermont), Charles E. Tuttle Co., pp. 98-134.
- Cheng, Patrick S. (2002). "Multiplicity and Judges 19: Constructing a Queer Asian Pacific American Biblical Hermeneutic", en: *Semeia* 90-91, pp. 119-133.
- Cheng, Patrick S. (2003). "Kuan Yin: Mirror of the Queer Asian Christ". En línea, URL: http://www.patrickcheng.net/uploads/7/0/3/7/7037096/kuan_yin_mirror_of_the_queer_asian_christ.pdf; consultado el 26.07.2012.
- Cheng, Patrick S. (2004). "Same-Sex Marriage and Relational Justice". Roundtable Response to Mary E. Hunt. En: *Journal of Feminist Studies in Religion* 20, No. 2 (invierno), pp. 103-107.
- Cheng, Patrick S. (2006). "Reclaiming Our Traditions, Rituals, and Spaces: Spirituality and the Queer Asian Pacific American Experience", en: *Spiritus* 6, No. 2 (invierno), pp. 234-240.
- Cheng, Patrick S. (2009). "Hybridity and the Decolonization of Asian American and Queer Theologies". Postcolonial Theology Network website, publicado el 17 de octubre. En línea, URL: <https://www.facebook.com/topic.php?uid=23694574926&topic=11026>; consultado el 20.06.2012.

- Cheng, Patrick S. (2010). "Rethinking Sin and Grace for LGBT People Today", en: Ellison y Douglas, pp. 105-118.
- Cheng, Patrick S. (2011a). "Gay Asian Masculinities and Christian Theologies", en: *CrossCurrents* 61, No. 4 (diciembre), pp. 540-548.
- Cheng, Patrick S. (2011b). "'I Am Yellow and Beautiful': Reflections on Queer Asian Spirituality and Gay Male Cyberculture", en: *Journal of Technology, Theology and Religion* 2, No. 3 (junio), pp. 1-21.
- Cheng, Patrick S. (2011c). *Radical Love: An Introduction to Queer Theology*. New York, Seabury Books.
- Cheng, Patrick S. (2011d). *The Rainbow Connection: Bridging Asian American & Queer Theologies* (Boswell Lecture 2011). Berkeley (California), The Center for Lesbian and Gay Studies in Religion and Ministry, Pacific School of Religion.
- Cheng, Patrick S. (2012a). "A Three-Part Sinfonia: Queer Asian Reflections on the Trinity", en: *Journal of Race, Ethnicity and Religion* 2, No. 13.9 (noviembre), pp. 1-23.
- Cheng, Patrick S. (2012b). *From Sin to Amazing Grace: Discovering the Queer Christ*. New York, Seabury Books.
- Chou, Wah-Shan (2005). *Tongzhi: Politics of Same-Sex Eroticism in Chinese Societies*. New York, The Haworth Press.
- Christ, Carol P. y Judith Plaskow (eds.) (1979). *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco, Harper and Row.
- Commission of Theological Concern of the N. C. C. of Korea (ed.) (1982). *Minjung and Korean Theology*. Seoul, Korean Theological Institute.
- Córdova Quero, Hugo; Patrick S. Cheng y Michael Sepidoza Campos (2012). *Trans/Pacific Affairs: Queering Migrations In, From and Beyond Asia*. (En prensa).
- Daly, Mary (1974). "The Qualitative Leap Beyond Patriarchal Religion", en: *Quest (Woman and Spirituality)* 1, pp. 20-40.
- Daly, Mary (1979). "After the Death of God the Father", en: Christ y Plaskow, pp. 53-62.
- Davie, Grace; Paul Heelas y Linda Woodhead (eds.) (2003). *Predicting Religion: Christian, Secular, and Alternative Futures*. London, Ashgate.
- De Lauretis, Teresa (1991). "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities", en: *Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies* 3, No. 2, pp. iii-xviii.
- Devasahayam, Vedanayagam (1992). *Outside the Camp: Bible Studies in Dalit Perspective*. Gurukul Lutheran Theological College & Research Institute.
- Devasahayam, Vedanayagam (1997a). *Doing Dalit Theology in Biblical Key*. Chennai (India), Dept. of Research and Publications, Gurukul Lutheran Theological College & Research Institute.
- Devasahayam, Vedanayagam (1997b). *Frontiers of Dalit Theology*. Chennai (India), Gurukul Lutheran Theological College & Research Institute/Indian Society for Promoting Christian Knowledge.

- Douglas, Ian T. y Kwok Pui-Lan (eds.) (2001). *Beyond Colonial Anglicanism: The Anglican Communion in the Twenty-First Century*. New York, Church Publishing Incorporated.
- Drummond, Richard H. (1971). *A History of Christianity in Japan*. Grand Rapids (Michigan), William B. Eerdmans.
- Dubel, Ireen y André Hielkema (eds.) (2008). *Urgency Required: Gay and Lesbian Rights are Human Rights*. The Hague, Humanist Institute for Cooperation with Developing Countries.
- Ellison, Marvin M. y Kelly Brown Douglas (eds.) (2010). *Sexuality and the Sacred: Sources for Theological Reflection*, 2a. ed.. Louisville Kentucky), Westminster John Knox Press.
- Estlund, David M. y Martha C. Nussbaum (eds.) (1997). *Sex, Preference, and Family: Essays on Law and Nature*. Oxford, Oxford University Press.
- Fanon, Franz (1963). *The Wretched of Earth*. New York, Grove Press.
- Fanon, Franz (1967). *Black Skin, White Masks*. Trad. Charles Lam Markmann. New York, Grove Press.
- Farajajé, Ibrahim Abdurrahman (2000). "Queer: We are all a big mix of possibilities of desire just waiting to happen", en: *In The Family* (verano), pp. 15-21.
- Foucault, Michel (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Traducción de Alan Sheridan. New York, Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1988). *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, editado por Lawrence D. Kritzman. New York, Routledge.
- Foucault, Michel (1990). *History of Sexuality: An Introduction*, Vol. 1. New York, Vintage Books.
- Gandhi, Leela (1998). *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. New York, Columbia University Press.
- Gebara, Ivone (1999). *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis, Fortress Press.
- Gnanavaram, M. (1993). "'Dalit Theology' and the Parable of the Good Samaritan", en: *Journal for the Study of the New Testament*, No. 50, pp. 59-83.
- Goh, Joseph N. (2012a). "The Homosexual Threat: Appraising Masculinities and Men's Sexualities in Malaysia", en: Hopkins y Lee, pp. 167-186.
- Goh, Joseph N. (2012b). "Transgressive Empowerment: Queering the Spiritualities of the Mak Nyahs of PT Foundation", en: Córdova Quero et al., *Trans/Pacific Affairs: Queering Migration to, from and within Asia*. (En prensa).
- Goh, Joseph N. (2013). "Nyah-Islam: The Reconstruction of God and Institutional Islam by Malaysian Male-to-Female Transsexuals", en: *In God's Image* (En prensa, usado con permiso de los editores).
- Goss, Robert E. (1993). *Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto*. San Francisco, Harper San Francisco.

- Goss, Robert E. y Amy Adams Squire Strongheart (eds.) (1997). *Our Families, Our Values: Snapshots of Queer Kinship*. Binghamton (New York), Harrington Park Press.
- Hall, Stuart y Paul Du Gay (eds.) (1996). *Questions of Cultural Identity*. London, Sage.
- Halperin, David M. (1995). *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. New York, Oxford University Press.
- Halperin David M. (2005). "The Normalizing of Queer Theory", en: *Journal of Homosexuality* 45, Nos. 2-3, pp. 339-343.
- Harris, Anne (2006). "The Theology of Struggle: Recognizing Its Place in Recent Philippine History", en: *Kasarinlan: Philippine Journal of Third World Studies* 21, No. 2, pp. 83-107.
- Hawley, John C. (ed.) (2001). *Post-Colonial Queer: Theoretical Intersections*. Albany (New York), State University of New York Press.
- Hopkins, Julian y Julian CH Lee (eds.) (2012). *Thinking Through Malaysia: Culture and Identity in the 21st Century*. Petaling Jaya, Selangor (Malaysia), Sird Publications.
- Hou, Cheng-Nan (2011). "Same Tongzhi, Different Destiny: Examining the Gay Website Regulations in China, Hong Kong, Singapore and Taiwan", en: *Revista de la Sociedad de Información* 20 (julio), pp. 39-81.
- Hunt, Mary (1994). *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*. New York, Crossroad.
- Hunt, Mary (2010). "Surreal Feminist Liberation Theology: Marcella Althaus-Reid, Presente!", en: Isherwood y Jordan, pp. 17-20.
- Isherwood, Lisa y Mark D. Jordan (eds.) (2010). *Dancing Theology in Fetish Boots: Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid*. London, SCM Press.
- Jacobs, Sue; Ellen, Wesley Thomas y Sabine Lang (eds.) (1997). *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Champaign (Illinois), University of Illinois Press.
- Johnson, Elizabeth (2000). *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York, Crossroad.
- Jung, Patricia Beattie y Ralph F. Smith (1993). *Heterosexism: An Ethical Challenge*. New York, State University of New York Press.
- Kim, Ji Ha (1974). *Cry of the People and Other Poems*. Berkeley (California), Autumn Press.
- Kim, Ji Ha (1978). *The Gold-Crowned Jesus & Other Writings*, traducido por Kim Chong Sun y Shelly Killen. Maryknoll (New York), Orbis Books.
- Kim, Ji Ha (1980). *The Middle Hour: Selected Poems of Kim Ji-Ha*, traducido por David R. McCann. Stanfordville (New York), Human Rights Publishing Group.
- Kim, Yong Bock (ed.) (1981). *Minjung Theology: People as the Subjects of History*. Singapore, The Christian Conference of Asia.

- Kim, Yong Bock (1992). *Messiah and Minjung: Christ's Solidarity with the People for New Life*. Hong Kong, CCC.
- Kwok, Pui Lan (2001). "The Legacy of Cultural Hegemony in the Anglican Church", en: Douglas y Kwok, pp. 47-70.
- Lang, Sabine (1997). "Various Kinds of Two-Spirit People: Gender Variance and Homosexuality in Native American Communities", en: Jacobs et al., pp.100-118.
- Leung, Elizabeth (2011). *Valuing Families: Christian Education for the Household of God*. Berkeley (California), Center for Lesbian and Gay Studies in Religion and Ministry.
- "Manji: Allah made gays and lesbians, too". *Malaysiakini*, 22.05.2012. En línea, URL: <http://www.malaysiakini.com/news/198652>; consultado el 23.05.2012.
- Mignolo, Walter D. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, Princeton University Press.
- Neill, Stephen (1982). *A History of Christian Missions*. Middlesex, Penguin Books.
- Ng, Chin Pang (2000). "Breaking the Silence: A Post-Colonial Discourse on Sexual Desire in Christian Community". Tesis de maestría. The Graduate School of the Chinese University of Hong Kong.
- Nirmal, Arvind P. y Vedanayagam Devasahayam (1990). *A Reader in Dalit Theology*. Chennai (India), Gurukul Lutheran Theological College & Research Institute.
- Nussbaum, Martha C. (1997). "Constructing Love, Desire and Care", en: Estlund y Nussbaum, pp. 17-43.
- Ohashi, Yukihiro (1996). "New Perspectives on the Early Tokugawa Persecution", en: Breen y Williams, pp. 46-62.
- Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead (eds.) (1981). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Poljski, Carolyn (2011). *Coming Out, Coming Home or Inviting People In? Supporting same-sex attracted women from immigrant and refugee communities*. Melbourne, Multicultural Centre for Women's Health.
- PT Foundation (2012). En línea, URL: www.ptfmalaysia.org; consultado el 03.08.2012.
- Radford Ruether, Rosemary (1993). *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston, Beacon Press.
- Rajkumar, Peniel (2010). *Dalit Theology and Dalit Liberation: Problems, Paradigms and Possibilities*. Hampshire, Ashgate.
- Reader, Ian (1991). *Religion in Contemporary Japan*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Said, Edward (1979). *Orientalism*. New York, Vintage Books.
- Schüssler Fiorenza, Elizabeth (2000). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York, Crossroads.

- Schüssler Fiorenza, Elizabeth (1999). *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. New York, Continuum.
- Siew, Miak (2012). Comunicación personal con el autor.
- Simon, Sherry y Paul St-Pierre (eds.) (2000). *Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era*. Ottawa, University of Ottawa Press.
- Sterba, James P. (1997). "Racism and Sexism: The Common Ground", en: Zack, pp. 61-71.
- Stuart, Elizabeth (1995). *Just Good Friends: Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships*. London, Mowbray.
- Suh, David Kwang Sun (1981). "Minjung and Theology in Korea: A Biographical Sketch of an Asian Theological Consultation", en: Kim, Y. B., pp.15-37.
- Suh, David Kwang Sun (1983). *Theology, Ideology and Culture*. Hong Kong, World Student Christian Federation, Asia/Pacific Region.
- Suh, David Kwang Sun (1991). *The Korean Minjung in Christ*. Eugene (Oregon) Wipf & Stock Publishers.
- Suh, Nam Dong (1982). *An Exploration on Minjung Theology*. Seoul, Hangilsa.
- Sunquist, Scott W.; David Wu Chu Sing y John Chew Hiang Chea (eds.) (2001). *A Dictionary of Asian Christianity*. Grand Rapids (Michigan), William B. Eerdmans.
- Tan, Chong Kee (2001). "Transcending Sexual Nationalism and Colonialism: Cultural Hybridization as Process of Sexual Politics in '90s Taiwan", en: Hawley, pp. 123-137.
- Van De Werff, Ties (2008). "The Struggle of the Tongzhi Homosexuality in China and the Position of Chinese 'Comrades'", en: Dubel y Hielkema, pp. 172-180.
- Whelan, Christal K.; Adolf Heuken; Carlos Mercês de Melo y Teotonio de Souza (2001). "Xavier, Francis", en: Sunquist et al., pp. 909s.
- Whitehead, Harriet (1981). "The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America", en: Ortner y Whitehead, pp. 80-115.
- Wolf, Michaela (2000). "The Third Space in Postcolonial Representation", en: Simon y St-Pierre, pp. 127-145.
- Wong, Andrew D. (2005). "Language, Cultural Authenticity, and the Tongzhi Movement", en: *Texas Linguistic Forum* 48, pp. 209-215.
- Wu, Rose (2000). *Liberating the Church from Fear: The Story of Hong Kong's Sexual Minorities*. Hong Kong, Hong Kong Women Christian Council.
- Yip, Andrew K. T. (2003). "The Self as the Basis of Religious Faith: Spirituality of Gay, Lesbian, and Bisexual Christians", en: Davie et al., pp. 135-146.
- Yip, Andrew K. T. (2004). "Negotiating Space with Family and Kin in Identity Construction: The Narratives of British Non-Heterosexual Muslims", en: *Sociological Review* 52, No. 3, pp. 336-350.

- Yip, Andrew K. T. (2005). "Queering Religious Texts: An Exploration of British Non-Heterosexual 'Christians and Muslims' Strategy of Constructing Sexuality-Affirming Hermeneutics", en: *Sociology* 39, No. 1, pp. 47-65.
- Yip, Lai-Shan (2010). "A Proposal for Catholic Lesbian Feminist Theology in Hong Kong", en: *In God's Image* 29, No. 3 (september), pp. 21-32.
- Yip, Lai-Shan (2011). "Listening to the Passion of Catholic Nü-Tongzhi: Developing a Catholic Lesbian Feminist Theology in Hong Kong", en: Boisvert and Johnson, pp. 63-80.
- Zack, Naomi (ed.) (1997). *Race/Sex: Their Sameness, Difference, and Interplay*. New York, Routledge.

Sanguíneo y carbón: arte y teología en el cuerpo

André S. Musskopf

“Antes de dominar el arte, tuve que superar la técnica” (Messias, 2005: 167), sentencia el personaje del cuento “Autorretrato en sanguíneo y carbón” de Rudiran Messias al inicio de su narración. Se trata de un cuento sombrío, tenso, catártico. Retrata la experiencia de un joven atormentado por una vida de violencia ejercida por su padre. Las marcas en su cuerpo son profundas. Recluido en su mundo, él describe su proceso de aprendizaje en el arte del dibujo.

Al principio, eran garabatos. *Garabatos rojos, rabiosos, caóticos, sobrepuestos*. Garabatos sobre garabatos, hasta que surgieron áreas completas de rojo vivo. Después vinieron las formas: rojo goteando, rojo chorreando, rojo brotando impetuoso, rojo vertiendo, derramándose por el suelo (Messias, 2005: 168).

Y continúa:

Pero el tiempo y la práctica fueron añadiendo profundidad y fuerza a mis dibujos, trayendo memorias más antiguas. Más oscuras y desvanecidas. Una infancia en sepia y carbón, con

mucha sombra y poca luz: *mi naturaleza muerta* (Messias, 2005: 170).

El aprendizaje de la técnica perfeccionó los trazos y permitió profundizar la percepción. Un último ensayo.

Me concentré en mi autorretrato de cuerpo entero. Un nuevo esbozo, antes de comenzar la obra final, que sería a un tiempo mi epifanía y mi avatar. Diferente de los anteriores, en él *aparezco desnudo, finalmente revelado* (Messias, 2005: 171).

La historia del cristianismo es la historia de un cuerpo mutilado. De cuerpos mutilados una y otra vez. Crucificados. Por la violencia, el hambre, la explotación, la sumisión, por las teologías del imperio y del lucro, del padre y del patrón. “Esto es mi cuerpo ofrecido por ustedes”, proclama el Evangelio (Lc 22, 19). Un cuerpo que no es otra cosa. Hambre alegórica, deseo metafísico, dolor idealizado. ¡No! La teología hecha en el cuerpo, en sanguíneo y carbón, en los colores y las formas vivas que brotan del deseo y del trabajo, en los movimientos eróticos de las caderas en la danza, en ese territorio ocupado en resistencia. “¡Coman!”. ¡Y nosotros no comemos! Escándalo.

1. “Garabatos rojos, rabiosos” y epistemologías ordinarias

Sanguíneo: “Su color caliente y suave será tal vez la razón para haber sido empleado en el dibujo de representación del cuerpo humano a través de la historia”.

Carbón: “más espontáneo en su creatividad que muchos otros tipos de material de arte”; “usado para bosquejar y para dibujos definitivos también”.

Materiales primitivos, originarios, crudos. Esbozo, provisional, intenso. Manos, soplo, imprecisión. Formas, sombras, detalles. Dibujos del cuerpo, cuerpos en dibujo, dibujo en el cuerpo. Técnica al servicio del arte. No para alienación. El fruto del esfuerzo robado de su proceso de producción, de las manos y cuerpos que producen. No más sanguíneo y carbón. No más arcilla, suciedad y borrador. Impresión a láser, larga escala, corta y copia. Formas, moldes, patrones. Teología para ser consumida. En el

mundo de la ciencia teológica domina la soberanía de la técnica que aliena, expropia los bienes de producción y reproducción teológica. Exégesis disecadora. Conceptos meticulosos. Claridad neutra. Transparencia objetiva. Es solo mirar lo que está allá. Así nos dice Ivone Gebara:

Nos sometemos al mundo superior y pretendidamente puro que no entendemos y, justamente porque no lo entendemos, es que lo juzgamos superior. Entregamos a él la autoridad última sobre nuestra vida y nuestras acciones, sobre nuestras tendencias y deseos. Renunciamos a nosotros, a nuestra historia presente, a las vibraciones creativas de nuestro cuerpo, a las posibilidades actuales que construimos juntos (Gebara, 2008: 44).

Intuiciones, experiencia, creatividad. Sofocadas al punto de ser olvidadas, despreciadas, vistas con desconfianza. En el rincón oscuro de algún lugar prohibido, se marchitan. En la fuerza de su debilidad y fragilidad, resisten. ¡Resistimos! Aquí y allí rasgos de lucidez nacidos de la desesperación de la nadificación. Pequeñas victorias, grandes enfrentamientos. Brechas, grietas, mares abiertos. A veces silenciosos, a veces ensordecedoramente ruidosos. El cuerpo que no se encajona, que no se encuadra, que ensaya y produce otras formas y modos. Se desata, desenreda, crea. Conocimiento, teología, sabiduría. Resistencia, inquietud, indignación. ¡Garabatos rojos, rabiosos!

Según el eticista Beverly Harrison:

Rabia no es lo opuesto de amor... Rabia es —y siempre es— un signo de alguna resistencia en nosotros mismos a la cualidad moral de las relaciones sociales en las cuales estamos inmersos... En rabia, el ser corporal [body-self] de la gente está envuelto, y recibimos la señal de que algo está errado en la relación (Harrison, 1985: 14).

El camino de la redención. La posibilidad de superación. El sentimiento temido, tornado pecado. Reclamando el poder. De ser, de pensar, de hacer. Comida, sexo, teoría. Poder del cuerpo, sensualidad, Erótico (Lorde, 2007). Nuestras “propias formas de conocimiento, nuestro propio deseo de conectarse, nuestra propia comprensión e instinto, nuestra propia respuesta a lo que nos atrae y nos incita” (Koch, 2001: 16). Volvemos al fundamento, el primado de la percepción (Merleau-Ponty, 1990). En el cuerpo, en el cuerpo.

El pintor emplea el cuerpo... piensa con la pintura... es “prestando su cuerpo al mundo que el pintor transforma el mundo en pintura” (Coelho-Carmo, 1991: 90, 94).

El personaje, Cézanne, Frida Kahlo. Piensan con la pintura, prestan sus cuerpos. Se transforman. Autorretratos, en sanguíneo, en carbón, en colores de los que no sé el nombre. No un cuerpo metafísico, ideal, fetiche. Cuerpos nacidos, cuerpos marcados, cuerpos rabiosos y en éxtasis. Género, sexo, raza, etnia, generación, habilidad. Clase social. Como dice Mary Hunt (2009): los cuerpos de niños muertos en Gaza, Zimbabue y Camboya no mienten. Los cuerpos trabajando en condiciones infrahumanas no mienten. Los cuerpos de mujeres y adolescentes privadas de derechos sexuales y de derechos reproductivos no mienten. Los cuerpos gays, lesbianas, bisexuales, transgénero no mienten. Los cuerpos de personas con deficiencias no mienten.

¡Dios está en medio de ellos!

Nos cuenta el profeta Jeremías, después de recibir la orden:

Bajé a la casa del alfarero, y he aquí que él estaba entregado a su obra al torno. Como el vaso que hacía de barro se le estropeó en la mano, el alfarero volvió a empezar, transformándolo en otro vaso diferente, como mejor le pareció. Entonces vino a mí la palabra del Señor: “¿No puedo hacer yo con ustedes, casa de Israel, lo mismo que este alfarero?”. Dice el Señor: “He aquí que, como el barro en la mano del alfarero, así son ustedes en mi mano, casa de Israel” (Jeremías 18, 3-6).

Conocimiento de Dios.

Las manos, el barro, el vaso. El cuerpo del alfarero y el conocimiento en el cuerpo. Produce y reproduce. Las bordadoras, los cogedores de cocos, la teóloga. Conocimiento producido. Insondable. Incalculable. “Los movimientos de los bolillos, de la aguja de bordado, del telar y de la aguja de croché parecían casi movimientos inherentes al propio cuerpo de las bordadoras”. “Si el gesto del cogedor de cocos existiese apenas como fórmula matemática, la propia ciencia no se sustentaría, la vida perdería su gracia y su riqueza” (Gebara, 2008: 34). ¡Epistemología de la vida ordinaria! ¡Teología de los márgenes! (Eggert, 2003).

Los cuerpos cansados del trabajo, en la ordinario de la vida, aman, cantan y bailan la esperanza de palabras libres, de dibujos coloridos, de gemidos de placer. Impertinentes, subvierten las normas de la decencia y se atreven a movimientos indecorosos.

La teología tiembla. Miedo y deseo. La sensualidad, el erotismo, la materialidad de las formas intensas de amar no caben en sus cánones. Raza y etnia —sí, colonizadas—; género —puede ser, liviandad y sensibilidad—; clase social —quizá, benevolencia a los pobres pobres—; sexo —ni pensar—. Privado, higiénico, hecho para producir, alienar. Los cuerpos no mienten —y Shakira nos enseña que las caderas tampoco mienten!

And I'm on tonight	Yo estoy encendida hoy en la noche
You know my hips don't lie	Usted sabe, mis caderas no mienten
And I'm starting to feel it's right	Y estoy comenzando a sentir que eso es cierto
All the attraction, the tension Don't you see baby, this is perfection	Toda la atracción, la tensión Usted no ve, mi bien, esto es perfección

¿Y en nuestros templos y cultos sagrados?

La representación de la fe en el formato de la liturgia sugiere la catequización del cuerpo en la previsión de los movimientos del cuerpo. Un sentarse y levantarse interminable... La liturgia es la domesticación de las rodillas (Cardoso, 2008: 164).

Es necesario des-evangelizar-las. Las rodillas no mienten. *Hips don't lie.*

Cuerpos que bordan, cuerpos que recogen, cuerpos que escriben, cuerpos que bailan, cuerpos que moldean. Rabia, garabatos, cuerpos que no mienten. El cuerpo inquieto, revelado para la teología.

2. “Mi naturaleza muerta” y el exacto momento

Ya se dijo varias veces y de diversos modos, que la teología cristiana heredó una relación conflictiva con el cuerpo. Ya se escudriñaron los itinerarios históricos, los conflictos políticos, económicos, religiosos, culturales ligados a los cuerpos en sus múltiples formas, en nombre de la ortodoxia teológica.

Teologías feministas y ecofeministas —cuerpos de mujeres (y hombres) y el cuerpo del mundo, violentados—; teologías negras,

indígenas, campesinas —cuerpos conquistados, explotados, colonizados—; teologías lésbicas, gays, queer —cuerpos prohibidos en sus formas de amar y gozar—. Cuerpos con deficiencia, viejos, pobres, con sida —iteologías de la liberación!—. Haciendo arte con mucha técnica en el mundo organizado de la Teología, con T mayúscula. Tumulto, confusión, falta de rigorismo científico. Teologías adjetivas, teologías del genitivo, teologías en el cuerpo. Como dice Peter Nash:

Es una ilusión pretenciosa el que exista algo puro y objetivo sobre la manera como la teología viene siendo desarrollada en la iglesia occidental, como si ésta fuese entregada directamente por el Todopoderoso a los/as teólogos/as de la metodología correcta. De alguna forma, los grandes padres de la teología desde el primer siglo hasta mediados del siglo XX, son presentados como habiendo practicado su arte sin ningún contexto social, y entonces, súbitamente, asiáticos, mujeres, negros, gays y latinoamericanos comenzaron a infectar la pureza teológica con sus cuerpos y sus preguntas y afirmaciones en torno al cuerpo (Nash, 2005: 32).

No es que la Gran Teología haya ignorado los cuerpos, sus deseos, sus necesidades. En sus múltiples formas de resistencia, los mecanismos de control circunscriben las posibilidades de movimiento y territorialización. Construido sobre el dualismo instrumental que busca demonizar el cuerpo en función de una realidad trascendente superior, emerge el cuerpo ideal, simultáneamente construido como el cuerpo de dios. Cuerpo de macho, blanco, rico y heterosexual —Todopoderoso—. Territorio cercado, privatizado, hecho para producir y reproducir los bienes de esa anti-teología de poder y privilegios. La ideología heterosexual se hace teología en su carácter totalitario. Es eso lo que llamamos pornografía.

...pornografía como un arte heterosexual, es la imitación repetitiva presentada de un deseo estereotípico. Infelizmente, lo mismo puede ser dicho de la teología cristiana, que imita la ideología heterosexual reinante (Althaus-Reid, 2004: 95s).

Un arte mercantilizado, transformado en producto y consumido por los cuerpos explotados y expropiados, a costa de que esa teología es producida. Copia de la copia. Repetición de lo mismo. Cuerpos fijos y fijados. Inmóviles. Encuadrados y

**teorías queer y teologías:
e s t a r... e n o t r o lugar**

Colección TEOLOGÍA

DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Pablo Richard
Silvia Regina de Lima Silva
Marysse Brisson
Wim Dierckxsens
Alberto Álvarez
Jorge Batres

ostentados como certificados autorizados y aprobables para el juicio. Dios Padre, Virgen Santa, Príncipe de Paz. El cuerpo domesticado y docilizado para perpetuación de un sistema injusto y desertotizado. Impedido de teologizar. Naturaleza muerta.

Pero la historia del cristianismo y de la teología cristiana es asimismo la historia de la resistencia de los cuerpos. Cuerpos y teologías prohibidas y, aun así, vividas. Cuerpos que se encuentran en los rincones oscuros, se deslizan, se ensucian, no se dejan aprisionar. Teología preservada en las historias sexuales, silenciadas e invisibilizadas. (Susurradas). Cuerpos insurrectos resucitados. “¡Creo en la resurrección del cuerpo!”. No más naturaleza muerta —iel exacto momento!—. Como en los frutales y florales de Frida Kahlo:

Gloriosos y soberanos, los frutales y florales de Frida se dejan ver en la hora de marchitarse. Son frutas abiertas, pintadas sobre el exacto momento del clímax de la invitación a la boca y el exacto momento de anunciar su despedida. Los frutales de Frida son así pinturas sobre el tiempo pasando y el cuerpo siendo pasado (Cardoso, 2008).

El cuerpo de las frutas, el cuerpo de la tierra, el cuerpo de Dios, mi cuerpo. En el arte de Frida Kahlo, el aprehenderse al pintarse a sí misma. Su cuerpo, su dolor, su deseo. Su mundo, su realidad, su salvación. En su obra, Frida Kahlo reflexiona sobre el ser humano, el mundo y lo sagrado, y las relaciones entre estas dimensiones de la realidad. En su intimidad ella expone el mundo con sus dolores y sus placeres, y construye su fe sin buscar pureza, objetividad o ultimidad. Las temáticas, los conceptos y las realidades se mezclan, se confunden, se enmarañan.

Al expandir su sistema de creencias, Frida Kahlo vislumbra (y pinta) la posibilidad de otra cosmovisión, no basada en la separación del otro, sino en la fusión, en el tejido de la vida. Además de mezclar, de fundirse con animales, ella se funde con la naturaleza toda. El propio concepto del “género naturaleza muerta [queda] sin sentido, en la medida en que Kahlo crea una visión unificadora de la integralidad de la creación”.

Dispuestas sobre la mesa, las frutas gritan el tiempo que pasa y ofrecen jugo, zumo, carne. Tanto. Más. ¡Tomad y comed! He aquí el mundo entero en el cuerpo de la fruta (Cardoso, 2008).

El cuerpo para la teología. Naturaleza viva.

3. “Aparezco desnudo, finalmente revelado” y el sujeto de la teología

En el movimiento de hallar el lugar del cuerpo en la teología, me encuentro con muchas y muchos, mis fuentes. Me divierto experimentando técnicas, hago arte. No conforme los cánones autorizados, sino según los que escogí. Sagrados. El poder de lo erótico. Lo que me atrae y lo que estimula. Descubro mi cuerpo, ansiando el hacer teológico. Cuerpo y sexo desautorizado, hecho naturaleza muerta. Garabateo, y van surgiendo formas. Es preciso ir ‘debajo de’, *underneath*.

Underneath your clothes
There's an endless story
There's the man I chose
There's my territory
And all the things I deserve
For being such a good girl
(Shakira)

Debajo de sus ropas
Hay una historia sin fin
Hay el hombre que yo escogí
Hay mi territorio
Y todas las cosas que merezco
Por ser una muchacha tan buena
(Shakira)

El camino de vuelta para el cuerpo pasa por mi cuerpo. Territorio. “Reforma agraria de mi propia tierra” (Cardoso, 1999: 91). El hecho de hacer teología no más como alienación, sino como movimiento del cuerpo. No sustrato ideológico de los mecanismos de poder de sumisión. El cuerpo de Dios experimentando y teologizando. El cuerpo y la teología que se aprenden y se hacen en el exacto momento. Se trata de un movimiento diaspórico, más allá de las fronteras, en constante movimiento.

Es necesario seguir este movimiento diaspórico que nos permite comprender los caminos recorridos y las formas por las cuales identidades teológicas todavía son desafiadas, transformadas, retraídas y disfrazadas en el cristianismo... usando tácticas de ocupación temporal; prácticas desestabilizadoras que no deben necesariamente ser repetidas, y reflexiones cuyo objetivo es ser desconcertantes (Althaus-Reid, 2003: 8).

La pregunta por el cuerpo en la teología es una pregunta por el fundamento, por el método y la autoridad. ¿Cuáles son los cuerpos autorizados, los cuerpos que cuentan/pesan¹? ¿Cuáles

¹ En la formulación de Judith Butler, “bodies that matter” (Butler, 1993).

son los sentidos de la vida, de las relaciones, de Dios, permitidos en el universo del quehacer teológico? ¿Qué tienen que enseñar sobre sus modos, sus formas de crear conocimiento en la producción de la sobrevivencia y del sentido? ¿Qué violencias y placeres traen marcados en sus múltiples capas de cultura? ¿Cómo se montan y desmontan en el cotidiano ordinario del hacerse y aprenderse? ¿Cuáles son las estructuras de poder y saber que definen lo legítimo? ¿Hay espacio para la ambigüedad, la provisoriedad y las contradicciones de los cuerpos que viven y engendran la teología nuestra de cada día?

Por entre brechas, sorprendiendo desavisados, en las orillas, en diásporas y exilios otras teologías posibles han sido producidas, autorizando cuerpos desautorizados, creando y recreando métodos y epistemologías encarnadas, alterando los fundamentos teóricos y prácticos de la teología. Notas de pie, apéndices, premios, lazos de cinta en pasteles de naturalezas muertas. No mis amigos, no estamos comenzando de cero. Hay más de medio siglo, hay muchos siglos de producción teológica sin sublimar el cuerpo. Nos cabe visitar esas teologías prohibidas, reconstruir nuestros cánones de referencia y seguir produciendo y reproduciendo la nuestra escrita y nuestro hacer, prestando atención a los retos cotidianos planteados a la sobrevivencia de los cuerpos.

En el universo del arte —escrito, pintado, cantado y bailado— los cuerpos se anuncian e invitan a la contemplación. Sus entradas y salidas, sus narraciones, sus movimientos, sus materialidades, son capaces de paralizar y hacer mover. Provocan, el cuerpo de la teología y la teología se hace en el cuerpo, produciendo el cuerpo simultáneamente. Urgencia.

Necesitamos explorar la corporeidad teológicamente como si fuese una cuestión de vida o de muerte, porque lo es. Como teólogos y teólogas nuestra tarea es no solamente buscar sentido sino operar cambio. Nuestros cuerpos también no deben mentir (Hunt, 2009).

Me posiciono en el centro del salón transformando en arte lo que la técnica hiciera esbozo. Dejo para ustedes mi cuerpo como herencia, eternizado por el autorretrato en sanguíneo y carbón (Messias, 2005: 172).

Bibliografia

- Althaus-Reid, Marcella (2004). *From Feminist Theology to Indecent Theology*. London, SCM Press.
- Althaus-Reid, Marcella (2001). *Indecent theology*. London, Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella (2003). *The Queer God*. London, Routledge.
- Ankori, Gannit (2005). "Frida Kahlo: The Fabric of Her Art", en: Dexter, Emma; Barson, Tanya (eds.). *Frida Kahlo*. London, Tate, pp. 31-45.
- Butler, Judith (1993). *Bodies that matter*. London, Routledge.
- Canevacci, Massimo (1996). *Sincretismos*. São Paulo, Studio Nobel, Instituto Italiano di Cultura, Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro.
- Cardoso, Nancy (1999). *Amantíssima e só*. São Paulo, Olho d'Água.
- Cardoso, Nancy (2008). "Des-evangelização dos joelhos – Epistemologia, sexualidade e osteoporose", en: Neuenfeldt, Elaine; Bergesch, Karen; Parlow, Mara. *Epistemologia, violência e sexualidade*. São Leopoldo, Sinodal, EST, pp. 161-168.
- Cardoso, Nancy (2008). "Para comer com os olhos e contemplar com a boca - uma leitura anti-escatológica de 'Os Frutos da Terra' de Frida Kahlo", en: Eggert, Edla. *[Re]leituras de Frida Kahlo*. Santa Cruz do Sul, EDUNISC.
- Carvalhoes, Cláudio (2008). 'Gimme de kneebone bent': Liturgics, Dance, Resistance and a Hermeneutics of the Knees.
- Carvão. Disponível en: http://www.faber-castell.com.br/21949/Invisible/Histria-da-arte/Carvo/default_ebene2.aspx.
Acesado: 28.06.11.
- Charcoal Drawing. Disponível en: <http://www.drawingcoach.com/charcoal-drawing.html>. Pesquisado em 28.06.11.
- Coelho, Nelson Jr.; Carmo, Paulo Sérgio do (1991). *Merleau-Ponty – Filosofia como corpo e existência*. São Paulo, Escuta.
- Dexter, Emma (2005). "The Universal Dialectics of Frida Kahlo", en: *Frida Kahlo*. London, Tate, pp. 11-29.
- Eggert, Edla (2003). *Educação popular e teologia das margens*. São Leopoldo, Sinodal.
- Eggert, Edla (2008). "Trabalho manual e debate temático: tramando conhecimentos na simultaneidade", en: Neuenfeldt, Elaine; Bergesch, Karen; Parlow, Mara. *Epistemologia, sexualidade e violência: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo, Sinodal, EST, pp. 65-89.
- Eggert, Elda (2009). *Narrar processos*. Florianópolis, Editora Mulheres.
- Gebara, Ivone (2008). "As epistemologias teológicas e suas conseqüências", en: Neuenfeldt, Elaine; Bergesch, Karen; Parlow, Mara. *Epistemologia, violência e sexualidade*. São Leopoldo, Sinodal, EST, pp. 31-50.
- Harrison, Beverly (1985). "The power of anger in the work of Love", en: Robb, Carol S. (ed.). *Making the connections*. Boston, Beacon Press, pp. 3-21.

- Hunt, Mary (2009). *Bodies don't lie*. Texto presentado en el Foro Mundial de Teología y Liberación. Belém. Disponible en: <http://www.wftl.org/pdf/063.pdf>. Accesado: 28.06.2011.
- Koch, Timothy (2001). *A homoerotic approach to Scripture. Theology & Sexuality*. London, v. 14, pp. 10-22.
- Lorde, Audre (2007). "Uses of the erotic: The erotic as power", en: Lorde, Audre. *Sister outsider*. Berkely, Crossing Press, pp. 53-59.
- Merleau-Ponty, Maurice (1990). *O primado da percepção e as suas consequências filosóficas*. São Paulo, Papirus.
- Messias, Rudiran (2005). *Tabus, perversões e outras catarses*. Porto Alegre, Nova Prata.
- Nash, Peter (2005). *Relendo raça, Bíblia e religião*. São Leopoldo, CEBI. Sanguíneo y sepia. Disponible en: <http://sketchingideas.wordpress.com/category/sanguinea-e-sepia/>. Accesado: 28.06.2011.
- Streck, Danilo R.; Eggert, Edla; Sobottka, Emil A. (orgs.) (2005). *Dizer a sua palavra*. Pelotas, Seiva.

Tortilleras, colas, trans: ¿se puede ser quien se es al interior de las comunidades cristianas?

Loreto Fernández Martínez

La siguiente presentación revisa críticamente algunos aspectos teológicos de la tradición cristiano-católica: Sagrada Escritura, moral, imágenes de Dios y encarnación, con el objeto de encontrar pistas que permitan una apropiación creativa desde la fe como experiencia existencial con implicancias ético-políticas y donde el reconocimiento de la diversidad y las diferencias entre los seres humanos, particularmente en lo tocante a la sexualidad como espacio de autocomprensión y comunicación de lxs sujetxs, es parte constitutiva. Dicho reconocimiento asume un enfoque de derecho y a la vez, invita a repensar los supuestos y las relaciones al interior de las comunidades cristianas.

Quiero iniciar compartiendo algunas de las expresiones que surgieron hace unos días entre personas del colectivo "Tal

como eres”¹, un grupo de cristianxs² pro diversidad sexual al cual pertenezco. Todxs hemos tenido en el pasado, y algunxs aún ahora, fuertes compromisos institucionales en distintas iglesias. Lxs menos se mantienen, no sin contradicciones y con diversas motivaciones que van desde lazos afectivos a tácticas políticas de resistencia. Lxs más se han ido por su cuenta al percibir que no podían expresarse libremente y no ha faltado el caso del compañero que fue expulsado de su iglesia ante las sospechas de su “dudosa orientación sexual”. Al evaluar nuestras acciones del semestre se planteó: “Éste es nuestro espacio de aprendizaje, de reconocimiento, de crecer juntxs”; “somos pares, somos amigxs, podemos compartir nuestros cuestionamientos y sanar nuestras heridas eclesiales”; “tenemos mística, generosidad”; “acá entienden mi resentimiento”; “tenemos un sustrato común que nos ha permitido ser iglesia”; “ojalá se acaben las iglesias y quede esto”. Las expresiones compartidas bien podrían, entre otras cosas, avalar el que pensar una Iglesia queer sólo es posible más allá de la institucionalidad propia de las actuales estructuras,

...en donde formas y prácticas ponen en acción discursos de “normalidad”, creando espacios, gestos y posiciones que marcan la condición o el castigo de quienes son diferentes y eso también como advertencia a los que se atreven a dar un paso en falso (Panotto, 2012: 94).

De este modo, las iglesias estarían agotadas en constructos ideológicos tan arraigados, que imposibilitarían aperturas a nuevas comprensiones de lo humano, lo sagrado y las relaciones que se pueden establecer más allá de las expectativas heteronormativas vigentes.

Pero, ¿desde dónde construir lo nuevo? La física nos dice que todo lo que somos, desde los astros hasta lxs seres imperceptibles, está constituido de la misma materia; entonces, ¿no será que *lo viejo y anticuado se halla a punto de desaparecer*, mas la emergencia de lo que viene se encuentra en las raíces de lo que tenemos? Asumiendo esta tesis, plantearé como posibilidad de acceso a la construcción de nuevas relaciones de sentido

¹ Colectivo ecuménico pro diversidad sexual que se inició en Santiago de Chile el año 2011, al alero del Centro Ecuménico Diego de Medellín.

² En aquellas palabras cuya terminación denota género masculino o femenino, utilizaré [x] como una fórmula de lenguaje inclusivo que, a su vez, aligere la lectura del texto. Dicha libertad, obviamente, no se tomará en las citas textuales.

a partir de la fe, algunas fisuras que presentan los actuales espacios eclesiales, reconociendo lo queer como el horizonte utópico que muestra los límites de nuestros actuales discursos y representaciones. Tales fisuras permiten, a mi entender, decir sin más contradicción que la vida misma, que se puede ser activista, tortillera y cristiana; activista, trans y cristiana; cola, cristiano y activista; todas las anteriores y cuantas combinaciones se nos ocurran desde esta virtuosa trinidad de existencia, identidad y relaciones.

1. Consideraciones preliminares

Lo presentado en estas líneas surge de la experiencia del cristianismo católico, tradición religiosa a la que pertenezco. Reconociendo los matices y las diferencias que existen dentro de la Iglesia Católica, asumo que mi postura no es la de la jerarquía, ni la de los discursos oficiales imperantes respecto a la sexualidad. Aun así, y mal que les pese a quienes se autoproclaman los únicos intérpretes de Dios, es una postura católica. El magisterio eclesial en tanto oficio de interpretar auténticamente el depósito de la fe, está confiado a todo el pueblo de Dios. Además, el catolicismo en sí mismo, desde su definición y autocomprensión de universalidad, supone —o tendría que hacerlo— la aceptación respetuosa de la diversidad y las diferencias. Como versa la máxima de Agustín de Hipona: “En lo esencial unidad, en lo demás diversidad, en todo caridad”. Con matices, hay que reconocer que mucho de lo que afirmo del catolicismo es aplicable al cristianismo evangélico, al menos en Latinoamérica y el Caribe.

Otra consideración es en orden a que podríamos tener la tentación de suponer que la religión, y en nuestro contexto particular el cristianismo, es “el” dispositivo de segregación y discriminación hetero-normativa sine qua non. Sin negar la fuerte carga simbólica de las religiones en las sociedades, incluidas las posmodernas, sería un craso error transformarlas en chivos expiatorios de prácticas de control social presentes en todos los ámbitos del quehacer humano. Pensemos en el lenguaje, la ciencia, la política, la entretención, la academia, los deportes, etc. La *insurrección de los saberes sometidos* que han impulsado el pensamiento crítico, de los que nos habla Foucault (1992: 128s), se expresan en diversos ámbitos; por cierto que en la religión y su correlato en las iglesias, pero no solo en

ellas. Judy Butler (2007) define la matriz heterosexual como la trama de inteligibilidad cultural mediante la cual los cuerpos, géneros y deseos se tornan naturales. Esta trama es compleja y se estableció tempranamente dentro de nuestros procesos evolutivos, erigiendo relaciones marcadas por el patriarcado, que hegemoniza una visión de mundo jerarquizada, de dominación y naturalización de la injusticia y de determinados roles sociales donde el patrón cultural se expresa, nutre, reproduce y pervive, haciéndose presente como hábito instalado en todos los ámbitos y las experiencias humanas.

Como acción constructiva ante esto, es necesario el reconocimiento de nuestras diversidades y diferencias. Necesitamos hacerlo en situación, ponerle carne y geografía. De este modo, y en un contexto latinoamericano y caribeño marcado por la pobreza y el colonialismo, no es lo mismo ser gay de cara blanca, teniendo una galería de arte y viviendo en los sectores acomodados de la ciudad, que trans negra, trabajando de mozx y viviendo en una barriada. El reconocimiento se ha de dar entonces en un horizonte transversal de derechos, y en el que todas sus negaciones nos parezcan inaceptables.

Si como señala Marcela Althaus-Reid, la teología queer no debería ser de inclusión sexual sino de diferencia, en la que se ha hecho una opción por aquellxs que se encuentran al margen de las ideologías heterosexuales (2008: 123), una vez más y por lo mismo, es necesario reconocer los límites de nuestros discursos y representaciones, puesto que el patriarcado pervive aun en la disidencia. Los dogmatismos esencialistas pueden tomar rostros sorprendentes, por lo que constantemente tenemos que ver cuán transgresoras son en efecto nuestras prácticas y decires y si vamos haciendo camino hacia las transformaciones radicales, nuevas, completamente otras que buscamos y donde todxs podamos ser, y no un simple gatopardismo en el que todo cambia, para seguir beneficiando a lxs de siempre. En lo personal me producen una profunda sospecha las posturas que descalifican decires y prácticas de otrxs, en una suerte de instauración de una hegemonía por otra. Tengo el convencimiento, la esperanza más bien, de que podemos evolucionar hacia mejores posibilidades, más justas, respetuosas, inclusivas, fisurando el sistema desde diversos frentes.

Con esa intención, repasemos algunos elementos del cristianismo católico para inquirir las posibilidades que nos ofrece.

2. Algo de historia

El cristianismo comenzó a existir como una secta herética dentro del judaísmo en torno a la memoria de un predicador errante que había entroncado con la tradición profética veterotestamentaria de denuncia de las injusticias y de defensa de los empobrecidos, por lo que a pesar de las persecuciones, se acrecentó el número de quienes se congregaban en nombre de este Jesús de Nazaret, quien representaba al mesías esperado que libraría a su pueblo de todas las esclavitudes. A partir del edicto de Milán a inicios del siglo IV, el cristianismo pasó a ser una religión lícita y a recibir reconocimiento jurídico por parte del Imperio Romano, consolidándose de manera progresiva su influencia y poderío a lo largo de la historia, hasta transformar a las iglesias, en particular a la católica romana, en espacios de poderío y dominación. Una de las consecuencias de ello fue que la carga subversiva que ostentaba primigeniamente, fue quedando relegada en grupos o personas miradas con sospecha, cuando no perseguidas dentro de las propias iglesias.

Otro fenómeno fue la ambigüedad presente entre la simpleza de Jesús y su mensaje original de fuerte carga utópica, en contraposición al engendro surgido en su nombre y que desde la adquirida superioridad, justificó con alambicados discursos el statu quo que le favorecía. Así, ahora Dios no es más el abogado de los pobres, sino el todopoderoso que juzga a cada cual y recompensa a quienes “son obedientes”, no en esta vida carente de valor, sino en “el cielo” como lugar de consolución; y Jesús de hermano liberador pasa a ser el “Señor”, que habiendo sufrido por nuestra maldad y múltiples pecados, se debe imitar aceptando con resignación el dolor. El ordenamiento social, entonces, se mantiene reforzado con el soporte religioso que naturaliza unas relaciones de subordinación y dependencia de algunos sobre otros, ofreciendo como válvula de escape la promesa de un más allá eterno de dicha como premio a quienes con resignación, han acatado los mandatos de Dios conocidos y comunicados por sus únicos representantes legítimos, los clérigos, varones célibes consagrados para esta misión.

De esta forma, el arriba/abajo, dios/hombres, varones/mujeres, hetero/homo, buenos/malos, justos/pecadores, ricos/pobres, almas/cuerpos, sacerdotes/fieles, se vivencian como dicotómicos opuestos que se presentan como el orden mis-

teriosamente establecido y necesariamente aceptado en un culto que en vez de fuerza para la resistencia y transformación, es espacio sagrado que une de manera momentánea los opuestos y prepara para aquello que se espera y esta vida no puede dar.

3. Sagrada Escritura

La Biblia, en cuanto texto escrito, es susceptible de múltiples interpretaciones. Muchas de ellas, de corte literalista, toman los pocos pasajes en que las prácticas sexuales entre varones principalmente son condenadas, como principio incuestionable de la perversión de cualquier tipo de expresión sexual más allá de la de varones y mujeres y en un contexto conyugal. Aun cuando, en teoría, las hermenéuticas católicas acusan el riesgo de instrumentalización del texto bíblico en esta perspectiva, en lo tocante a la sexualidad, la mantienen. No deja de ser paradójica la pervivencia selectiva de tales interpretaciones porque la literacidad no alcanza, por ejemplo, a aquello de ir vender todos los bienes y dárselo a lxs pobres.

Dichas lecturas son parte del entramado ideológico que pasa por alto el trabajo serio de muchxs biblistas que, al analizar los textos en su contexto, recuperan sentidos que pueden ayudar a un mejor entendimiento, orientando hacia lecturas críticas que recuerden que las expresiones ofensivas, violentas y altamente cuestionables que podemos juzgar desde nuestros actuales parámetros éticos, responden a narraciones desde la experiencia humana que busca a Dios y le reconoce actuando en la historia, historia humana siempre contradictoria y en construcción. Luego, estas narraciones se podrían recoger en la medida que establecen que la presencia salvífica, es una presencia amorosa y comprometida con las personas reales, sus vidas, sus historias personales y colectivas, tanto en los contextos específicos de lxs personajes del texto bíblico como en la multiplicidad de nuestros actuales escenarios vitales.

4. Moral

Desde una perspectiva moral, el catolicismo plantea que existe una norma universal, instaurada por Dios todopoderoso, y que representa por tanto su querer y nuestra salvación. A

los seres humanos nos incumbe formar la conciencia para que responda “libremente” a tal norma, lo que lleva a una configuración con Cristo. Esto nos hará salvxs y libres; en caso contrario, pecadorxs a espaldas del querer de Dios. Este proceso se gesta en comunidad, pero una donde los roles son instaurados con claridad y la división entre jerarquía y laicado ha supuesto una dependencia de mandar-obedecer; donde el aprendizaje está supeditado a aceptar como verdades una serie de asuntos que entrega la jerarquía eclesial, la misma que a lo largo de la historia fue adquiriendo mayores cuotas de poder hasta promulgar, en 1870, la infalibilidad papal como dogma, esto es, como verdad de fe incuestionable.

Cabe preguntarse qué libertad de conciencia puede haber cuando algunas personas, muy pocas, reciben una iluminación espiritual singular, capaz de fijar lo bueno y lo malo, más allá de cualquier discernimiento ético comunitario. Hay que agregar que ni las buenas intenciones del concilio Vaticano II en orden a que la Iglesia Católica se pusiera a tono con la marcha del mundo, pudieron impulsar una moral que realmente respondiera a las personas en situación y revisara en profundidad postulados por demás obsoletos, como en el caso de la comprensión de la sexualidad.

Con respecto al plano específico de la moral sexual, diversas influencias de corte dualista, en particular el maniqueísmo y luego el neoplatonismo a partir del siglo IV, hicieron pasar las prácticas sexuales a un estatus de sospecha en sí mismas, al ser consideradas como parte de los apetitos más bajos de lo humano, instrumentos de seducción demoniaca que nos alejan de lo espiritual y del propio Dios. Lo sexual se identifica con la lujuria, el pecado opuesto a la castidad. De este modo se acuñó el raro estatus para lo tocante a estas cuestiones de “no parvedad de materia”, es decir, todo lo referido al sexo es considerado pecado grave, desde el horror de la pedofilia a una simple masturbación. La salvedad está dada por la unión conyugal entre un varón y una mujer y la apertura de estos a la prole.

Al margen de que con un planeta de más de siete mil millones de habitantes debería considerarse virtuoso el sexo no reproductivo, algunos aspectos de la moral católica me parecen particularmente irritantes y llaman a reflexión. En términos generales tenemos su aparente “humanidad y benevolencia”, en la distinción que se hace entre personas y actos, o sea, la condena del pecado y no del pecador. Afirmación falaz, pues la

lista de estigmatizadxs, marginadxs, condenadxs y silenciadxs en la Iglesia Católica es muy larga, ya sea la señora que no puede comulgar el domingo en misa por usar métodos anticonceptivos, el joven gay que se quedó sin la confirmación porque “lo pillaron” o la teóloga impedida de enseñar por criticar las enseñanzas oficiales.

Es sintomático que el *Catecismo de la Iglesia Católica*, compendio básico de su doctrina, desarrolla el tema a partir del mandamiento de “no cometer adulterio”, justificando ello en que “la Tradición de la Iglesia ha entendido el sexto mandamiento como referido a la globalidad de la sexualidad humana” (n. 2336), marco de suyo estrecho para tratar de entender la complejidad de la misma, sus manifestaciones y posibilidades. Otro elemento incómodo es el recordatorio de que

...un número apreciable de hombres y mujeres presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas... Deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta (n. 2358).

El tono de conmiseración ya es cuestionable, como si se tratara de anormales a lxs que se debe brindar cuidados especiales, agravado por la sospecha de que si hay discriminaciones injustas, habrá algunas que sean justas y se les puedan aplicar, como ocurre por ejemplo con la prohibición de ingreso a seminarios o casas de formación religiosa, o peor todavía, el mandato de no ejercer libremente la sexualidad, puesto que quien es homosexual, posee una “inclinación objetivamente desordenada” que sólo se puede sobrellevar con una vida de castidad (n. 2358).

Si aceptamos como verdad revelada que Dios es quien crea todo y lo hace por amor, ¿no parece una contradicción “crear” a “algunxs” para negarles el ejercicio de la sexualidad que les ha otorgado? Este Dios sería una figura sádica, contraria al mensaje de vida buena universal proclamado en el Nuevo Testamento.

Una moral así se puede asumir como demoledora en términos que no permiten el desarrollo humano en la libertad a la que desde la fe nos decimos llamadxs, o por defecto, un impulso a desenmascarar la ideología dañina y contra evangélica de unas máximas que contradicen sus principios, en tanto formar nuestras conciencias para responder a la única norma universal a la que nos somete el cristianismo, a saber: vivir en el amor y la justicia, reconociendo en la/el otrx, más allá de las abstracciones,

el misterio salvífico de Dios que se revela en múltiples rostros concretos, con identidades y orientaciones diversas.

El sábado es para nosotrxs y no nosotrxs para el sábado. Las normas nos sirven para orientarnos en los procesos transformadores hacia relaciones justas, plenas, integradoras, indistintamente de nuestra condición, identidad, orientación u opciones. Desde la experiencia cristiana, la única norma universal es el amor salvífico de Dios, la vida buena y abundante para todxs. Ninguna norma más que ésta puede considerarse absoluta en un universo en permanente cambio. Vivir en la fe es todo lo opuesto a pretender estar segurxs y cómodxs en falsas verdades que nos instalan, rigidizan, que matan nuestro entendimiento, y Dios es Dios de vivos, no de muertos.

5. Imágenes de Dios

Si bien Dios supuestamente está más allá de las representaciones, nos lo imaginamos de determinadas maneras. Como dice Mary Daily:

Es importante reconocer que, aun cuando en la mente se formulen conceptualizaciones muy abstractas de Dios, las imágenes tienen una especial forma de supervivencia en la imaginación, de tal forma que una persona puede funcionar en dos niveles diferentes y hasta aparentemente contradictorios al mismo tiempo. De esta manera es posible hablar de Dios como espíritu y al mismo tiempo imaginarlo como perteneciente al género masculino (1997: 100).

Y no cualquier masculino, no hablamos de una señora que va a hacer las compras y que si viste pantalones no podemos identificar a simple vista, no, es lo masculino imaginado, identificado y representado como de varón, al que además, asumimos como blanco y heterosexual, porque tampoco es un “oso latino” fornido que podemos ver bailando en una disco gay. No lo decimos, sin embargo operamos de modo tal, sin distinción de las identidades desde donde queramos identificarnos. Como ejemplo recuerdo a un joven, miembro desde niño de una iglesia bautista, quien en un taller manifestó que nunca se había imaginado siquiera que Jesús pudiera ser gay, siéndolo él mismo, y lo chocante que le resultaba al inicio pensarlo de esa forma. Por consiguiente, mujeres, pobres, lesbianas, trans, indígenas

y cualquiera que no se halle en la cúspide de la pirámide está simbólicamente más lejos de lo sagrado, y con mayor dificultad para aceptar existencialmente que es imagen y semejanza de Dios.

Marcela Althaus-Reid nos recordaba que necesitamos dar pasos tendientes a desconsiderar la teología normativa patriarcal para encontrarnos con Dios, entonces necesitamos decir: “Dios marica, dios loca, dios lesbiana, dios mujer...” (2005: 160-167), decir a Dios de tantas maneras que naturalizamos lo sagrado presente en las personas reales y no en estereotipos deshumanizantes.

6. Encarnación

Erik Borgman escribe que:

Dios está presente en nosotros con una identidad corporal sin precedentes... en nuestros deseos más elementales y en los actos más humildes, con frecuencia no muy espléndidos, de nuestras relaciones sexuales. Dios está allí presente como el misterio que nos da, mediante nuestra configuración y reconfiguración humana del mundo en todos sus aspectos, incluidos nosotros mismos, un futuro de felicidad no imaginada ni imaginable (2008: 93).

El cristianismo es la religión de la carne, y su horizonte de trascendencia es la historia y el mundo. El mensaje cristiano posee una fuerte carga utópica que supone que Dios actúa en los supuestos históricos a contrapelo de los poderosos. En la lógica de la encarnación, la salvación nos llega desde este Dios que nos ama tanto, que se hace historia y carne en y con nosotrxs.

La práctica de Jesús es la práctica de la liberación, y su mensaje salvífico es que Dios es dador de vida buena para todxs sin excepción y que donde existen relaciones de amor, incluidas las sexuales!, se despierta la experiencia de lo sagrado. Por eso la experiencia cristiana es fe que se hace vida cuando reconocemos a Dios en la carne humana real, carne masacrada de Daniel ³, beso

³ Daniel Zamudio, joven chileno que por ser gay, fue torturado por un grupo de neonazis. Su posterior agonía y muerte en marzo de 2012, generó una fuerte reacción social que permitió acelerar la ley chilena antidiscriminación que por seis años era tramitada y rechazada por los sectores más conservadores, liderados por las iglesias cristianas.

marica, caricia tortillera, pechuga trans, boca desdentada de vieja pobre, pubis negro de migrante, mechas tiasas de indígena, traste suave de bebé, todas las carnes sufridas, torturadas, comiendo, copulando, riendo, llorando. No es en discursos abstractos, es en la vida donde se nos revela Dios y es en la vida donde tenemos que responder por lxs hermanxs. Y no es tarea de otrxs, sino de aquellxs que decimos creer que "Dios es amor".

7. A modo de conclusión: ¿se puede ser activista, tortillera y cristiana y no morir en el intento?

Sí, claro. Más allá de cuánta vida tengan las iglesias, mientras existan, las personas tenemos derecho a estar en los espacios, estructuras y lo que sea que nos haga sentido. Tenemos derecho a estar desde quienes somos, construyendo y aportando, le guste o disguste a quienes sean, llámense clérigos fundamentalistas o activistas que no soportan la religión. Hay personas que hemos decidido estar en las iglesias desde nuestras diversidades y hacer opciones desde ahí. Hemos decidido reinventarlas desde nosotrxs mismxs y definir sus espacios para que todxs tengan cabida. ¡Acostúmbrense, no nos vamos a ir! Este enfoque de derecho es el piso mínimo intransable, en tanto la Iglesia "es" en su mejor acepción, que le da significado a las otras, colectivo de personas en búsqueda.

Por otro lado, explicitar lo diferente al interior de las iglesias, es una buena posibilidad de que se sitúen en el horizonte de su vocación primera. Surgidas como estructuras que pretenden actualizar el mensaje de Jesús, deberían asumir las consecuencias prácticas que supone reconocer como enviado de Dios, como Dios mismo, a alguien que mostraba debilidad por las "malas juntas", teniendo él mismo dudosa reputación, acusado de borracho y comilón, andando de casa en casa, hablando con mujeres, dejándose toquetear en público, mostrando arranques de ira y de ternura, pasando por alto preceptos religiosos, muriendo como criminal. Un Jesús así, humano, demasiado humano, estableció relaciones de afecto con unxs que reconocía como sus pares, sus amigxs. Esas son las relaciones que tendríamos que recrear, desde el reconocimiento, que al final del día, todxs somos diferentes y necesitamos liberarnos de los estereotipos en que se nos ha

encajonado para vivir y relacionarnos. Buscar la verdad de lo que somos, para gozar la libertad a la que hemos sido llamadxs.

A tientas como es en la fe, queremos contribuir más allá de todas las limitantes que el cristianismo ofrece, desde lo que somos, sin dejar de ser lo que somos, porque en eso que somos aflora el misterio del amor salvífico, reconociendo, como nos dice Ivone Gebara, que

...la sabiduría religiosa sólo tiene sentido si es capaz de tocar el corazón humano, si es capaz de ayudar a abrazar, a acoger, a enjugar lágrimas, a perdonar, a compartir el pan, el vino, la ropa, la tierra, el conocimiento y a alimentar esperanzas (2008: 139).

Para eso, hacemos esta caminata queer.

Bibliografía

- Althaus-Reid, M. (2008). "La teoría queer y la teología de la liberación", en: *Concilium* No. 324.
- Althaus-Reid, M. (2005). *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona, Bellaterra.
- Borgman, E. (2008). "Desfijar la naturaleza, homosexualidad e innovación en la ley natural", en: *Concilium* No. 324.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós.
- Catecismo de la Iglesia Católica* (1993). Barcelona, Asociación de Editores del Catecismo/Editrice Vaticana.
- Daly, M. (1997). "Después de la muerte de Dios padre: la liberación de las mujeres y la transformación de la conciencia cristiana", en: *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*. Santiago de Chile, Sello Azul.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 3a. ed.
- Gebara, I. (2008). *Compartir los panes y los peces*. Uruguay, Doble Clic.
- Panotto, N. (2012). *Sendas nómades*. Valparaíso (Chile), Concordia Ediciones.

Teología contra toda la normalidad

Lars Bedurke

Que nos dice el Catecismo católico sobre la homosexualidad:

...la Tradición ha declarado siempre que “los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados” (Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración Persona humana, 8). Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso ¹.

Y continúa el Catecismo acerca de cómo se debe relacionarse con estas personas:

Deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta ².

¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, disponible en: http://www.vatican.va/archi-ve/catechism_sp/p3s2c2a6_sp.html, acceso: 25.02.2013.

² *Ibíd.*

Y termina el Catequismo:

Las personas homosexuales están llamadas a la castidad. Mediante virtudes de dominio de sí mismo que eduquen la libertad interior, y a veces mediante el apoyo de una amistad desinteresada, de la oración y la gracia sacramental, pueden y deben acercarse gradual y resueltamente a la perfección cristiana ³.

Este discurso no es nada nuevo, se debe tratar a las personas homosexuales con compasión, no se les debe discriminar y ellos no deben vivir este estilo (anormal) de vida. Lo que se quiere decir es, que se podrá ser homosexual, pero no practicante. Ésta es la posición de una gran cantidad de iglesias. Considero a estos pastores y estos sacerdotes y sus documentos que hablan de amor, respeto y no discriminación aunque al mismo tiempo afirman que no se debe vivir una vida no heterosexual, o mejor dicho heteronormativo con todo lo que esto incluye, matrimonio, monogamia y reproducción, como los mal intencionados. Los realmente homofóbicos.

¿Pero qué pasa con los bien intencionados? Abundan los documentos elaborados por buenos pastores solidarios, "open mind", y por los mismos gays y las lesbianas en las comunidades de fe. Estos documentos responden a las preguntas: ¿es pecado la homosexualidad?, ¿cómo incluir a los homosexuales en las comunidades?, ¿cómo viven los homosexuales?, ¿cuál debe ser la ética cristiana frente a los homosexuales?, etc., etc.

En 1985 se publica en Holanda un texto escrito por dos pastores reformados y doctores en teología. Se titula: *La salvación de nuestros cuerpos —pensamiento gay— teológico contra la teología natural* ⁴. En su versión alemana aparece en 1995 y llega a mis manos en 1999. Yo había recorrido un camino de algunas lecturas sobre iglesia y homosexualidad y todas ellas compartían un mismo tono, o mal o bien intencionadas, sin embargo siempre sentía la necesidad de defenderme y justificarme y ver cómo me integro en el mundo eclesial con mi estilo de vida, fuera de lo normal.

Cuando estos pastores afirman que la pregunta si uno puede ser homosexual es un callejón sin salida; que ellos consideran que no debe haber debate sobre si es permitido o no la homosexualidad

³ *Ibid.*

⁴ Brouwer-Hirs, 1995.

y que el rol de homosexuales en las comunidades de fe no es ser aplastados por la tolerancia sino tomar la palabra, sentí que por primera vez tenía en mis manos un texto que invitaba a hablar desde esta posición de la no heterosexualidad y que, además, invitaba a hablar para definir posición desde esta otra vivencia, no para justificarse. Una vivencia distinta, que quebrantaba los márgenes de la normalidad heterosexual, tan acostumbrada dentro y fuera de las iglesias.

Recuerdan estos dos teólogos que en las iglesias las personas "negras" no hablan de la pigmentación de su piel, sino a partir de su vivencia en un mundo de "blancos". Entonces, hablar desde la posición de "no heterosexual" ¿qué significaría? ¿Podríamos aportar a la deconstrucción de un mundo que se construye en un binarismo de sexos, que requiere de la mujer y del hombre para oprimir y controlar? ¿Podríamos desde esta perspectiva, en vez de justificar nuestra existencia, cuestionar más bien el modelo patriarcal de la iglesia y poner en duda ciertos ritos como el matrimonio?

Quisiera, por el momento, volver a los mal y los bien intencionados, que comparten una posición común: la homosexualidad es una minoría dentro del mundo eclesial y requiere o justificación o amor y tolerancia para su rectificación. Si vemos la forma como se han escrito estos documentos, sorprende que no existe en lo más mínimo la idea de que podría haber personas lectoras del documento que no sean heterosexuales. Se considera el orden natural de las cosas como heterosexual, y todos los demás son identificados por los mal intencionados como pecadores a los cuales hay que amar, o como pobrecitos que los bien intencionados debemos amar y tolerar. Las personas no heterosexuales nada aportan en estas dos visiones a la vida eclesial, y la teología se devela como tarea de heterosexuales.

No obstante, existen teologías que surgieron sobre todo desde el Sur y las comunidades más marginales, las cuales se habían opuesto anteriormente a esta lógica de la teología blanca y masculina a partir de su color de piel o de su sexo. Pero parece que la sexualidad ha cumplido poco este rol en la teología.

En la teología ha ocurrido lo mismo que en otros campos, así que podemos ver a las teólogas feministas atrapadas en un mundo de sexos binarios y poco interesados en aspectos sexuales.

Bien afirma Marcela Althaus-Reid:

La teología feminista de la liberación sigue... preocupada [por] las [historias] de índole reproductivo del sexo heterosexual ⁵.

La autoras profundiza en su crítica:

Si hacemos historia, podemos decir que la teología feminista de la primera ola fue una teología con una propuesta política liberal, y como toda teología liberal, se caracterizó por temas de igualdad social más que de temas de cambio social. La pregunta de género que hacen estas teólogas se relaciona con la búsqueda de una igualdad de roles y oportunidades entre hombres y mujeres [lo cual está bien], pero sin un cuestionamiento institucional de fondo ⁶.

Y podríamos agregar con Monique Wittig:

Esta tendencia a la universalidad tiene como consecuencia que el pensamiento heterosexual es incapaz de concebir una cultura, una sociedad, en que la heterosexualidad no ordenara no sólo todas las relaciones humanas, sino su producción de conceptos al mismo tiempo que todos los procesos que escapan a la conciencia ⁷.

A partir de la posición de Wittig, la cual nos habla de la incapacidad del pensamiento heterosexual de concebir que exista algo más allá de la heterosexualidad, y retomando la afirmación del catecismo católico de que a través de la castidad —mejor dicho, renuncia al sexo y a la vida homosexual—, los no heterosexuales se podrán acercar gradualmente a la vida cristiana, se evidencia que a sus autores no les ha pasado por la mente la idea de que el cristianismo pueda ser no heterosexual. Al parecer, la premisa es la heterosexualidad y desde ahí se construyen sociedad, iglesia y mundo. ¿Y qué de los no heterosexuales? Pareciera que se agotan en su esfuerzo de representar ser “normales” y no levantar sospechas de ser diferentes.

Dentro del mismo movimiento gay/lésbico podemos notar las más diversas corrientes. Sobre todo en el mundo eclesial encontramos por ahí los “bien intencionados”. Los que van a las comunidades a explicar que la homosexualidad no es tan perversa

⁵Althaus-Reid, 2005: 208.

⁶*Ibid.*

⁷Wittig, 2006: 52.

como pareciera y que hasta es capaz de cumplir con todas las normas de la vida heterosexual. Por decirlo así, que las relaciones homosexuales pueden ser igualmente monogámicas, que un gay no tiene que parecer un pájaro de colores y que una lesbiana tampoco tiene que parecer una trabajadora de la construcción. Todo para que los hermanos y las hermanas de las iglesias no se asusten, y poco a poco acepten que los homosexuales son tan normales como ellos. Para no decir tan normales como la norma establece, porque la norma es ser heterosexual; como señala Wittig, "tú serás heterosexual o no serás" ⁸. Este discurso de que podemos ser normales, hace clara referencia a una concepción del mundo que requiere un nítido orden de los géneros.

Para decirlo con Judith Butler:

Así pues, un discurso restrictivo de género que insista en el binario del hombre y de la mujer como la forma exclusiva para entender el campo del género performa una operación reguladora de poder que naturaliza el caso hegemónico y reduce la posibilidad de pensar en su alteración ⁹.

En este mismo sentido afirma Elizabeth Stuart, haciendo uso del ejemplo de las iglesias en los Estados Unidos, y sin problema alguno podemos usar el mismo ejemplo para nuestras iglesias en América Latina y el Caribe:

Muchas personas gays respondieron... afirmando que sus relaciones eran matrimonios, y sus relaciones domésticas familias, y también procurándose el reconocimiento legal y eclesiástico de su estado. Los teólogos cristianos gays liberales y las comunidades cristianas liberales, intentaron resistir la violencia de la derecha cristiana, afirmando que las relaciones gays podían cumplir con el ideal de los heterosexuales ¹⁰.

¿Por qué este afán de parecer normal, casi heterosexual, cumpliendo con la mayoría de mandatos posibles? El acoso dentro de las iglesias es enorme y, en la mayoría de los casos, podríamos entender este afán de normalización como un posible acto de autocuido. Vemos, por ejemplo, que en muchas iglesias el Sida fue considerado el castigo divino por la vida inmoral de

⁸ *Ibíd.*

⁹ Butler, 2006: 70.

¹⁰ Stuart, 2005: 160.

los no heterosexuales. De este modo, el Arzobispo de Bruselas en su libro *Conversaciones*, sostiene que el Sida fue una especie de acto de justicia ¹¹. En Costa Rica, el diputado de un partido evangélico y actual presidente de la comisión de Derechos Humanos de la Asamblea Legislativa, Justo Orozco, afirma sobre los matrimonios homosexuales:

Es una desviación, ya es un pecado, no podemos legalizar el pecado, Dios nos creó hombre o mujer. Y también pienso en el relevo generacional: ¿qué pasa si esto se convierte en una moda?, ¿cómo vendría la procreación?, ¿quién es el papá y quién la mamá?, ¿cómo vamos a generar la reproducción? ¹².

De los 183 comentarios que han aparecido en el periódico ante tales afirmaciones del diputado evangélico, cito tres. Ann Mary McDonalds expresa:

Sodoma y Gomorra, después no se quejen de que todos los males nos caen encima; la corrupción, los narcos, Nicaragua, el desempleo y más... Busquen a Dios antes de que Él los busque a Ustedes ¹³.

Luis Soto Viquez manifiesta:

Estoy de acuerdo con Justo Orozco. No se debe legalizar la unión de personas del mismo sexo. En la intimidad, cada quien puede hacer lo que desee, pero la sociedad debe respetar la opinión de la mayoría, ese es el principio de la democracia. Si este es un país católico, y tiene bases morales que le impiden aprobar semejante barbaridad, pues es algo que las minorías deberán respetar. No quisiera que mis hij@s vieran escenas ajenas a la moral en sitios públicos ¹⁴.

Y para cerrar, veamos lo que opina Cristian Rodríguez:

Sea por religión o no, el hombre debe verse y comportarse como hombre, y la mujer debe verse y comportarse como mu-

¹¹ <http://www.publico.es/internacional/341579/el-arzobispo-de-bruselas-creo-que-el-sida-es-un-acto-de-justicia>, acceso: 25.02.2013.

¹² <http://www.nacion.com/2011-12-05/ElPais/Diputado-Orozco-ley-de-uniones-homosexuales-legalizaria-pecado.aspx>, acceso: 25.02.2013.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

jer, cada uno tiene definidos sus órganos reproductores, sea bíblicamente o por la naturaleza. Aceptar tipos de relaciones que no van ni con Dios, o bien con la naturaleza, es una pérdida de moral para la sociedad ¹⁵.

Estos comentarios reflejan de nuevo que los autores no dudan en afirmar que el orden del mundo natural y divino es heterosexual, todo lo demás es ni más ni menos que una desviación y por ende un pecado. Es casi tan terrible como Nicaragua o el narcotráfico. Si uno quiere vivir este mundo no heterosexual y obviamente pecador, pues que lo viva detrás de las puertas cerradas. Aunque también habrá que tener cuidado con las puertas cerradas. En efecto, el asunto se complica porque la sociedad y las iglesias exigen la confesión de lo terrible. En su libro *la Epistemología del closet*, Eve Kosofsky Sedgwick escribe respecto al terrible enredo de que en un cierto momento se habla demasiado sobre su condición homosexual y en otro momento demasiado poco, y de todos modos, sea el caso que sea, el hablar o el no hablar será castigado. Creo que en nuestras iglesias abundan los ejemplos de pastores despedidos por hablar de su otra opción sexual, o igualmente despedidos por no hablar de ella. ¿Cuántos pastores habrán tenido que confesar su heterosexualidad? De que hablan de ella, es “pan de cada día”, pero que la confiesen, nunca ocurrirá.

Con todo, estas posiciones expresadas en los comentarios aportan una visión importante en relación al pensamiento de los “bien intencionados” o los políticamente correctos, o como los llama Stuart, teólogos liberales (gays). El afán de parecer normal, el intento de copiar la vida monogámica ordenada y normal heterosexual no encuentra acogida en el mundo fundamentalista cristiano. Solo la negación absoluta podrá garantizar la salvación eterna.

Y como nos niegan la salvación, debemos buscar otros caminos. La teología indecente la describe Marcela Althaus-Reid de esta forma:

La teología indecente no es una teología para pedir igualdad como la teología feminista liberal, sino para reconocer diferencias, y para que la diferencia y la divergencia sean parte integral de nuestra praxis teológica. No es una propuesta inclusiva, en

¹⁵ *Ibíd.*

el sentido que no busca para incluir gente e ideas a una estructura de iglesia y a una manera de hacer teología existente, sino para abrir espacios alternativos de reflexión ¹⁶.

Entonces, nos podemos preguntar ¿para qué imitar el mundo heterosexual, para qué parecer normal si nunca seremos normales? ¿Por qué no resaltar el poder “divino” de nuestras anormalidades? ¿Podríamos contribuir a un cambio profundo, más allá de simples reformitas? Siguiendo a Stuart, considero igualmente:

Que los teóricos queer a diferencia de los liberacionistas gay no luchan por liberar la sexualidad oprimida, no instan a salir, más bien su objetivo consiste en liberar a todos de las construcciones contemporáneas de la sexualidad y el género ¹⁷.

Los comentaristas antes citados fueron de igual modo claros en que el peligro homosexual consiste en su poder de deconstruir el mundo de los sexos binarios. Finalmente, existe el dilema de que de ser permisivos con los homosexuales, se podría deconstruir la propia heterosexualidad y en muchos casos ponerse en duda. Creo que no hemos llegado a este punto, aun así estaría feliz si este pánico *heterofundamentalistacristiano*, se hiciera realidad. Y en vez de parecer normalitos, podríamos poner en duda, desestabilizar y crear rupturas en el mundo eclesial. Tomemos entonces a los hermanos y las hermanas por su palabra y aportemos a la deconstrucción del mundo de sexos binarios y pensemos cuáles podrían ser nuestras contribuciones a las comunidades de fe, más allá de querer aparentar ser normales y casi heterosexuales.

Recordemos que el discurso de las iglesias y de los comentaristas ejemplares se funda en la anatomía de los cuerpos, sobre la reproducción y el aseguramiento de la especie en un aspecto, lo natural. Se trata del intento de considerar a la naturaleza como lugar donde se manifiesta lo divino. Hacer a Dios accesible de un “modo natural”, de manera que si no lo alcanzamos, es porque nos hallamos en un estado contrario a la naturaleza. Como

¹⁶ Marcela Althaus-Reid, “Marx en un bar gay. La teología Indecente como una reflexión sobre la teología de la liberación y la sexualidad”, disponible en: <http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/viewFile/1002/846>, acceso: 25.02.2013.

¹⁷Stuart, 2005: 151.

alemán, me quedaría solamente la afirmación de la *Declaración de Barmen* de los teólogos de la Iglesia Confesante que se opuso al terrorismo fascista en Alemania, y plantea lo siguiente:

Jesucristo, como dice la Sagrada Escritura, es la Palabra de Dios que escuchamos, confiamos y obedecemos en la vida y en la muerte. Rechazamos la falsa doctrina que pretende encontrar en otros acontecimientos o poderes la revelación de Dios¹⁸.

Podría quedar feliz con esta aseveración, pero viene la teóloga Dorothee Sölle y pregunta ¿qué significa escuchar y obedecer a Cristo, si la mayoría de cristianos proclama que únicamente lo heterosexual es obediencia a Cristo, mientras todo lo demás es pecado?¹⁹. Sölle nos alerta acerca de que la teología, la ortodoxa como ella la llama y que yo llamaría la teología heterosexual —la teología cotidiana—, sufre de ceguera con respecto a sus conceptos culturales como lo son su concepción del matrimonio, la educación, etc., y no pone en duda su concepción del mundo. Otra vez, una concepción heterosexual del mundo.

Aparte de las tensiones entre la Teología de la Liberación y la Teología Queer, pienso que debemos buscar el potencial que las dos teologías nos podrían ofrecer para la verdadera liberación, y como dice Marcela Althaus-Reid, hacer teología desde los márgenes de la sexualidad. Ambas teologías apuntan a que las perspectivas “marginales” tengan la palabra y sean sujetos de la producción teológica. La liberación se podría constituir en lo que Heike Walz define como la actuación liberadora de Dios, que nos libera de las ataduras de identidades, de estereotipos que nos atan y reducen y discriminan el secreto de la personalidad humana²⁰.

Al igual que Sölle, considero importante que el camino teológico siga el camino de acción, práctica y fe, lo que llevaría a reflexión, teoría y teología, y esto nuevamente a acción, práctica y fe. Y creo que nuestra práctica podrá criticar las teologías heterosexuales, tan convencidas de que operan fuera de cualquier contexto y con supuesta neutralidad. Hagamos teología desde nuestros cuerpos, liberemos estos cuerpos y

¹⁸ Disponible en: <http://www.lareconciliacion.cl/spanisch2/ielch/DECLARACIONBARMEN.pdf>, acceso: 25.02.2013.

¹⁹ Sölle, 1997: 22.

²⁰ Walz, 2006: 437.

nuestras iglesias de ataduras que nos intentan fijar y, sobre todo, ordenar y normalizar. Ayudemos a los que se consideran normales, heterosexuales, a repensarse. En este sentido, expresa Althaus-Reid:

Y no me refiero solamente a los armarios gay, lesbianos, bisexuales o travestis que existen aunque están ocultos, sino también al armario heterosexual. Es decir, que a la hora de hacer teología muchas teólogas hablan reflejando una ideología heterosexual que no necesariamente tiene relación con sus experiencias. O sea, que poco se habla de las contradicciones entre la teoría de la heterosexualidad y la práctica de la heterosexualidad como institución ²¹.

Ya venimos un poco detrás de las feministas y de la teología negra, las cuales iniciaron hace rato este recorrido de la crítica y la sospecha. Quisiera de nuevo repetir lo inicial, ¿nos podríamos imaginar una teología negra preguntándose si es pecado la negritud, cómo incluir a los negros en las comunidades, cómo viven los negros, cuál debe ser la ética cristiana frente a los negros, etc., etc.? Desde el principio, la teología negra tuvo muy claro que las iglesias (blancas) son parte de las estructuras opresivas.

James Cone decía:

No habrá paz en América si la gente blanca no empieza a odiar su blancura y se preguntan desde lo mas hondo ¿cómo podremos convertirnos en negros? ²².

Entonces, ¿qué esperamos? Indudablemente, estas iglesias son parte de la estructura opresiva contra la diversidad sexual y el desorden de género. Dejemos pues de explicar quiénes somos y emprendamos más bien la tarea de transformación, de ruptura, y sembremos dudas.

Para decirlo con Marcela Althaus-Reid:

Entonces, ¿qué propongo? Como yo soy una teóloga escandalosa, educada durante las dictaduras militares y acostumbrada a producir rupturas mas que reconciliaciones con estructuras que no pueden reformarse...

²¹ Althaus-Reid, "Marx en un bar gay...", *op. cit.*

²² Sölle, 1997: 131 (traducción del alemán por el autor).

Y por eso propone:

Una teología hecha sin una supuesta neutralidad teológica sexual porque dicha neutralidad no existe ni nunca existió ni en la iglesia ni en la teología... una teología que cuestione el rol de la teóloga y su integridad teológica con relación a su contexto de sexualidad ²³.

Intentemos llegar al dios Marica. Y en todo esto, una de las tareas es que no seamos una teología más. Considero que el mayor desafío consiste en ir a lo más profundo en el mundo eclesial para iniciar cambios y que no nos contentemos con que nos den un espacio dentro de la iglesia,'; *ino!*, la queremos toda, la sacristía incluida. Pero no queremos que sea solo nuestra, queremos que sea compartida entre todos y que cada día nos sembremos nuevas incertidumbres. Aprender mutuamente, nutrirnos y dudar de la neutralidad, de la teología y de la iglesia sin contexto.

Otra vez doy la palabra a Marcela Althaus-Reid:

En teología el impacto es grande. Le mueve literalmente el piso a la ideología sexual fundante, la desmantela y muestra la dependencia conceptual que la teología tiene de la heterosexualidad. Pero no todo es crítica: Hay también un aspecto positivo y creativo. La Teología Queer utiliza nuevas perspectivas afectivas, nuevas maneras de ser comunidad que vienen de los grupos y temáticas excluidas en la iglesia. Esto escandaliza (en el sentido bíblico también de 'escándalo') y enriquece la reflexión doctrinal, la liturgia y la pastoral de la iglesia, así como la eclesiología ²⁴.

Dorothee Sölle siempre ha criticado el discurso teológico que versa sobre obediencia, temor, etc. a Dios, y nunca se ha enfocado en el amor a Dios. Y nuevamente Marcela Althaus-Reid proponiendo el amor con Dios.

La Teología de la Liberación encontró un Dios en Cristo entre los marginalizados, pero no reconoció en Jesús la presencia de un Dios marginal. O sea, no un Dios que deja la gloria para reunirse brevemente con los pobres y los excluidos: no, un Dios que se asume pobre y excluido. Un Dios extraño, torcido, Queer. Un Dios fuera del armario de las ideologías sexuales y

²³ Althaus-Reid, "Marx en un bar gay...", *op. cit.*

²⁴ *Ibid.*

políticas, fluido e inestable como nosotros, a cuya imagen y semejanza fuimos hechos, un dios que se ríe y halla placer en su destino divino de justicia transgresiva, la clase de justicia que desarticula las leyes y que finalmente hace de nosotros, más que discípulos, amantes de Dios ²⁵.

Porque no se trata del hecho de no ser heterosexual y de justificar la propia existencia, sino dudar de los relatos y, principalmente, se trata del desafío a los discursos dominantes.

Y termino con un mídrāš que mencionan Brouwer e Hirs en su libro. En Éxodo 33,18 a 20, dice:

Moisés dijo a Yavé: “Por favor, déjame ver tu Gloria”. Y Él le contestó: “Toda mi bondad va a pasar delante de ti, y yo mismo pronunciaré ante ti el Nombre de Yavé. Pues tengo piedad de quien quiero, y doy mi preferencia a quien la quiero dar”. Y agregó Yavé: “Pero mi rostro no lo podrás ver, porque no puede verme el hombre y seguir viviendo”.

A esto dice el Rabbi Rabba. “Si es cierto que Dios ha creado al ser humano según su imagen, hombre y mujer, ¿cómo se verá Dios entonces? Esto jamás lo hubiera sobrevivido el viejo Moisés”.

Bibliografía

- Althaus-Reid, Marcela (2005). *La teología indecente, perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona, Bellaterra.
- Althaus-Reid, Marcela. “Marx en un bar gay. La teología Indecente como una reflexión sobre la teología de la liberación y la sexualidad”. Disponible en: <http://www.editorauff.com.br/revista/index.php/numen/article/viewFile/1002/846>, acceso 25.02.2013.
- Brouwer, Rinse Reeling y Frans-Joseph Hirs (1995). *Die Erlösung unseres Leibes, Schwul –theologische Überlegungen wider natürlicher Theologie*. Wittingen, Erev Rav.
- Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós.
- Kosofsky Sedgwick, Eve (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona, Ediciones de la Tempestad.
- Sölle, Dorothee (1997). *Gott denken, Einführung in die Theologie*. München, DTV.

²⁵ *Ibid.*

- Stuart, Elizabeth (2005). *Teologías gay y lesbiana*. Barcelona, Melusina.
- Walz, Heike (2006). *Nicht mehr männlich und weiblich? Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont*. Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck.
- Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona, Egales.



**Corpora fluida:
contaminación y peligro
en el imaginario religioso
Lectura crítico-
antropológica del Levítico
bíblico**

Nancy Cardoso Pereira

Corpora non agunt nisi fluida
“Las sustancias no interactúan a no ser fluidas”,
máxima de los antiguos alquimistas

La salud y la enfermedad, el hambre y la comida, el placer y el dolor son, en la Biblia hebrea, ejes complejos que se entrelazan dentro del tejido social de manera tan abarcadora, que resulta difícil disociar la salud del cuerpo de las personas de la salud del cuerpo social. En las narrativas bíblicas las hambres y los dolores, las pestes y plagas se refieren al orden social, teniendo siempre alcance comunitario y político.

Es crucial reconocer la existencia de un periodo de frecuentes epidemias y altas tasas de mortalidad... este factor, tal vez hasta más que el hambre y la guerra (o al menos combinado con esos otros dos males), creó una situación de vida —o mejor, de muerte— de monumentales proporciones... ¹.

Este comentario de Carol Meyers ayuda a percibir la importancia que revestía intentar entender e intervenir en las situaciones de enfermedad, hambre y dolor que ponían en riesgo la sobrevivencia del pueblo. Era fundamental crear modelos interpretativos y rituales que pudiesen interferir en las situaciones de riesgo del sistema vital. Estas situaciones constituían señales de desorden y ausencia de Dios. Tanto la técnica como la cultura elaboran instrumentos y metáforas que controlen y/o expliquen/ordenen estas situaciones de riesgo.

La comida, la sexualidad, la salud y la tierra son dinámicas de reproducción de la vida social. En torno de estas dinámicas se conciben procedimientos y rituales que garanticen o restauren el orden/salud de todo el grupo.

Todo lo que puede acontecer a un hombre en la forma de desastre debería ser catalogado de acuerdo con los principios activos envueltos en el universo de su cultura particular. Algunas veces, palabras preparan cataclismos, algunas veces actos, algunas veces condiciones físicas... las ideas sobre separar, purificar, demarcar y castigar transgresiones, tienen como función principal imponer sistematización en una experiencia inherentemente desordenada. Es solamente exagerando la diferencia entre dentro y fuera, arriba y abajo, hembra y macho, con y contra, que una apariencia de orden es creada ².

En el Levítico en particular y en las religiones antiguas en general, es imposible pensar en el sistema comida-sexo-salud sin tomar en cuenta el “principio vital” que se hace presente de modo concreto en los fluidos corporales y los posibles mecanismos de control en él implicado.

El cuerpo idealizado en la forma de lo puro va a ser diferenciado del cuerpo impuro a partir de los elementos de descarte, esto es, de los muchos fluidos corporales y su volatilidad, imper-

¹ Meyers, Carol. “As raízes da restrição - as mulheres no Antigo Testamento”, en: *Estudos Bíblicos (Vozes, Petrópolis)*, No. 20 (1988), p. 18.

² Douglas, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1998, p. 15.

manencia y fluidez. La división cultural de lo puro-impuro configura el campo de las materialidades “abyectas”: el cuerpo en santidad es afirmado precisamente como sustancia de lo puro en su identidad consigo mismo propuesta y proyectada por el ritual. Las partes blandas, húmedas, líquidas y modificadas/modificantes pertenecen al mundo del “peligro”, y por eso son cercadas por la señal de lo “impuro” y pueden asumir el extremo de la “abominación”. En el proceso de ritual el cuerpo se “desencorpora” y se desmaterializa en la afirmación del cuerpo ideal e idéntico a él mismo en la pureza.

Las teóricas feministas caracterizarán a este proceso presente en las formaciones de poder jerárquicas y patriarcales como “rechazo corporal de la corporeidad”: las materialidades concretas de los cuerpos relativas a todos los vectores extrínsecos son abominadas y negadas como voluntad y necesidad de trascender la materialidad orgánica. A partir de la negatividad de las partes “blandas”, “húmedas” y “fluidas”, los espacios de intersección son colocados bajo vigilancia y las posibilidades de paso son controladas. Extrínseco aquí entendido como no perteneciente a la esencia de una cosa... porque esencia no hay.

Esta ‘desinvencción’ de la materialidad en el ritual proyecta la posibilidad de la manipulación e idealización del cuerpo y los cuerpos en la proyección de las relaciones sociales de poder normalizadas y naturalizadas, función básica de la religión patriarcal.

Lo abominable/impuro/abyecto remite al orden de la animalidad, de lo no-natural o normal aproximándose a la animalidad, a la muerte, la visceralidad y la naturaleza poseída de caos. Estos elementos amenazan la estabilidad de la imagen corporal ideal/idealizada y son identificados en los elementos de descarte de la sangre, la orina, el pus, las heces, el semen...

1. Problema

*Para mí, nada es finito. Lo que no pasa a través de la piel,
entre nuestra piel, se mezcla en los fluidos de nuestros cuerpos.*

Nuestro. O por lo menos el mío.

*Y como el mío es continuo con el suyo, no hay límite fijo para
imponer una nítida separación.*

Excepto por usted. Cuando usted dice: yo soy, o existo.

*O: usted es eso, cercando nuestra naturaleza,
transformando nuestros cuerpos en propiedades privadas
o casas prefabricadas*³.

Nuestra idea de cuerpo es esclava de la idea de concepto, como una unidad e identidad, pero los cuerpos son pasos, agujeros, orificios entre eso y aquello, como funciones y relaciones de continuar vivo. El cuerpo no es. El cuerpo fluye. Fosas nasales, boca, poros, vaginas, anos, ojos, orejas y todos los trueques posibles entre los cuerpos de gente y el cuerpo del mundo.

El trueque de fluido a través de los límites que no son fijos, especialmente las fronteras permeables de cuerpos, y las posibilidades infinitas de intercambio, sugieren una vital incorporación de varios cuerpos/subjetividades, en oposición a la incorporación opresiva/apropiación en la economía heterosexistista por la cual la mujer y el hombre son limitados dentro de las fronteras finitas de la definición.

Las culturas desarrollan modos de control y ordenación del sistema "fluidos corporales", sus contenidos y símbolos asociados, mediante técnicas corporales y rituales aplicadas a cada fluido, las reglas de comportamiento y los cuidados relativos a la manipulación y los lugares de descarte. Más que el estudio individualizado, es preciso formular significados para el lugar de este sistema para los procesos de producción y reproducción de la vida social y ritual.

Las religiones antiguas medio-orientales ofrecen un escenario privilegiado para percibir cómo los sistemas de creencia se apropian, organizan y significan las dinámicas de los fluidos corporales. Los sistemas de creencia producen relaciones de poder y saber que fundan procesos de exclusión, naturalización de la desigualdad y normalización de la jerarquía. Otros escenarios mantienen la proximidad con la religión, sin embargo amplían las técnicas de manipulación a los campos de la ciencia, la medicina y la cosmética como puede observarse, por ejemplo, en el Libro de los muertos o en la teoría de los temperamentos del *Corpus hippocraticum*⁴.

³ Irigaray, Luce. *Elemental Passions*. New York, Routledge, 1992.

⁴ Martins; Silva; Mutarelli. *A teoria dos temperamentos: do corpus hippocraticum ao século XIX* (<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a14/martisilmutao1.pdf>).

En el caso de la literatura bíblica, el Levítico puede ser considerado un escenario privilegiado para el estudio de la propuesta ritual de control y ordenación de los trueques personales y sociales y sus procesos de contaminación/comunicación. Esta propuesta ritual se ofrece más allá de los códigos de pureza de la Biblia hebrea, ejerciendo presión también sobre las comunidades judaicristianas del primer siglo como puede ser estudiado en el Nuevo Testamento, los textos de Qumrán y asimismo en expresiones iconográficas, como amuletos de protección.

El objetivo de una aproximación crítica al libro del Levítico es identificar los materiales de la retórica fundamentalista y sus contradicciones, desvinculando el texto bíblico de los abusos discursivos y recolocándolo en su lugar significativo e importante para el estudio de la religión judaicristiana y sus interferencias complejas en la cultura contemporánea.

Los usos y perjuicios de la lectura del Levítico y otros textos bíblicos han servido de combustible para las pretensiones de reforzar el poder de la iglesia patriarcal, elitista y homofóbica del cristianismo occidental, que reivindica para sí el papel de guardián de una pretendida heterosexualidad normativa y universal que trata de naturalizar las prohibiciones. Los temores de contagio —que insisten, por ejemplo, en la vinculación sida/desorden/castigo— encierran en sí una ideología heterosexual colonizadora de los cuerpos, cimentada en la homogeneidad y repetición de lo mismo —una porno-grafía— expresada en las formas clásicas de teología sistemática y en el *lobby* de las jerarquías contra otros modos de organización y vivencia del sexo, de las relaciones, de las pieles y del pelo.

2. Justificación: de las totalidades y sus contagios

*“¿Por qué está enfermo?”,
preguntaron a Herr Keuner las personas.
“Porque el Estado se halla en desorden”, respondió.
“Por eso también mi modo de vida no está en orden,
mis riñones, mis músculos y mi corazón están en desorden...
Cuando llego a la ciudad, todo anda más rápido
o más lento que yo. Hablo apenas con quien está hablando,
y escucho cuanto todos escuchan.
Todo el provecho que saco de mi tiempo*

*proviene de la confusión; la claridad no aprovecha,
a no ser que nada más uno la posea”*
Bertolt Brecht (“Geschichten vom Herrn Keuner”) ⁵

En el Levítico, una de las formas importantes de conexión de las partes y del todo es la dinámica de “contaminación”: puede ser una idea, enfermedad o culpa. Todo se comunica con todo. No obstante, es una conexión no necesariamente proyectada o sistémica porque la concepción de contagio entraña esta idea de “fuera de control”, puede incluso acontecer sin que se sepa, de manera insidiosa.

Esta percepción de que los trueques y las comunicaciones sociales y personales son susceptibles de llevar-y-traer contenidos no deseables, coloca todo el sistema y subsistemas en una posición de vulnerabilidad que puede provocar confusión poniendo las partes-y-todo en situación de disturbio de las identidades e integridades pretendidas. Este proceso fuera de control —contaminación—, disturbio, es justamente lo que puede amenazar la “totalidad social” pretendida y sus ejes de disciplina. Aquí reencontramos las herencias y proscipciones que fundan y mantienen el cristianismo patriarcal.

El Levítico está particularmente atento a situaciones de pasaje a los espacios entre esto-y-aquello, porque son los ínfimos lugares de conexión del todo-y-partes que definen la santidad del sistema pretendido. Desde el pescuezo del animal sacrificado y el ala desmembrada del ave, pasando por la fusión del aceite bajo la harina hasta el contacto del sacerdote con un cadáver, pasando por los intercambios vitales de todos los poros y orificios corporales en las dinámicas de sexo-comida-salud, llegando hasta los tipos de semilla, los hilos de la ropa, los procesos de deuda y la posesión de la tierra: entre una cosa y otra, un cuerpo y otro, un grupo social y otro, existen espacios de poder que requieren ser controlados, fronteras establecidas y límites impuestos para garantizar el pleno funcionamiento de la vida.

Más allá de una comprensión funcional y mecánica de los espacios de comunicación, el Levítico identifica normatividades y patrones y alerta respecto a los elementos extraños e indeseados que pueden diluir y comprometer la integridad deseada. Pueden ser el moho, un animal con aletas, una mancha en un animal, sexo

⁵ Brecht, B. Stories of Mr. Keuner (Excerpts), en: <http://www.bopsecrets.org/CF/brecht-keuner.htm> (acceso 12.11.2011).

incestuoso, o sangre menstrual, o la situación de endeudamiento insuperable: todo eso es confusión, abominación e impureza. Si bien algunas de estas situaciones son inesperadas y no controlables, otras son frutos de la decisión y la contravención, de la transgresión, que producen profanación. Todo lo que pone el tejido social en disturbio en la forma de caos o indiferenciación, precisa ser identificado y excluido por los sistemas de control de la cultura ⁶.

Tanto los pecados conocidos como los desconocidos necesitan ser examinados, identificados y reconocidos como impureza que pone toda la vida personal y social en peligro. Consecuencia de lo imponderable en las relaciones con la naturaleza o consecuencia de la subversión de los actos humanos, el altar reivindica para sí, bajo la mirada del sacerdote, la legitimidad de conferir y certificar, considerar aceptable o inaceptable, puro o impuro.

Este poder de comunicación/transmisión son identificados en los fluidos corporales (semen, sangre, pus, saliva, etc.) que extrapolan sus potencialidades más allá del cuerpo mismo y asumen carácter conductor de las relaciones interpersonales, grupales, sociales y hasta ambientales. Fuera del cuerpo, los fluidos merecen ser identificados, catalogados y controlados por poner todos los niveles de relación en proceso de comunicación/transmisión/contaminación.

El Levítico encierra la propuesta de organizar toda la vida y sus redes a partir del altar, el sacrificio y el sacerdocio, los cuales expresan y representan la voluntad y el mandamiento de Dios. Esta noción de "red" puede parecer moderna, pero sorprendentemente corresponde a la manera como el Levítico articula las relaciones del complejo vital.

El proyecto del Levítico se ocupa de la ordenación e integridad de los cuerpos: el personal, el social y el de la tierra. También aquí el uso de "cuerpo" puede parecer fuera de lugar, sin embargo el Levítico comprende las materialidades "encuerpadas" que se relacionan en el proceso de vida, y todo está en relación con todo. Por eso los textos se ocupan de la picazón en un cuerpo y de los mecanismos sociales de distribución de la tierra, pasando por los arreglos familiares, las relaciones de trabajo y los conflictos.

Esta característica de "totalidad" del proyecto del Levítico es sistemáticamente descartada en empleos más rápidos e inescrupulosos, que destacan elementos y los aíslan sin las

⁶ Douglas, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1976, p. 15.

necesarias articulaciones internas. La modernidad interpretativa aquí —de tratar tanto de la totalidad literaria como de la socio-simbólica— es una opción teórica que busca mantener la organicidad y materialidad histórica del texto.

La categoría de totalidad significa... de un lado, que la realidad objetiva es un todo coherente en que cada elemento está, de una manera o de otra, en relación con cada elemento y, de otro lado, que esas relaciones forman, en la propia realidad objetiva, correlaciones concretas, conjuntos, unidades, ligados entre sí de maneras completamente diversas, aunque siempre determinadas⁷.

En este sentido, los abusos fundamentalistas de las lecturas bíblicas encuentran coherencia y adherencia en el descocer de los posmodernismos que vuelan por la teología reduciendo las tradiciones religiosas y sus textos “a un montón incoherente, amorfo y desarticulado de fragmentos, del cual no puede resultar ningún proceso de efectiva producción de conocimiento”⁸. El Levítico, sin crítica y sin mediaciones, pasa a formar parte del circo de horrores de la teología retributiva y patriarcal sin cuerpo, contra el cuerpo y a pesar del cuerpo.

El Levítico es un libro sobre los cuerpos, de cuerpos sobre cuerpos, de cuerpos eludidos, de cuerpos mediados y mediadores. El libro está organizado en forma de códigos, como si todos los procedimientos de la vida ritual y cotidiana estuviesen previstos y codificados. Para entenderlo se requiere, entonces, el ejercicio de percibir los lenguajes corporales sobrepuestos: el cuerpo jurídico y el cuerpo ritual como vestimentas sobre los cuerpos de los seres y sus relaciones. En este sentido, se hace necesario identificar las vestimentas de los códigos para desvestir el discurso y reencontrar el cuerpo: personal y social.

Para leer estas materialidades y sus representaciones es preciso desarticular los ejes redaccionales clásicos, privilegiando

⁷ Lukács, G.. *Existencialismo ou Marxismo?* São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1979, apud. Cruz, M. M. “Avaliação de Políticas e Programas de saúde: contribuições para o debate”, en: Mattos, R. A.; Baptista, T. W. F. *Caminhos para análise das políticas de saúde*, 2011, pp. 181-199 (<http://www.ims.uerj.br/ccaps/wp-content/uploads/2011/10/Capitulo-7.pdf>, acceso 20.12.2011).

⁸ Carvalho, Edimilson. “A Totalidade Como Categoria Central na Dialética Marxista”, en: *Revista Outubro* (Instituto de Estudos Socialistas), No. 15 (2007) (<http://orientacaomarxista.blogspot.com/2008/07/totalidade-como-categoria-central-da.html>, acceso 20.12.2011).

las dinámicas culturales y sus representaciones literarias. Más que preguntar por los códigos como cuerpo jurídico, buscar los cuerpos concretos de hombres, mujeres y otros seres de la naturaleza preguntando por la ordenación de las relaciones, que son ordenaciones del mundo en la relación con lo sagrado. Son los misterios más dolorosos y los más gozosos que otorgan y quitan sentido a la vida, revestidos de rituales y gestos que, repetidos, reinventan el movimiento que sustenta la vida.

El cuerpo es la mediación por la cual la sociedad produce y se reproduce. Más que una estructura biológica, el cuerpo es una realidad sociocultural ⁹.

Para ser entendido en el ámbito de la corporalidad, el Levítico demanda ser leído sin los preconceptos de la comprensión ritualista, que crean una falsa antítesis entre ritual/culto como contrarios a la dinámica profética y evangélica.

De hecho, el Levítico no puede ser leído a partir de esa cultura religiosa de la palabra y los actos interiores. Él posee una exterioridad y plasticidad que no conviven con la percepción del judaísmo-cristianismo como religión del Libro y la Palabra. En el Levítico, la Palabra carece de función. Lo que está escrito no necesita ser dicho, no hay fórmulas a ser repetidas, son los gestos y rituales, los sacrificios y su geografía del cuerpo animal, los baños y la materialidad de los cuerpos, las ofrendas y los olores que desprenden.

En el principio era el cuerpo. Y el cuerpo era sin forma y vacío... había el caos entre los pliegues del cuerpo y su contorno, entre el aliento de la fiera y el casco de las cabras, entre la flor de harina y el olor a aceite, entre la comezón interminable y la sangre en la piedra, entre el agua y el fuego, lo crudo y lo cocido, el afuera y el adentro, lo uno y lo otro, entre lo mucho y el fin.

Es en el paso entre una cosa y otra que el cuerpo es fabricado, tejido, cocido, creado, dispuesto, enhebrado, traído. El cuerpo es pasaje, lugar de intercambios necesarios y cotidianos, en el exacto lugar imprevisible entre el deseo y la sobrevivencia, precisión y voluntad.

Relación de relaciones, el cuerpo es espejo del mundo, en el reflejo del ojo, en la punta de la lengua, en la palma de la mano,

⁹ Maduro, Otto. "El cuerpo en América Latina", en: *Revista Feminista de México*, No. 14 (1979), p. 14.

en el palmo de tierra, en la planta del suelo, en la planta del pie, en la mata de frijol, en el fondo del plato, en el resplandor del sexo, en la impaciencia del dolor... el cuerpo se hace ritual.

El cuerpo se hace ritual entre éstos y aquéllos, entre yo y otra, entre el almuerzo y la cena —aun cuando no haya—; entre el nacer y el morir, entre lo mojado y lo seco, el gozo y el miedo... todo es cuerpo.

En la piel del mundo
en el rostro del animal
en la densidad del agua
en la forma del fuego
en la aspereza del hambre
en la estrechez del tajo.

Entre los entres de estar vivo, entradas y salidas de rituales repetidísimos acontecen de nuevo y de nuevo, variaciones improbables de la marcación del ritmo del aire que entra por la nariz

de la semilla que revienta la tierra
del sol en su rotación de sombra
de la lluvia y sus voluntades de poco y mucho
del punto de cocer la carne
de la sangre viniendo todos los meses
de la fiesta y sus prestidigitaciones
de los nueve meses para poder nacer.

Los rituales de fabricación del cuerpo son así la exacta proporción entre la necesidad y la invención, naturaleza y cultura de no poder decir dónde una “antropofagia” a otra sin desaparecer. Seres de ser así: rituales sobre el cuerpo. Religión.

El Levítico es un libro sobre los intercambios religiosos y culturales. Un ejercicio de mirar la realidad y de identificación de sus puntos de pasaje, las encrucijadas de los intercambios sociales y sus mecanismos de poder.

¡He aquí el cuerpo con todo lo que puede acontecer con un... o casi! El capítulo 13 del Levítico es exhaustivamente meticuloso y conoce todas las posibilidades de colores, riesgos y sensaciones. Los capítulos 13 y 14 tratan de la lepra. Una lectura más cuidadosa revela que por lepra se entiende toda y cualquier mancha, marca o señal que aparece en un cuerpo. Todo lo que pica, modifica, irrita, tiñe la piel de uno u otro color... todo lo que desordena la apariencia, el orden visible de un cuerpo... es lepra.

Hinchazón, pústula, mancha, pelo, piel, carne, cabeza y pies, úlcera, cicatriz, quemadura, barba, cabello, calva, bigote. Pueden ser amarillas, blancas, rojas o verdes, hondas o superficiales, lustrosas o sin brillo. Pueden aparecer en la ropa, la lana o el lino, en la costura, el hilo, el cuero, la piel, el revés o el derecho. Van a merecer fuego o agua; van a poder convivir o no en medio de la comunidad.

Todas estas posibilidades y, quien puede verificar, evaluar y decidir, es el sacerdote. Es delante de un sacerdote que el cuerpo marcado por cualquiera de esas cosas debe presentarse y aguardar el veredicto:

Será inmundo durante los días en que la plaga estuviese en él; es inmundo, habitará solo: su morada será fuera del campamento (Lv 13, 46).

Aquí los códigos están lidiando con materiales muy antiguos, seleccionados y coleccionados a partir de temas básicos de la cosmovisión del judaísmo. La secuencia cuerpo/casa/cosmos es frecuente en muchas culturas y la creencia de que las enfermedades son coextensivas al cuerpo de la persona, de la casa y del cosmos, también:

Se habita el cuerpo de la misma manera que se habita una Casa o el Cosmos que el hombre creó para sí mismo... Toda "morada estable" donde el hombre se "instaló" equivale, en el plano filosófico, a una situación existencial que se asumió¹⁰.

Los tabúes y las prohibiciones relativos a enfermedad pueden ser protectores y creativos si son vividos en la ambivalencia y conflictividad del cuerpo del enfermo, de la casa/cosas, del cosmos. Sin embargo, idealizados y legitimados como mecanismos de exclusión pueden matar. Entre tantas y otras enfermedades que excluyen y matan en América Latina y el Caribe, enfrentar los contenidos religiosos de las metáforas referentes a salud y enfermedad es una exigencia, igualmente en lo que atañe al sida:

Las afirmaciones de los que pretenden hablar en nombre de Dios pueden, de modo general, ser fácilmente explicadas como

¹⁰ Eliade, Mircea. *O sagrado e o profano - a essência das religiões*. Lisboa, Edição Livros do Brasil, s. f., pp. 184s.

la tradicional retórica del discurso sobre las enfermedades sexualmente transmisibles —desde las fulminantes de Cotton Mather hasta las recientes declaraciones de dos destacados religiosos brasileños, el cardenal-arzobispo de Brasilia, don José Falcão, para quien el Sida es “consecuencia de la decadencia moral”, y el cardenal-arzobispo de Río de Janeiro, don Eugênio Sales, quien ve en el Sida al mismo tiempo un “castigo de Dios” y una “venganza de la naturaleza”¹¹.

En las metáforas del sida conviven el miedo a una sociedad plural, la idea de una sociedad sucia merecedora de condenación, el imaginario del deterioro que proviene del contacto con quien no es normal, o alguien que viene de fuera, allende la relación con una sexualidad enferma, exótica y contaminada.

3. El contagio: entre una cosa y otra

El sistema del Levítico atribuye al sacerdote la función de examinar e identificar, categorizar y anunciar los estados de pureza-impureza y sus rituales asociados a la economía del altar: para cada examen, declaración y ritual se fija un trueque económico que legitima el poder del sacerdote en el cumplimiento de su función social. Esta lógica resulta fundamental para entender el lugar de la religión en los procesos de certificación social: es con base en estos mecanismos que los agentes religiosos y sus agencias se recrean económicamente.

Parte del trabajo del sacerdote descrito en el capítulo 13 consiste, además de identificar el estatus corporal de esto o de aquello, en evaluar los tránsitos entre una cosa y otra. Interesan el color, el tamaño, el espesor de la herida en la piel, pero igualmente existe la exigencia de valorar el tránsito, la posibilidad y el alcance del contagio.

El capítulo 13 comienza con:

2 El hombre que tuviese en su piel hinchazón, erupción o mancha blancuzca brillante, y esto en ella se torne como llaga de *lepra*, será llevado a Aarón, el sacerdote, o a uno de sus hijos, sacerdotes.

¹¹Sontag, Susan. *Aids e suas Metáforas*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 73.

3 El sacerdote le examinará la llaga en la piel; si el pelo en la llaga se ha vuelto blanco y la llaga parece más profunda que la piel de su carne, es llaga de *lepra*; el sacerdote lo examinará y lo declarará inmundo.

4 Si la mancha brillante en la piel fuese blanca y no parece más profunda que la piel, y el pelo no se volvió blanco, entonces el sacerdote recluirá por siete días al que tiene la llaga.

La tarea inicial, entonces, es la de análisis y cuantificación de las marcaciones corporales y sus peligros: hinchazón, erupción y mancha; blanco, brillante, profundo, o no. Bajo una designación genérica todos los fenómenos son reunidos en una misma categoría “tsaraath”, que se tornará más genérica e imprecisa en las traducciones al latín, *lepra*, y éste del griego λέπρα (*lepra*, enfermedad de la piel que provoca la aparición de escamas).

Bien distante del término moderno y sus usos, “tsaraath” significaba en el hebreo una condición anormal de la piel de los individuos, de las ropas o las casas, que necesitaba purificación. Según el Libro Sagrado, el “tsaraath” en la piel de los judíos serían “manchas blancas hundidas en las que los pelos también se volvían blancos”. La palabra “tsaraath” fue traducida al griego como *lepra*, y “lepros” en griego significa “algo que descama”. Afecta a seres animados e inanimados; aflige a seres humanos (1), ropas/tejidos (2) y casas/objetos (3). La raíz lingüística sugiere “afligir, causar aflicción”; término general para ciertos tipos de dolencias de la piel y no una condición; cualquier dolencia que produce heridas y erupciones en la piel.

El otro término utilizado por el Levítico 13 (34 veces en 59 versículos) es *nega'*, que puede ser traducido por peste, enfermedad, marca, plaga local, y cuya matriz o significado es *lo que puede tocar, hacer, llegar, extender, alcanzar*, como por ejemplo en Lv 6, 18:

Todo varón entre los hijos de Aarón comerá de ella, como su porción de las ofrendas quemadas del Señor; estatuto perpetuo será para vuestras generaciones; todo lo que ellas toquen será santo.

La segunda tarea del sacerdote torna el examen más esmerado (discernir, distinguir, considerar, reflexionar) y aproxima el “nombre de la cosa” al “miedo de la cosa” en la raíz *nega'*: peste, esparcir, extender.

5 Al sétimo día el sacerdote lo examinará; si, en su opinión, la llaga se hubiese detenido y no se extendió por su piel, entonces el sacerdote lo recluirá otros siete días.

6 El sacerdote, al sétimo día, lo examinará otra vez; si la *lepra* se volvió opaca y no se extendió en la piel, entonces el sacerdote lo declarará limpio; es erupción; el hombre lavará sus vestidos y será limpio.

7 Pero si la erupción se extiende mucho en la piel después de habérsela mostrado al sacerdote para su purificación, de nuevo se la mostrará al sacerdote.

La atención del sacerdote se vuelca pues hacia los procesos de comunicación o no de "tsaraath" y *nega`*, y el objetivo de la "opinión" que él emita es identificar si el contagio es un proceso que se difunde o si se interrumpió. La "opinión" del sacerdote implicará procesos de exclusión o no de la persona "contaminada".

Los términos hebreos importantes aquí son:

"si la llaga hubiese parado", `amad, permanecer, perseverar, mantener una posición;

"si la erupción se extiende", *pasah*, que se traduce como diseminación, esparcir.

Contra el peligro de transmisión, de contagio, el texto propone medidas de control o destrucción toda vez que este "hecho social" pone en riesgo el conjunto, la totalidad de la vida comunitaria resguardada por los del altar. Personas y cosas que fueran declaradas impuras en los capítulos del libro, deben ser purificadas o destruidas: (a) lavadas con agua (cf. Lv 11, 32; 15, 6); (b) quemadas (cf. Lv 13, 52, 55, 57); (c) quebradas (cf. Lv 11, 33, 35); (d) demolidas (cf. Lv 14, 40, 41, 45).

La persona que fuese considerada impura por los sacerdotes sufría la humillación de ser públicamente declarada, o incluso de tener que declararse, inmunda, lo que acarreaba como consecuencia el aislamiento de la presencia de Dios y de la vida comunitaria. Lo que estaba inmundo debía ser puesto fuera del campo, lejos de la presencia de Dios, lejos del pueblo. "...Ella no debe tocar ninguna cosa santa, ni entrar en el santuario" (Lv 12, 4). En algunos casos, la cosa o persona inmunda era vista como un elemento de contagio que exigía ser controlado o eliminado (cf. Lv 15, 4-12, 23-24, 26-27). El Levítico confiere este poder a los sacerdotes y toda la vida comunitaria dependía de esta tarea

de mantener lo puro lejos de lo impuro... y si este lugar no existía, podía ser inventado por el ritual.

Conclusión

*...la claridad no trae provecho,
a no ser que apenas uno la posea...*

Bertolt Brecht

Los equívocos de la historia de la traducción y la interpretación refuerzan aún más el potencial inquisidor y persecutorio del texto del Levítico que, en rigor, representa la formulación coyuntural de tratamiento de casos de enfermedad de piel y de procesos de contaminación en la Antigüedad. Está claro que la propuesta del Levítico de una sociedad controlada a partir del altar, encierra condicionantes políticos y económicos y la explicitación de situaciones de conflicto presentes en la comunidad. También está claro que este proyecto de totalidad no se sustentará como modelo de ordenación de la vida comunitaria, una vez que muchos elementos vitales de la propuesta fueran alterados, relativizados y superados. No obstante,

*...la prohibición del homoerotismo permaneció. La Iglesia heredó la visión antropológica de la heterosexualidad universal, con sus prohibiciones*¹².

Los usos y perjuicios de la lectura del Levítico y otros textos bíblicos han servido de combustible para las pretensiones de reforzamiento del poder de la iglesia patriarcal, elitista y homofóbica del cristianismo occidental, que reivindica para sí la función de guardián de una pretendida heterosexualidad normativa y universal que trata de naturalizar las prohibiciones. Los temores de *contagio* —que insisten en la vinculación sida/desorden/castigo— encierran en sí una ideología heterosexual colonizadora de los cuerpos, basada en la homogeneidad y repetición de lo mismo —una porno-grafía— expresada en las

¹² Lima, Luis Correa. "Diversidade sexual e Igreja, um diálogo possível", 6 de março 2011, Instituto Humanitas Unisinos (IHU), en: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/40699-diversidade-sexual-e-igreja-um-dialogo-possivel-entrevista-especial-com-luis-correa-lima> (acceso 19.08.2013).

formas clásicas de teología sistemática ¹³ y en el 'lobby' de las jerarquías contra otras formas de organización y vivencia del sexo, de las relaciones, de las pieles y del pelo.

Cuando el papa Benedicto XVI afirma que el casamiento gay amenaza a la humanidad ¹⁴ y que se debe proteger la heterosexualidad en nombre de Dios como se protege el planeta, lo que está diciendo es que los arreglos sexuales, familiares y de comportamiento escaparon del control de la Iglesia, cuyos mecanismos de poder vienen menguando. Tal claridad solamente aprovecharía al propio Papa... si él fuese un poder indiscutible. Pero no lo es. Mal o bien me siento acompañada: hace tiempo que no pronuncio Tu nombre en vano.

¹³ Musskopf, A. S. *Via(da)gens Teológicas, itinerários de uma teologia queer no Brasil*, tesis de doctorado, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008, en: <http://pt.scribd.com/doc/17202107/35/Marcella-Althaus-Reid-e-uma-%E2%80%9Cteologia-indecete%E2%80%9D> (acceso 04.12.2011).

¹⁴ "Casamento gay ameaça humanidade", en: <http://www.estadao.com.br/noticias/vidae,casamento-gay-ameaca-a-humanidade-afirma-o-papa-ben-to-16,820647,0.htm> (acceso 15.01.2012).

Analogías en teología queer

Darío García ¹

1. Pienso ahora que el problema de la analogía al combinarlo con la teología es complicado, y aún más complicado al adicionarle el ingrediente *queer*, ya que podría surgir la impresión de un encubrimiento de las antiguas analogías en las nuevas teologías, porque al tratar de combinar analogía y teología se puede catalogar como una *ontoteología*, en el sentido de tratar de esconder en la nueva teología la vieja metafísica. Por ello, prefiero denominar esta comunicación bajo el enunciado: *Algunas analogías teológicas en el caso de la autobiografía de un teólogo "raro": horizontes y sendas* ².

El problema con el que nos enfrentamos de entrada es el caso del entrecruce y la trabazón que se produce entre los asuntos de lo *queer* y la *fe*, comprendiendo la *teología* como una *experiencia existencial de fe*. Y en este sentido, la combinación *teología* y *queer* prefiero llamarla con el término de *raro* a cambio de *queer*.

Es preciso hacer una distinción inicial entre óptica y ontología, teniendo en cuenta que la óptica aborda la realidad

¹ Filósofo y teólogo colombiano. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

² Comunicación presentada en el Primer Simposio de Teología Queer. DEI, San José, 8 de agosto de 2012.

desde la comprensión entre sujeto y objeto, objeto y sujeto, es decir desde las *logías*, entendiéndolas como un estudio desde el objetivismo o desde el subjetivismo, en el que los hechos son tratados como cosas. Recordemos la ley del positivismo (Durkheim, 2005) en aquel juego de la objetivación del objeto y la objetivación del sujeto; aquí no se ahondará en este tipo de discusión epistemológica. Sin embargo, se puede realizar la ruptura epistemológica como nos lo recuerda Bachelard (2007).

Desde la ontología sería un enfoque existencial, no existencialista, pues desde este enfoque existe la posibilidad de hablar del existenciario (Heidegger, 2009), desde el mundo de la vida, la facticidad y la mundanidad (Heidegger, 2008). En la actualidad este enfoque es una herramienta útil para el campo de la teología, y principalmente la teología fundamental, en particular para la hermenéutica teológica. Al respecto, una teología queer debe tener su fundamento epistemológico. Aquí vale la pena pensar y poner sobre la mesa de este simposio: ¿cuál es el fundamento epistemológico de una teología queer?

Si el término “queer” ha de ser un sitio de oposición colectiva, el punto de partida para una serie de reflexiones históricas y perspectivas futuras, tendrá que continuar siendo lo que es en el presente: un término que nunca fue poseído plenamente, sino que siempre y únicamente retoma, se retuerce, se “desvía” [queer] de un uso anterior, se orienta hacia propósitos apremiantes y expansivos³.

Tomo como punto de partida para mis reflexiones teológicas la combinación entre los planteamientos de Judith Butler, Michel Foucault y Martín Heidegger como mediaciones filosóficas y sociales para tratar los asuntos de la *teología queer*. Desde el campo mismo de la teología, tomo como principal herramienta epistemológica a Clodovis Boff (1980), cuando habla de la teología dos (T2) para introducir los asuntos “profanos”, entre ellos el de la sexualidad. Ésta en oposición a la teología uno (T1), ocupada todavía de lo “sagrado” en el asunto de los dogmas y de una teología genuina, propiamente bíblica y sistemática.

Entonces, por ahí vi la senda para seguir ese asunto tan “raro” de lo queer acercándolo al campo de la teología, y la teología en sí misma como un fenómeno raro porque ella es ahora lo más

³ Bluter, 2002: 320.

“raro”. Veamos un ejemplo. El lunes 6 de agosto de 2012, al pasar por las ventanillas de migración en el aeropuerto Juan Santamaría de Costa Rica:

—Señor, ¿cuál es el motivo de su visita?, pregunta el funcionario.

—Voy para un evento académico (y presenta su carta de invitación), responde el viajero.

—¡Ah!, comprendo, va para un congreso de tecnología, replica el funcionario...

—Sí, para un congreso de tecnología... icon no sé qué cosa!, reitera el funcionario.

Me quedé perplejo pues tomé conciencia de que en la actualidad la teología es rara, muy rara, al igual que nuestra profesión como teólogos. Estos son ejemplos de la óptica en las comprensiones desde las puras “logías” (Heidegger, 2000). Y una forma de plantear ejemplos de que la teología es “rara”, y “extraña”, para el mundo del no-teólogo. Por eso, en mi comprensión el concepto “queer” corresponderá al término “raro”, traduciéndolo al castellano. Puesto que el término en inglés corresponde a las élites anglosajonas, y quizás en algunos de nuestros escenarios académicos colonizados semánticamente, aunque el proletariado aun no tenga ni idea de estos asuntos.

2. El propósito de esta comunicación es presentar cómo fue que llegué a plantearme el asunto del hablar sobre analogía y teología queer, si bien ahora prefiero decir teología de lo raro y analogía.

En este aspecto trataré de presentar de manera muy apretada mi camino autobiográfico, mediante el recorrido por los siguientes horizontes: apología y defensa, sospecha y crítica, incertidumbres.

Lo haré partiendo de estos horizontes, en los cuales podría introducir otros, ya que es un modo de ordenar el existenciarío... ¡Ah!, olvidaba que por la vía de la ontología está el asunto de la historia, no como una simple narración de los hechos en términos de una historiografía, sino el suceder del y desde el sujeto en su existenciarío, en su ser y tiempo.

Cabe anotar que la analogía alude al mismo tiempo a semejanza y diferencia, y hablar de analogía en teología es precisamente las formas de asemejarse o diferenciarse en la vida

misma desde la perspectiva de la fe, y reitero, en particular en una vida de fe.

Realizando una paráfrasis del enunciado de la obra *Tiempo y ser* (Heidegger, 2001), he tratado de “dar la vuelta ontológica” para formar una especie de círculo hermenéutico al que se refería Gadamer (2002) para hacer hermenéutica, y que luego los teólogos contemporáneos han tomado como paradigma.

a) Horizonte apología y defensa

Senda: teologando

Tiempo: 1993–1998

Ser y analogía del existenciario

Ingresé a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá, para estudiar el pregrado en teología. Al final de este estudio preparé mi tesis bajo el tema de teología y VIH, a través del cual traté de armar un relato biográfico de un portador en la Fundación Eudes de Colombia y su experiencia de fe, en una casita de portadores llamada “Santa María de la liberación”.

En aquel momento fue un trabajo sencillo de aprendizaje de teología. Cabe anotar que por aquella época comenzó a escucharse la canción de Willie Colón titulada “El gran varón”, alguno de cuyos estribillos dice:

En la sala de un hospital
de una extraña enfermedad murió Simón,
en el verano del 86.
Al enfermo de la cama diez, nadie lloró.

Pueden verse algunas metáforas y analogías al respecto.

Senda: sociologizando

Tiempo: 1999–2003

Ser y analogía del existenciario

En el trabajo anterior empecé a explorar las sendas del positivismo, para defender la forma de conocer de esta epistemología por medio de las herramientas del sociólogo

francés Pierre Bourdieu y del sociólogo español Oscar Guasch. Esto con el fin de realizar una etnografía de un espacio social relacionado con el tema de la sexualidad masculina (García, 2004) y, de esta manera, hacer apología de la objetivación del objeto.

b) Horizonte sospecha y crítica

Senda: estudiando el género

Tiempo: 2004-2007

Ser y analogía del existenciarío

El trabajo etnográfico planteó una pregunta sobre la masculinidad, por eso incursioné en los estudios de mujer y género, en la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia.

Mientras tanto, comencé a pensar en asuntos como la misoginia y la homofobia, aun no acercados a la teología, aunque después me surgirán preguntas más formales en torno a cómo empalmar todo esto con la teología.

Entonces incursioné en un trabajo teórico para indagar acerca de hermenéutica y género. Por esa vía principié a hablar de la masculinidad desde la perspectiva de la ontología y la hermenéutica, con vistas a expresarla mediante el enunciado de “transmasculinidad” como una teoría que explica el paso, itinerario y movimiento desde la masculinidad absoluta a las masculinidades relativas. Este trabajo constituyó mi tesis en estudios de género.

Lo construí a partir de una combinación entre el lenguaje de las feministas y el de Heidegger, como también con algunos lenguajes de canciones, por ejemplo el de “Corazones rojos” del grupo Prisioneros, para utilizarlo en el caso de la misoginia, en la que se canta un estribillo final:

Ten cuidado con lo que piensas,
hay un Alguien sobre ti.
Seguirá esta historia,
seguirá este orden,
porque Dios así lo quiere,
¡porque Dios también es hombre!

Y en el caso de la transmasculinidad, recurrí a la canción “Se le moja la canoa” de los Embajadores Vallenatos, que dice así:

Con trompa' e bigote, con saco y corbata
pero vean que vaina cuando se emborracha

Conozco a un amigo bien serio y bien presentado
le gustan las hembras y siempre anda enamorado...
pero hay un detalle que es muy bien sabido
se porta bien raro cuando esta bebido
le da por sentársele en las piernas a sus amigos...
Y... se le moja la canoa...

A partir de aquí —hasta el presente— he seguido sospechando y criticando algunas metáforas y analogías de género, incluida la de la transmasculinidad, para hablar de transgénero, como una forma de etiquetar una manera de pensar más allá del binarismo.

c) Horizonte incertidumbres

Senda: de nuevo teologando
Tiempo: 2008

Ser y analogía del existenciarío

En ese preciso momento me fue posible acceder a textos de la feminista española Rosa María Rodríguez Magda, de Julia Kristeva, así como de Martín Heidegger. Igualmente, vía correo electrónico me llegó el videoclip de “Jesucristo superestar”⁴, el cual marcó mi pregunta por transgénero. El video me cuestionó acerca de la cristología. Comencé entonces a reflexionar al respecto, como por ejemplo, sobre el tema de transgenerización epistemológica de la teología, entre otros.

Senda: Hermeneutizando, metaforizando y analogando
Tiempo: 2009

Ser y analogía del existenciarío

Estuve en mi estancia de investigación doctoral con el filósofo Mauricio Beuchot, y a través de él conocí la hermenéutica

⁴ Es posible observarlo en la red por medio del buscador de Google con el título enunciado.

analógica en la que predominan la metáfora y la diferencia. Conocí asimismo su plantilla epistemológica, de carácter ontológico y dialéctico: unívoco, equívoco, análogo, sobre la que estructuré el esquema de mi planteamiento referente a transmasculinidad: masculinidad absoluta, masculinidad relativa, e incluí la masculinidad analógica, pieza que faltaba en mi discurso.

En ese momento ello representó un aporte para la hermenéutica analógica y el género, y particularmente los estudios de masculinidades, en conformidad con el encargo de la fallecida maestra feminista mexicana Graciela Hierro a Mauricio Beuchot, relativo a seguir adelante con el asunto de la imbricación entre hermenéutica analógica y género (Beuchot, 1997). A partir de la reflexión planteada surgió el texto *Viaje de emperador a loco* (García, 2009), como una especie de introducción a la hermenéutica analógica de la transmasculinidad.

Senda: regresando

Tiempo: 2010

Ser y analogía del existenciarario

Volver a Bogotá trazó el horizonte de pensar “más allá” del binarismo, por aquello de mi acercamiento a la analogía y la hermenéutica. Por eso me formulé la posibilidad de pensar el asunto de lo transgénero, no como una construcción de cuerpo, cuanto como una teoría que trate de explicar antológicamente este fenómeno a través de la analogía, por ejemplo, el caso de la androginia. De este modo emergió el planteamiento de sendas hacia una hermenéutica de transgénero, bajo el título de *Camino del ángel* (García, 2010), justo para proponer transgénero como un planteamiento teórico más allá del binarismo.

Senda: nueva búsqueda

Tiempo: 2011-2012

Ser y analogía del existenciarario

Estuve tratando de formularme la pregunta por la teología queer a partir del acercamiento a la literatura de Judith Butler y de Clodovis Boff, principalmente, y empecé a itinerar por la combinación entre hermenéutica y teología queer, bajo la

metáfora y analogía del enunciado *Mundo de las princesas* (García, 2011).

En conjunto, la teología queer forma parte de la pregunta sobre el existencial, pero al mismo tiempo marca derroteros en el criollismo del contexto colombiano, y en particular bogotano, en el cual he pensado y escrito mis discursos.

Bibliografía

- Bachelard, Gaston Luis Pierre (2007). *La formación del espíritu científico*. México D. F., Siglo XXI.
- Beuchot, Mauricio (2005). "Hermenéutica analógica y género", en: *Hermenéutica analógica y género*, Ana Luisa Guerrero y Dora Elvira García (compils.). México D. F., Editorial Torres Asociados.
- Beuchot, Mauricio (1997). *Tratado de hermenéutica analógica*. México D. F., IIFL-UNAM.
- Boff, Clodovis (1980). *Teología de lo político. Sus mediaciones*. Salamanca, Sígueme.
- Butler (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona, Paidós.
- Durkheim, Emile (2005). *Las reglas del método sociológico*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Gadamer, Hans George (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder.
- García, Darío (2011). *Mundo de las princesas. Hermenéutica y teología queer*. México D. F., Editorial Torres Asociados.
- García, Darío (2010). *Camino del ángel. Sendas hacia una hermenéutica de lo transgénero*. México D. F., Editorial Torres Asociados.
- García, Darío (2009). *Viaje de emperador a loco. Introducción a una hermenéutica analógica de la transmasculinidad*. Prólogo de Mauricio Beuchot. México D. F., Torres Asociados.
- García, Darío (2004). *Cruzando los umbrales del secreto. Acercamiento a una sociología de la sexualidad*. Bogotá, Instituto Pensar.
- Heidegger, Martín (2009). *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta.
- Heidegger, Martín (2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza.
- Heidegger, Martín (2001). *Tiempo y ser*. Madrid, Tecnos.
- Heidegger, Martín (2000). *Hitos*. Madrid, Alianza.

Sin miedo de carecer: hacia una teología queer asexual

Wendy Mallette

Introducción: hacia una teología queer asexual

*Dios es en todos los sentidos sexual
y en todas las cosas, sexual*¹

En su innovador trabajo *Teología indecente*, Marcella Althaus-Reid toma la aserción de la teología de la liberación de que ninguna teología es políticamente neutral como punto de partida para afirmar “que toda teología implica una praxis sexual y política consciente o inconsciente”². Aunque esta afirmación puede parecer paradójica para una teología queer asexual, esta noción debe ser central en el trabajo hacia una tal teología. Por lo tanto, si “los teólogos indecentes pueden decir: ‘Dios el maricón; Dios, el travestí; Dios, la lesbiana; Dios, la mujer heterosexual

¹ Althaus-Reid, 2003: 53.

² Althaus-Reid, 2000: 4.

que no acepta las construcciones de una heterosexualidad ideal; Dios, el ambivalente, no fácil de clasificar sexualmente”, ¿pueden decir también: “Dios, el asexual?”.

En este artículo siento las bases para una teología queer asexual. Detallo una respuesta teológica asexual a dos problemas: el pensamiento diádico y la desexualización sistemática de cuerpos específicos y como éstos sostienen la omnipotencia de Dios el Padre. Este desarrollo hacia una teología asexual se centra en que Althaus-Reid, siguiendo a Hélène Cixous, llama “a no tener miedo de carecer, es decir, hacer teología mientras se intenta distanciarse de un orden simbólico cristiano falocrático”³. Partiendo de la discusión de Althaus-Reid sobre lo crítico de la bisexualidad para tratar el primer problema, debato cómo la asexualidad desestabiliza la lógica de la unicidad establecida por diadas heterosexuales y la dicotomía sexual/asexual. Este trabajo, entonces, encara los apareamientos que realiza Althaus-Reid de la asexualidad con la decencia y de la sexualidad con la corporalidad, en tanto ellos confían en la lógica fálica de Dios el Padre de omnipotencia. Por último, recurriendo a la comprensión de Luce Irigaray de las diadas, problematizo la desexualización de ciertos cuerpos —mujeres pobres, lesbianas, mujeres negras, gente con discapacidades y la gente gorda— no solamente porque tales discursos objetivan estos cuerpos, sino también porque estas desexualizaciones, en vez de representar a personas asexuales, se convierten en el sitio de su supresión. Mediante esas discusiones intento presentar cómo estos dos pensamientos —noción diádica y desexualización de cuerpos— apoyan un elemento constitutivo de la economía fálica cristiana que confía en una dicotomía sexual/asexual, donde ser sexual es ser algo y ser asexual, o un cuerpo desexualizado, es ser nada. Este artículo se orienta hacia una teología queer asexual como sin-miedo-de-carecer, lo que conlleva una relación crítica de carecer de la omnipotencia fálica de Dios el Padre.

1. Sin miedo de carecer (el falo)

Si el falo debe negar al pene con el fin de simbolizar y significar en su forma privilegiada, entonces el falo está enlazado con el pene, no a través de la simple identidad, sino a través de deter-

³ Althaus-Reid, 2003: 98.

minada negación. Si el falo solo significa la extensión que *no* es el pene, y el pene es calificado como la parte del cuerpo que *no* debe ser, entonces el falo es fundamentalmente dependiente del pene con el fin de simbolizar en absoluto. De hecho, el falo no sería nada sin el pene ⁴.

A lo largo de la *Teología indecente*, Althaus-Reid despliega una fuerte crítica del pensamiento heterosexual y su sistema dentro de la teología cristiana ⁵. Además de la díada masculino/femenino, la teología heterosexual se organiza en formas jerárquicas que son evidentes en las díadas teológicas —“Dios y la humanidad; Dios Padre y Dios Hijo; Creador y criaturas. Incluso la Trinidad se ha convertido en una díada” ⁶—. Althaus-Reid afirma al Bi/Cristo —Cristo de fluidez, desviación y ambigüedades— y acoge las representaciones desestabilizadoras y contradictorias del Cristo encontrado en la Biblia ⁷. Para ella, la bisexualidad es la única sexualidad “que desplaza y causa tensión a la díada heterosexual establecida de manera implícita en la identidad y la tarea de los teólogos” ⁸. Por ende, si bien Althaus-Reid asevera que la bisexualidad no es en sí misma liberadora, argumenta que el deseo de un teólogo debe ser “un deseo bisexual fundamental” ⁹. Su discusión acerca de la fundamental bisexualidad plantea la pregunta: con el fin de subvertir la hegemonía de la díada heterosexual en los discursos teológicos, ¿debería el deseo de los teólogos ser fundamentalmente *bisexual* o podría su deseo ser *asexual* pero asimismo fundamentalmente bi?

Aunque Althaus-Reid nunca considera de forma directa en sus textos las posibilidades indecentes de asexualidad, brinda a los lectores un punto de partida respecto a cómo la asexualidad puede contribuir a la corrupción de las teologías heterosexuales. Ella nos recuerda que los teólogos deben de “no [tener] miedo de la carencia, es decir, hacer teología mientras se intenta distanciarnos de un orden simbólico falocrático cristiano” ¹⁰. La asexualidad, por su definición, es la carencia de sexualidad: carencia de deseo sexual. Esta carencia puede ser un lugar para que un teólogo queer asexual comience donde la asexualidad

⁴ Butler, 2011: 84. Énfasis en el original.

⁵ Althaus-Reid, 2000: 115.

⁶ Althaus-Reid, 2003: 12.

⁷ Althaus-Reid, 2000: 112.

⁸ Althaus-Reid, 2003: 15.

⁹ *Ídem*.

¹⁰ *Ibíd.*: 98.

puede distanciarse del orden fálico. Este no-tener-miedo-de-carecer marca una relación crítica con el falo que afronta la valoración fálica de la totalidad, la plenitud y la (omni) potencia. Una teología queer asexual no llama a la teología a ir más allá de la sexualidad o a descartar o abandonar las praxis sexuales y la hermenéuticas de la teología queer. Por el contrario, llama a los teólogos a reconocer que los discursos acerca de cuerpos que desean sexualmente, hablan de cuerpos específicos y ofrecen retos tanto a la teología heterosexual como a las teologías queer.

2. La unidad de las díadas

El padre no acepta —por sí mismo o por su palabra— que todo ya ha iniciado por semejanza, por su propia voluntad eternamente idéntico a sí mismo. Él prefiere ser (su) espejo absoluto, reflejarse (a sí mismo) in(de)finidamente. *Como-el-estándar para todo lo que es. ¿Es esto, por temor a una alteración en algún espejismo que siempre está a punto de ser deformado o transformado? Pero de la cual continúa afirmando ser la fuente* ¹¹.

La crucial relación de la asexualidad con el falo, desafía la unidad de la que el orden fálico y sus díadas heterosexuales dependen. Como Althaus-Reid demuestra, las díadas teológicas son sexuales —el Padre engendra al Hijo, María /la Iglesia es la esposa de Cristo, Adán/el marido gobierna sobre Eva/la esposa— y son utilizadas para defender la santidad y jerarquía de las relaciones heterosexuales. Estas díadas teológicas se mantienen por la lógica de la unidad presente en Génesis 2: “Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán una sola carne” ¹². Este argumento de la pieza de rompecabezas morfológica, sustenta la lógica de la unidad de pensamiento diádico dentro del orden simbólico fálico cristiano.

Ésta es la lógica de la unidad de la cual la filósofa feminista francesa Luce Irigaray teoriza: “Vamos a dejar el *uno* a ellos: su unidad, con sus prerrogativas, su dominación, su solipsismo... Y la extraña manera en la que ellos dividen a sus parejas, con el

¹¹ Irigaray, 1985a: 308. Énfasis en el original.

¹² Gn 2:24, *The Harper Collins Study Bible*, 2006.

otro como la imagen del uno. Solo una imagen”¹³. En esta lógica de la díada fálica descrita por Irigaray, el término secundario de la díada, el otro, nada más puede existir en su cumplimiento o duplicación del primero, el uno. El uno se sustituye por el pene, el individuo, el patronímico y el significado, mientras que el otro, la multiplicidad de órganos sexuales de la mujer y su sexualidad, “la cual no es un único órgano, es contado como *ninguno*”¹⁴. Como explica Irigaray, la mujer, como madre-esposa, sirve como “*lugar*” del hombre, como su “*sobre*” o “*contenedor*”¹⁵. Entonces, el hombre se define por poseer e invertir en la mujer como un contenedor de su identidad (la del hombre) y como tan receptivo a sus deseos, definiéndola como vacía o carente sin su potente presencia. Él se convierte en el significante y ella es meramente la imagen por medio de la cual él asimismo proyecta la imagen definitiva de dominio omnipotente en su Dios fálico. En esta díada fálica, se dice que la mujer refleja la plenitud del hombre, que él atribuye a la imagen de Dios. Mientras Irigaray sugiere que la definición del hombre del ser de la mujer es destructiva para ella, la lógica de la *unidad* también falla para determinar por completo su ser, debido al dialecto maestro-esclavo:

[P]orque él fracasó en dejar a ella una vida subjetiva, y en ser en ocasiones su lugar y su cosa en una dinámica intersubjetiva, el hombre permanece dentro de una dialéctica amo-esclavo. El esclavo, en última instancia, de Dios a quien él otorga las características de un maestro absoluto. En secreto u oscuramente, un esclavo del poder de la maternidad-femenina que disminuye o destruye¹⁶.

Por consiguiente, Dios el Padre emerge de una economía fálica donde la mujer es figurada como un recipiente desexualizado para el deseo heterosexual de Dios y del hombre, pues únicamente el hombre y sus deseos se muestran en esta díada sexual. La crucial relación de carencia que la asexualidad ocupa en esta economía fálica puede desafiar la noción de que todas las relaciones deben ser *heterosexuales*, que deben incluir la lógica de la *unidad* hetero-sexual implícita en el relato de Génesis y la economía fálica, y desafía a la secuencia mujer-espejo-hombre-

¹³ Irigaray, 1985b: 207. Énfasis en el original.

¹⁴ *Ibid.*: 26. Énfasis en el original.

¹⁵ Irigaray, 1993: 10s. Énfasis en el original.

¹⁶ *Ibid.*

espejo-Dios. Para una teología queer asexual, el análisis de esta subjetivación dialéctica se torna importante para analizar cómo carecer, la desexualización, y las mujeres, se han convertido en atadas.

En “La mujer en el mercado”, Irigaray explica cómo las mujeres operan como una mercancía dentro de la economía, donde el sexo del hombre está “constituido como un valor trascendental: el falo”¹⁷. En esta economía, el hombre se relaciona con la mujer solo a través de su deseo hacia ella, como un objeto de su deseo y la (re) producción, y le atribuye a su sexualidad características que reflejen sus valores¹⁸. Estas características, como la (re)productividad, la falta de interés en el placer sexual y “una aceptación pasiva de la actividad de los hombres” se emplean para definir la sexualidad de las mujeres, porque “la economía del deseo, de intercambio, es un asunto de hombres”¹⁹. Así, en esta economía del deseo el único deseo que puede ser reflejado es fálico, excluyendo el deseo de las mujeres (ya sea sexual o no) como carente de valor. La mujer es desexualizada desde el momento en que en esta economía, su sexualidad es evidente apenas como la receptividad reflexiva del deseo del hombre. Teniendo en cuenta el citado ensayo de Irigaray, “Las mujeres en el mercado”, Althaus-Reid argumenta que “históricamente, solo las mujeres son las mercancías intercambiables sobre las cuales las sociedades y los sistemas divinos se construyen”²⁰. Si tomamos en serio los análisis de género de las mujeres como mercancías de Althaus-Reid y de Irigaray, un teólogo queer asexual enfrentaría la afirmación de que las mujeres son las únicas mercancías sobre las cuales los sistemas divinos y sociales se organizan, ya que, como argumenta la teóloga feminista Emilie Townes:

Las opresiones nos hacen a todos mercancías que pueden ser compradas y vendidas, descartadas y aniquiladas. Y no es de ayuda que a menudo vestimos esto en una tediosa teo-ética y muele en torno a la vida de las personas o danza pisando fuerte en las culturas de las personas. Cualquiera que sea la danza, el efecto es la misma degradación, negación y decencia pervertida que con frecuencia llamamos *statu quo*, normal o natural²¹.

¹⁷ Irigaray, 1985b: 188.

¹⁸ *Ibid.*: 177.

¹⁹ *Ibid.*: 186, 188.

²⁰ Althaus-Reid, 2003: 70.

²¹ Townes, 2010: 66.

Por lo tanto, la figura de la mujer dentro de la economía del deseo (de los hombres) interpela a las mujeres como desexualizadas (aunque frecuentemente erotizadas), objetos del deseo del hombre y, como explicaré más adelante, cuerpos desexualizados. La mercantilización de la mujer en la economía fálica que figura el deseo de ésta como “ninguno” o “carente” con el fin de reflejar los deseos fálicos del hombre, se halla ligada a la figuración de la asexualidad como nada o inexistente. La nada, que permite la anulación y mercantilización de tales cuerpos, evita que ellos sean competidores en la economía fálica, y por ende, como Althaus-Reid nos informa, “el gran mensaje seminal de Dios nunca sería mostrado al mundo con tal fuerza eyaculatoria si Dios tuviera competidores”²². En lugar de tratar de reclamar un espacio dentro de la economía fálica de la unidad, la asexualidad-como-sin-temor-a-carecer ocupa este lugar del carecer y les deja a ellos su unidad y sus prerrogativas.

3. Queering el binario sexual/asexual

[Althaus-Reid] reclama la centralidad de la lujuria, el deseo sexual, la fantasía y la experiencia sexual en nuestra concepción del mundo y de Dios. Por ende, la teología sexual no es solo de interés específico de los teólogos queer, homosexuales, lesbianas, bisexuales y transexuales —como a menudo se asume que es—, sino un proyecto en el cual todos los teólogos, ya sea consciente o inconscientemente, participan²³.

Otra forma en que la asexualidad puede desafiar el pensamiento heterosexual es por medio de su complicada comprensión del deseo, que transgrede el binario sexual/asexual. El trabajo de Althaus-Reid demuestra las formas en que las teologías y los textos que se supone neutrales sexualmente, están en realidad imbuidos de la heterosexualidad y la mirada masculina. Ella llama a la teología sistemática “Teología de un centro porno suave”: los sodomitas construyen el límite que da valor a la reproducción y definición de los valores de Dios, y las mujeres y otros disidentes sexuales se muestran para el voyerismo de una mirada masculina heterosexualizada. Esta autora sostiene que el

²² Althaus-Reid, 2000: 93.

²³ Kwok Pui-lan, 2003: 151.

papel de la teología indecente es denunciar las construcciones sexuales de la teología sistemática,

...al tiempo que anuncia las deconstrucciones de género y sexuales que pudieran ser portadoras de un significado precioso para nuestra vida en relación con lo sagrado, y las implicaciones políticas de la teología como ideología ²⁴.

Un teólogo queer asexual, por su parte, afirmará asimismo que los campos supuestamente “no sexuales”, entendidos por convención como intocables por el deseo sexual, requieren de igual modo queering. Mientras que los discursos queer referentes al deseo son con frecuencia enmarcados en términos de deseo sexual, los discursos asexuales sostienen que los deseos pueden ser emocionales, intelectuales, visuales, físicos, así como sexuales ²⁵. Estas diversas maneras de desear no suelen actuar con independencia la una de la otra, ni pueden ser separadas con facilidad. La asexualidad resalta esta idea, ya que desprivilegia el deseo como algo que siempre es sexual. Cuando Althaus-Reid discute las implicaciones de desear, plantea que los deseos sexuales del teólogo dan forma a sus ideas políticas, a las relaciones y a la teología. Sin embargo, sus discusiones en torno al deseo son casi con exclusividad sexuales. Por otro lado, ella rechaza la posibilidad queer del deseo asexual porque, en sus términos, “asexual” destaca una “sexualmente neutral” y “natural” norma heterosexual imaginada, que excluye el deseo asexual ²⁶. Cuando empleo el lenguaje del deseo asexual, esto no implica que esos deseos sean sexualmente neutrales o que escapen de la influencia de la economía fálica ya-sexual que concede al Dios heterosexual su valor. Más bien, uso tal lenguaje para retar los modos en que el texto del deseo sexual de Althaus-Reid parece influir a los teólogos a otros deseos, sin considerar

²⁴ Althaus-Reid, 2000: 93.

²⁵ Estos entendimientos y meditaciones en torno al deseo en espacios asexuales, mientras informativos, son usualmente discutidos hasta el punto de que buscan con cuidado contener, categorizar y controlar deseos y asexualidades a/sexuales en maneras exclusivistas que obedecen a la compulsión de “provocación del discurso” que Michel Foucault diagnostica en el volumen I de su *Historia de la sexualidad* (Foucault, 1990: 33).

²⁶ Para el uso que Althaus-Reid hace de la palabra “asexual,” ver 2000: 25, 30, 66. Movimientos similares son realizados por teólogos/as queer. Ver Kwok Pui-lan, 2003 o Goss, 2003, los cuales responden ambos a la *Teología indecente* de Althaus-Reid.

la influencia que estos otros (¿asexuales?) deseos podrían tener sobre los deseos sexuales de un teólogo. Estas configuraciones del deseo crean un binario sexual/asexual, en donde el deseo sexual (y queer) actúa con omnipotencia mediante sus influencias en la vida del teólogo, en tanto que el deseo asexual (entendido como no queer) es siempre impotente e inútil.

Esta comprensión del desear asexual preserva intacto el binario sexual/asexual, puesto que los deseos sexuales parecen dominar a otros deseos y lo asexual sigue siendo el término subordinado. Con Althaus-Reid, un teólogo queer asexual afirma que los discursos sociales, políticos, económicos y teológicos están imbuidos de deseos sexuales, no obstante estima que esto debe ser cierto de igual modo para los deseos asexuales, los cuales dan forma aun a los deseos sexuales de un teólogo, su política y sus relaciones. Lo que la asexualidad puede traer a la teología queer, es la idea de que ni siquiera el desear asexual puede ser decente o moldearse a las normas prescriptivas, y que tal desear puede queerizar las nociones de teología heterosexual del deseo decente. Además, el teólogo queer asexual sostiene que este tipo de distinciones, como lo he hecho entre sexual y asexual, es mucho más ambiguo y poco claro de lo que esta terminología permitiría, debido a las formas en que las a/sexualidades impregnan el orden social y simbólico. Ya que, como indica Althaus-Reid, la influencia de esos binarios sexuales teológicos se extiende a los dominios de la política, la economía, el trabajo, las amistades y la educación, una teología que es críticamente bi-a/sexual— puede trabajar para desestabilizar y subvertir estas diádas heterosexuales, pues operan en ambos sentidos sexuales y asexuales (pero nunca sexualmente neutral).

La discusión de Althaus-Reid acerca de cómo los deseos bisexuales desafían el pensamiento heterosexual, es útil para entender cómo los deseos asexuales pueden ser indecentes:

El punto es que debido a que los deseos bisexuales no se refieren indistintamente a cualquier forma de las identidades sexuales, sino solo a una cierta forma de las identidades sexuales que la heterosexualidad no puede captar, y en forma fluctuante, la teología como arte bisexual crítico todavía puede ser temática y particular. Tal vez el punto de Teología Bisexual es la inestabilidad de la construcción sexual de la ética cristiana ²⁷.

²⁷ Althaus-Reid, 2003: 16.

Del mismo modo, la lógica fálica y el pensamiento heterosexual preguntan: "Si eres asexual, ¿cómo puedes ser queer?". O, "¿cómo puedes sentirte atraído por alguien si eres asexual?", porque un elemento constitutivo de la economía fálica depende de una dicotomía sexual/asexual donde ser sexual es ser potente y humano, mientras que ser asexual o ser un cuerpo desexualizado es ser nada y una imposibilidad humana. Esta lógica fálica no requiere apenas de una definición falocéntrica como lo que "cuenta" como sexo y desear²⁸; supone asimismo que, con la excepción de los deseos sexuales, los deseos de la sociedad son ciegos al género. Tal lógica, en combinación con la pretensión de la teología heterosexual de ser sexualmente neutral, brinda estabilidad a entendimientos patriarcales de Él-Dios como Padre, Hijo, Hombre y el Rey: el Dios que es en realidad "lo masculino (heterosexual) poderoso: nunca cansado o sin impulso, el poder de Dios es ilimitado y procreativo y se vincula con la omnipresencia de Dios"²⁹. Siguiendo esta lógica, la teología heterosexual después pregunta: "En vista de que la teología es sobre sexo, ¿por qué importa si Dios es Padre o Hijo?" o "Si Dios no tiene género, ¿cómo puede Él ser queer?"³⁰.

La asexualidad puede desestabilizar la teología heterosexual de Él-Dios al afirmar que las formas asexuadas de desear son de género y, en particular y también, deben ser queered. En razón de que la asexualidad sostiene que todas las formas de deseo se influyen entre sí, el deseo de un teólogo/a por, digamos, Dios el Padre, independientemente de las formas que pueden parecer por completo no sexuales, está en realidad constituido por sus otras formas de desear y no puede evitar ser moldeado por "la omnipotencia de Dios y su falo nunca flácido"³¹. Incluso si un teólogo/a busca mantener actos sexuales encerrados en su teología, las dinámicas de género y sexuales de relacionarse y desear este omnipotente Él-Dios, aseguran que su teología es heterosexual.

²⁸ Judith Butler captura esto cuando dice: "Uno podría preguntar aquí si la sexualidad lesbiana aún califica como sexo en el discurso público hegemónico. 'Qué es lo que ellos/as hacen?' debería ser leído como '¿Podemos estar seguros/as que hacen algo del todo?'" (Butler, 1996: 61).

²⁹ Althaus-Reid, 2003: 53.

³⁰ La última pregunta, formulada por un estudiante sobre la lectura de algunas secciones de la *Teología indecente* de Althaus Reid, ejemplifica las maneras como la masculinidad y heterosexualidad de Dios se enmascaran bajo las pretendidas doctrinas de género, neutralidad que mantiene la masculinidad hetero de Dios.

³¹ Althaus-Reid, 2003: 53.

4. El nadie/sin cuerpo asexual

asex·u·al adj

1. Carecer de sexo u órganos sexuales funcionales <plantas asexuales>
2. a) Envolver o reproducirse a través de procesos reproductivos (como división celular, formación de esporas, mitosis o gemación) que no entraña la unión de individuos o gametos <reproducción *asexual*> <generación *asexual*>; b) producido por reproducción asexual <esporas *asexual*>
3. Libre de sexualidad <una relación *asexual*> ³².

Las reflexiones de Althaus-Reid sobre queering y deseo no solo se enfocan casi con exclusividad en deseos sexuales, sino que cuando la asexualidad aparece en sus textos es de manera negativo, lo que demuestra que un grupo de personas han sido “asexualizadas” por la teología heterosexual de los textos bíblicos. En el pensamiento de Althaus-Reid relativo a la construcción teológica de María, mujeres pobres, y Cristo como decente asexual, la asexualidad se convierte en una privación de indecencia o queerness, y la asexualidad se borra de sus textos porque la autora identifica asexualidad nada más en formas que buscan mantener teologías decentes. Por consiguiente, ella permite a su teología queer operar junto a un tipo de “homosolidaridad” —diferente del patriarcal que Althaus-Reid carga de teólogos/as de la liberación— el cual reconoce únicamente la indecencia de deseos y sexualidades sexuadas, a la vez que previene que las asexualidades o deseos asexuales entren en este espacio de indecencia queer ³³. Mientras un teólogo queer asexual enfrentaría estas preocupaciones en los textos de Althaus-Reid, estas preguntas de asexualidad y potencial queer no pueden ser planteados en los trabajos de esta autora sin de igual forma examinar la posicionalidad de la asexualidad dentro de la economía fálica.

Las esferas sociales, políticas y teológicas se encuentran saturadas —a menudo de maneras tan cerradas como las mencionadas por Althaus-Reid— con sexualidades sexuadas, en particular

³² “Asexual,” *Merriam-Webster.com*, accesado el 05.05.2012, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/asexual>

³³ Althaus-Reid, 2000: 91.

del tipo de deseo masculino heterosexual ³⁴. En esta economía fálica simbólica, una dicotomía sexual/asexual funciona donde la asexualidad —y su carencia de deseo sexual— es descubierta como una inexistencia e imposibilidad humana, en tanto que ser sexual es ser algo y potente. Este binario sexual/asexual es un elemento constitutivo de la economía simbólica. Mientras esta economía heterosexualizada precisa de la desexualización de la mujer como el sitio del reflejo y la representación del deseo del hombre ³⁵, la posibilidad actual de una mujer asexual (como opuesta a la mujer como receptividad desexualizada) o un hombre asexual, es negada. Esta negación de la asexualidad —y de personas asexuales— expresa la carencia que marca la asexualidad, porque en la economía fálica la humanidad de una persona es constituida por su interés sexual. Como resultado, el análisis de la relación social y teológica entre materialización, deseo sexual y humanidad dentro de la economía fálica, resulta esencial para examinar la “representación” asexual en los textos de Althus-Reid y, más ampliamente, en las teologías heterosexuales que ella critica.

El cuerpo es un lugar importante para que una teología queer se inicie, puesto que como explica Althaus-Reid: “La Teología Queer es una teología materialista que toma a los cuerpos seriamente” ³⁶. De igual modo, la teología queer asexual desea tomar el cuerpo con seriedad, pero enfrenta la forma en que para Althus-Reid *el cuerpo* se convierte sinónimo de *aquello que tiene deseo sexual*, mostrando las formas en que ella da por segura la imposibilidad humana de que el orden fálico asigne la asexualidad. Considérese el trato de Althaus-Reid sobre María y el cuerpo:

Si las primeras inscripciones (de hambre, dolor y deseo sexual) son siempre escritas en el cuerpo, uno se pregunta cómo una

³⁴ Althus-Reid, 2000: 88-89.

³⁵ Butler, 2006: 59s. Como la lectura de Butler sobre la teoría del lenguaje de Lacan explica: “Para las mujeres ser el Falo significa, entonces, reflejar el poder del Falo, significar que el poder, encarnar el Falo, suministrar el sito en el cual penetra, y significar el Falo a través de ser su Otro, su ausencia, su *carencia*, la confirmación dialéctica de su identidad” (énfasis mío). La posicionalidad de las mujeres es identificada como *carencia* de deseo, potencia y erección de la posicionalidad de los hombres que sirve para basar la identidad, totalidad y autonomía masculinas.

³⁶ Althus-Reid, 2003: 19.

teología de la mujer se puede iniciar con *María, el ícono del no-cuerpo*³⁷.

La crítica de Althaus-Reid a María incluye su carencia de deseo sexual, aunque asimismo la excede para encarar la forma en que la Virgen María sirve como símbolo teológico de la sumisión social de las mujeres a los hombres (y a Dios el Padre) y la abnegación de las necesidades del cuerpo (con frecuencia sexuales). Con todo, en su teología aún se mantiene el emparejamiento de “carencia de deseo sexual” con “nadie/sin cuerpo” y de “decencia” con “asexual”³⁸. Mientras la crítica de Althus-Reid de la forma en que el modelo de María define la sexualidad de la mujer como receptividad de los deseos sexuales de los hombres y Dios el Padre resulta relevante para un proyecto teológico queer (a/sexual), una teología queer asexual cuestiona su implicación de que *la carencia de inscripción del deseo sexual en el cuerpo marca a la persona como un nadie/sin cuerpo*. Al emparejar la carencia del deseo sexual con María como una nadie/sin cuerpo, ella cuenta con que el binario sexual/asexual que necesita la objetivización de los cuerpos asexuales o dessexualizados permite la subjetivización de los sexuados. Como Althaus-Reid, un teólogo queer asexual afrontaría la forma en que María como ícono “desmaterializa la teología a través de su negación de la sexualidad y des-alma a las mujeres que a través de una función corporal como la de reproducción se convierten en seres espirituales”, pero buscaría hacerlo sin atar directamente su humanidad material a su deseo sexual³⁹.

Althaus-Reid continúa emparejando sutilmente humanidad con deseo sexual en su descripción del interior teológico de Jesús. Mucho de lo que ella critica de las construcciones teológicas de Cristo es la rigidez mediante la cual tanto su masculina heterosexualidad como su celibato, son reafirmados —una construcción mesiánica que contribuye a la organización heterosexual de la teología y la eclesiología—⁴⁰. Aun así, pareciera que su desafío al Jesús célibe es además un desafío a la posibilidad

³⁷ Althaus-Reid, 2000: 39.

³⁸ *Ibid.*: 65s. Por ejemplo, Althaus-Reid sostiene que este “Imaginario Virgen en América Latina” causa la presentación de gente pobre como decente: “esposas asexuales o heterosexuales monógamas” quienes no “tienen pensamientos lujuriosos en momentos de oración, cambio de ropa o disfrute de prácticas de cuero”.

³⁹ *Ibid.*: 43.

⁴⁰ *Ibid.*: 114.

de su asexualidad y, por ende, participa del entendimiento de la asexualidad en la economía fálica como una imposibilidad humana. Althaus-Reid escribe:

Él ha sido llenado teológicamente como un hombre heterosexualmente orientado (*celibato*). Jesús con genitales borrados; Jesús sin cuerpo erótico. Cuando pensamos en Cristo, no pensamos en un hombre, pensamos en un Dios/hombre, un asistente célibe. La teología ha hecho de Jesús el “Mesías Sistemático”, y esto significa que él viene envuelto tan obsesivamente en una masculinidad heterosexual de macho como para alcanzar el punto que no nos permite ver su relación con su comunidad o con nosotros como instancias del camino, así como los seres humanos se han relacionado unos con otros por siglos ⁴¹.

De manera significativa, Althaus-Reid llama la atención del lector hacia la construcción masculina heterosexual de Jesús y su cuerpo, tan usualmente enmascarado y naturalizado en la teología sistemática, que hace casi imposible imaginar a Jesús como queer o deseoso. No obstante, el modo en que ella deduce que el celibato de Jesús —su carencia de actividad sexual— torna imposible para nosotros pensar en él como un hombre (un humano), revela la nada e imposibilidad humana que la asexualidad vive en el discurso público. Como Althaus-Reid concluye, y el discurso hegemónico sexual estaría de acuerdo, un hombre hetero-orientado (o Jesús) que no desea sexo es por entero inrelatable, pues las relaciones de deseo asexual difieren de lo que en una economía fálica “cuenta” como relaciones íntimas. Esto porque estas relaciones por lo común incluyen sexo, *particularmente* de variedad heterosexual. Mientras Althaus-Reid está decidida a enfrentar esta versión fálica y androcéntrica de sexualidad y diseminación penetrativa en la cual la teología heterosexual y su Dios-Padre fálico se hallan comprometidos, sus sutiles afirmaciones de la nada de la asexualidad reinscriben esta economía fálica de la (omni) potencia de Dios el Padre ⁴².

Althaus-Reid observa que construcciones teológicas como la de los sodomitas, fijan los límites de Dios de maneras que “expresan el valor que la reproducción da para definir las relaciones humanas y también los valores de Dios” y sin el cual

⁴¹ *Ídem*. Énfasis mío.

⁴² Althaus-Reid, 2000: 48.

“los valores divinos heterosexuales no podrían ser exaltados en la teología”⁴³. Ella piensa asimismo que caracterizar a las mujeres (o a María) como receptoras sumisas para “el movimiento eyaculatorio de la palabra de Dios”, permite la diseminación penetrativa de Dios⁴⁴. Si bien examina la explotación por parte de teólogos/as cristianas y de Dios el Padre de esta sexualidad de cuerpos no normales para construir la potencia masculina de Dios, falla en considerar cómo los límites de este Dios heterosexual y de sus valores omnipotentes son también defendidos mediante la devaluación de los cuerpos y deseos asexuales en la teología heterosexual, y en ocasiones en la teología queer, cuando dichos discursos construyen sexualidades sexuadas sobre y contra el fracaso y la impotencia de la asexualidad⁴⁵. Un teólogo queer asexual sostiene que tener deseos sexuales no convierte más a una persona en un cuerpo, pues tal configuración cae en la lógica fálica de potencia. Una hermenéutica queer de la asexualidad no asustada de carecer, llama la atención sobre la forma en que el discurso queer privilegia a menudo el deseo sexual en detrimento de otros deseos y cuerpos, mediante la definición del deseo sexual como algún tipo de potencial o totalidad queer. El llamado de un teólogo asexual queer es, sin embargo, no hacerlo lejos de las importantes y eróticas consideraciones queer y de las imágenes de los deseos sexuales como aquellas que Althus-Reid ofrece, en lugar de reiterar con ella que “en la Teología Queer ese deseo trascendental es un deseo situado, esto es, el sitio específico del placer”⁴⁶.

⁴³ *Ibíd.*: 93.

⁴⁴ *Ibíd.*: 48.

⁴⁵ Mi historia aquí está relacionada a aquella que Heather Love hace a historia-dores/as queer quienes tienden a “leer la queernidad del deseo queer como exceso más que como carencia” (p. 40). En una explicación al pie de página, Love continúe: “Perseguir un entendimiento de lo queer como una ausencia o una aversión al sexo, podría incluir cifras consideradas no naturales por su carencia de un deseo natural —una hueste de santos, dandis, mujeres frías, niños/as aislados/as y jóvenes incómodos/as—. Aunque la ausencia de sexo es ciertamente un aspecto importante de la experiencia histórica queer, no ha recibido mucha atención crítica, tal vez por la cierta razón vana de que no es muy sexi” (p.175). Love, 2007: 40, 175.

⁴⁶ Althus-Reid, 2003: 23.

5. Cuerpos desexualizados dentro de una economía fálica

La deshumanización no es una calle de sentido único... la pérdida de la identidad —sea robada, prestada, negada o aniquilada— tiene consecuencias mucho más allá de los que son las víctimas inmediatas ⁴⁷.

La negación de los cuerpos asexuales debe además ser examinada en otras representaciones teológicas de cuerpos desexualizados. La provocación de Althaus-Reid a los teólogos de la liberación, la «asexualización» de las mujeres pobres, debe ser tomada en serio. De igual modo, un teólogo queer asexual pretende criticar estas construcciones homogeneizadas de las mujeres pobres que se ajustan al modelo de María. Me gustaría, asimismo, proponer los vocablos «desexual» y pobres «desexualizados», en lugar de «asexual» —de Althaus-Reid— y pobres «asexualizados» ⁴⁸. Ello por cuanto la equiparación de la decencia con lo asexual de esta autora, implica que los asexuales podrían tener poco que aportar a la teología queer. La utilización de *desexual* y *desexualizados*, en cambio, afronta más directamente los discursos en sus representaciones homogéneas de las mujeres pobres; mujeres desexualizadas, pero sin culpar a las mujeres asexuales a quienes también esta representación desexualizada las perjudica. En otras palabras, la invocación a Dios el Asexual no es una invocación a Dios el Desexual o Dios el «sexualmente neutral» Faló, ni Dios el Asexual es exclusivo de Dios el maricón, Dios de Lesbianas, Dios la Puta, u otra invocación queer.

Por medio de sus consideraciones referentes a los orgasmos de las mujeres pobres o la humanoide María oreja-vagina, Althaus-Reid llama la atención de los teólogos/as acerca de la violencia perpetuada por las desexualizaciones. Ella invoca esos orgasmos para demostrar que la teología de la liberación espera que las mujeres valoren la política económica, sobre y en contra

⁴⁷Townes, 2006: 29.

⁴⁸ Althaus-Reid, 2000: 34. "Si los pobres fueron una construcción asexuada en la teología, y en la Teología de la Liberación, las mujeres pagaron el precio por el modelo de María-máquina". Para ver otros ejemplos del uso de lo asexual por Althaus-Reid, ver también pp. 25, 30, 66.

de la política de género ⁴⁹. Sus descripciones del extranjero-como María, evidencian la forma en que María y su virginidad se han transformado en una herramienta teológica de control sexual que supone una carga excesiva para las mujeres pobres. Su trabajo apunta a mostrar que las tan poco realistas y profundamente opresoras narrativas de la virginidad (como María) de las mujeres pobres, les impiden “descubrir la divinidad de la lujuria en sus vidas” ⁵⁰. Así, cuando los/as teólogos/as mantienen la virginidad de María como una norma prescriptiva, ello obliga a los teólogos/as, cuando las narraciones desexualizadas de los pobres, las mujeres pobres trabajadoras, son (re)contadas, a ignorar tanto las formas en que la sexualidad —y la asexualidad, añadiría yo— son parte de la “divinidad de la lujuria” en la vida de las mujeres pobres, como también la violencia sexual que da forma a la vida de muchas mujeres. El tratamiento por parte de Althaus-Reid de la virginidad de María, ejemplifica la política extravagante que el teólogo queer Mark Jordan asevera que esta autora emplea: “Ella se burla de las pomposidades sonoras de la religión —no porque sean despreciables, sino porque pueden ocultar la violencia fingiendo lamentarlo” ⁵¹.

A la luz de la imagen de la asexualidad como imposibilidad humana dentro de la economía fálica, puede resultar tentador para un teólogo/a queer asexual, en el deseo de verse representados/as, mirar las construcciones teológicas de un Jesús célibe, una Virgen María, o incluso un mujer pobre desexualizada e identificarse a sí mismo/a con tales construcciones, sin embargo esta identificación falla en considerar las operaciones de la representación diádica dentro de un orden simbólico falocéntrico. En el análisis de Judith Butler de las preguntas planteadas acerca de la dialéctica por Luce Irigaray en sus ensayos “Plato’s Hystera” y “Une mère de Glance” de *Speculum de La otra mujer*, Butler sostiene que el trabajo de Irigaray en forma/materia demuestra que “las oposiciones binarias se formulan a través de la exclusión de un campo de posibilidades disruptivas” ⁵². Esto significa que

...la economía que pretende incluir lo femenino como el término subordinado en una oposición binaria de masculino/

⁴⁹ *Ibid.*: 133.

⁵⁰ *Ibid.*: 49.

⁵¹ Jordan, 2010: 186.

⁵² Butler, 2011: 10.

femenino, excluye lo femenino [y] produce lo femenino como aquello que debe ser excluido de la economía para operar ⁵³.

Y agrega:

Aunque los filósofos feministas han buscado tradicionalmente mostrar cómo el cuerpo se figura como femenino, o cómo las mujeres han sido asociadas con la materialidad... donde los hombres han sido relacionados con el principio del maestro racional, Irigaray quiere argumentar que, de hecho, lo femenino es precisamente lo que es excluido en y por tal oposición binaria. En este sentido, cuándo y dónde son las mujeres representadas en esta economía es precisamente el lugar de su supresión ⁵⁴.

De ahí las advertencias de Irigaray a los filósofos feministas contra los esfuerzos por encontrar la “representación” de lo femenino en esta forma/materia binaria dentro de una economía falocéntrica, porque la apariencia de la mujer en esta economía diádica requiere la cancelación y nulidad.

Del mismo modo, tal precaución debe ser traída a las búsquedas asexuales de la representación dentro de los discursos teológicos y sociales. Como se mencionó con anterioridad, en una economía fálica lo asexual del binario sexual/asexual es subordinado y pensado como nada con respecto a la unidad del omnipotente deseo sexual del falo. Antes de identificarse con las “representaciones” de la asexualidad con teología heterosexual o discursos públicos, una teóloga queer asexual se debe preguntar quién o qué está siendo realmente representado y los efectos de esas representaciones. Debe preguntarse, además, si esas representaciones no son en verdad desexualizaciones violentas necesarias para la exaltación de los cuerpos más potentes sexualmente. Por consiguiente, cuando la asexualidad dentro de la economía fálica es una nada y una imposibilidad, ser teólogo/a asexual como sin-temor-de-carecer significa enfrentar de manera crítica los discursos que desexualizan ciertos cuerpos —los de las personas con discapacidad, las personas gordas, las lesbianas, las mujeres pobres y las negras—. Estos discursos precisan ser encarados tanto por las formas en que se objetivan y anulan los cuerpos que ellos desexualizan como porque estas

⁵³ *Ídem.*

⁵⁴ *Ibíd.*: 12.

representaciones desexualizadas, cuando se las deja sin señalar y desafiar dentro de la díada sexual/asexual, se convierten en el lugar de la eliminación de las personas asexuales. Esto no significa afirmar la forma en que la economía fálica determina la asexualidad como la nada y la imposibilidad humanas. No obstante, las representaciones desexualizadas no representan la asexualidad, ellas producen violentamente imágenes caricaturizadas de cuerpos desexualizados y la eliminación de los asexuales.

Conclusión: gestos para una teología queer asexual

Mientras en la *Teología indecente*, Althaus-Reid trae a la atención del teólogo/a la violencia representada por la valoración de la María virginizada y la diseminación de las representaciones desexualizadas de las mujeres pobres, una hermenéutica queer asexual de la asexualidad como no temerosa de carecer debe prestar atención a las desexualizaciones sociales y teológicas que se hallan enlazadas en la construcción de la omnipotencia de Dios el Padre. Dicha desexualización de cuerpos específicos —y de la asexualidad correlativamente— no puede ser considerada a través del único eje de la asexualidad. La simbolización de la asexualidad como una nada o imposibilidad humana, debe ser entendida en una economía fálica donde el deseo de las mujeres cuenta como nada y la Virgen María se entrega a la voluntad omnipotente de Dios, y donde numerosos otros cuerpos enfrentan desexualización social y teológica.

Y mientras en este trabajo apenas he empezado a debatir la desexualización sistemática de las mujeres y los asexuados, una teología queer asexual debe considerar otros trabajos en las operaciones y con-modificaciones de los cuerpos desexualizados, puesto que con frecuencia estas con-modificaciones se fundan en la carencia y nada que la asexualidad encuentra en la economía fálica. Por ejemplo, en *Womanist Ethics and the Cultural Production of Evil*, Emilie Townes muestra las formas en que la desexualización está atada a los números de mercancía negra y al uso racista⁵⁵. La teología queer asexual debe considerar trabajar

⁵⁵ Townes, 2006: 30-46.

la desexualización de la gente con discapacidades, mujeres pobres, lesbianas, personas obesas, mujeres negras y personas adultas mayores, y la concurrencia de estas desexualizaciones en los discursos públicos y la teología cristiana. Althaus-Reid nos recuerda:

Lo simbólico del trabajo sacro como deseos buscando su propio cumplimiento, como en el proceso de convertirse en deseos lícitos; como tales, en alianza con los deseos lícitos de imperios e ideologías, ellos no experimentan más lucha que la subyugación a partir de desplazar y condensar la vida sexual percibida como caótica y extendida de la gente y sus experiencias inmorales⁵⁶.

Desde estas convergencias de la sexualización de tales cuerpos y la imposibilidad de asexualidad, emerge un orden teológico simbólico donde la Palabra de Dios es “representada por los hombres de más alto Fallo que se puedan concebir”⁵⁷, donde “Dios es el masculino (heterosexual) poderoso: nunca cansado o sin impulso”⁵⁸, y donde Dios es el “Dios de los actos sexuales imperiales”⁵⁹.

La prevalencia de figuras desexualizadas en el imaginario social no debe ser reclamada por asexuales como una “representación asexual”, sino más bien, a raíz de teólogos como Townes y Althaus-Reid, ellas deben ser llamadas objetivaciones violentas y desexualizaciones. Volviendo a la noción de Irigaray de las diadas, dentro de esta economía fálica donde muchos afirman que este tipo de imágenes desexualizadas “representan” asexuales, la asexualidad en realidad se produce como una imposibilidad humana y la nada para producir eficazmente el estigma de estas representaciones desexualizadas. Por ende, esta economía simbólica produce asexualidad como “aquello que debe ser excluido de la economía para operar”⁶⁰.

En lugar de sucumbir a las trampas de la política identitaria e intersectorial, la teología queer asexual que he tratado de buscar para establecer una base, debe considerar cómo se ensambla la asexualidad. Según el teórico queer Jasbir Puar,

⁵⁶ Althaus-Reid, 2000: 96.

⁵⁷ *Ibid.*: 48.

⁵⁸ Althaus-Reid, 2003: 53.

⁵⁹ Althaus-Reid, 2000: 91.

⁶⁰ Butler, 2011: 10.

...el ensamblaje resiste lo queer-como-la-identidad-sexual —en otras palabras, paradigmas intersectoriales e identitarios— a favor de las convergencias espaciales, temporales y corporales implosiones y reorganizaciones ⁶¹.

Dado que la asexualidad está configurada en una economía fálica donde la receptividad desexualizada de la mujer es el término subordinado al sexualmente-deseante hombre, esta economía no funciona únicamente en un eje de género y sexualidad. El intercambio dentro de esta economía socio-teológica se fundamenta en otras mercantilizaciones, como la producción de cuerpos desexuales —los cuerpos de las mujeres pobres como los detalla Althaus-Reid y de las mujeres negras como las analiza Townes, pero también de los gordos/as, los cuerpos de discapacitados y lesbianas— y la devaluación de ambos cuerpos desexualizados y asexuales con el fin de establecer el valor omnipotente de Dios el Padre y su voluntad. Esta construcción imperial de Dios es lo que Althaus-Reid define como T-Teología:

Una construcción totalitaria de lo que se considera como “la Una y Única Teología” que no admite discusión o desafíos desde diferentes perspectivas, especialmente en el área de la identidad sexual y su estrecha relación con los temas políticos y raciales. Esto representa la Ley del Padre-sin-un-cuerpo de Lacan en la teología ⁶².

Por lo tanto, con el fin de no repetir la Ley del Padre y su unidad fálica, con sus implicaciones sexuales, políticas, raciales, de género y cuerpo, una teología queer asexual como sin-miedo-de-carecer delinea las relaciones entre sexualización, racialización, colonización y la anulación de los cuerpos específicos. Ella considera las relaciones constitutivas entre las construcciones de estos cuerpos desexualizados en los discursos sociales y teológicos, así como la vinculación de la asexualidad con la nada y la imposibilidad humana dentro de esta economía fálica, en la edificación de la omnipotencia imperial de Dios el Padre.

⁶¹ Pido prestada la noción de Jasbir Puar (2007: 205).

⁶² Althaus-Reid, 2003: 172.

Bibliografía

- Althaus-Reid, Marcella (2000). *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. New York, Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella (2003). *The Queer God*. New York, Routledge.
- "Asexual". *Merriam-Webster.com*. Accesado el 05.05.2012. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/asexual>.
- Butler, Judith (2011). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York, Routledge.
- Butler, Judith (2006). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge.
- Butler, Judith (1996). "Sexual Inversions", en: *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, Susan J. Hekman (ed.). University Park, Pennsylvania State University Press.
- Foucault, Michel (1990). *The History of Sexuality, volume 1*. Traducción de Robert Hurley. New York, Random.
- Goss, Robert (2003). "Marcella Althaus-Reid's 'Obscenity no. 1: Bi/Christ': Expanding Christ's Wardrobe of Dresses", en: *Feminist Theology* 11, No. 2, pp. 157-166.
- The Harper Collins Study Bible* (2006). Nueva y revisada versión estándar, editada por The Society of Biblical Literature. New York, Harper One.
- Irigaray, Luce (1993). *An Ethics of Sexual Difference*. Traducción de Carolyn Burke and Gillian C. Gill. Ithaca, Cornell University Press.
- Irigaray, Luce (1985a). *Speculum of the Other Woman*. Traducción de Gillian C. Gill. Ithaca, Cornell University Press.
- Irigaray, Luce (1985b). *This Sex Which Is Not One*. Traducción de Catherine Porter. Ithaca, Cornell University Press.
- Jordan, Mark (2010). "Notes on Camp Theology", en: *Dancing Theology in Fetish Boots: Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid*. Editado por Lisa Isherwood and Mark D. Jordan. London, SCM Press.
- Love, Heather (2007). *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge, Harvard University Press.
- Puar, Jasbir K. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, Duke University Press.
- Pui-lan, Kwok (2003). "Theology as a Sexual Act", en: *Feminist Theology* 11, No. 2, pp. 149-156.
- Townes, Emilie M. (2010). "Marcella Althaus-Reid's *Indecent Theology: A Response*", en: *Dancing Theology in Fetish Boots: Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid*. Editado por Lisa Isherwood and Mark D. Jordan. London, SCM Press.
- Townes, Emilie M. (2006). *Womanist Ethics and the Cultural Production of Evil*. New York, Palgrave Macmillan.

Es en la encrucijada que la sabiduría toma su posición

*Lisa Isherwood **

Este artículo discutirá que la naturaleza del cristianismo es en sí misma queer (homosexual) y 'trans', de ahí que abrazando nociones rígidas de sexo y de género el cristianismo no se ha mantenido fiel a los desafíos políticos y económicos originales de las sociedades en las que se encontraba. Esto será demostrado mediante la revisión de algunas partes del cristianismo primitivo con el objetivo de probar que muchos cristianos de entonces entendían la alteración de los estereotipos rígidos de género como central a las promesas bautismales. Se mostrará que este desafío a los estereotipos de género tuvo agendas políticas y económicas cercanamente alineadas a la revolución social que fue pensada para entrar, por medio del bautismo, en la Iglesia primitiva.

A continuación, la consideración de algunos místicos medievales y cristianos devotos apoyará el caso con una demostración de la naturaleza flexible de Cristo y de la persona que realiza las devociones. El artículo concluirá con una observación de la actualidad y una tentativa de articular la manera en la cual el cristianismo necesita, para su propio florecimiento, abrazar las realidades queer/'trans' dentro de su enseñanza teológica, ética y social.

1. Queer trans/encarnación

Mis proyectos teológicos siempre se arraigan en la teología de la encarnación, que es erótica, sensual y de empoderamiento; una teología que nos impulsa hacia la relacionalidad y el progresar, hacia la vida en abundancia. La encarnación nos dice que nuestros cuerpos son nuestros hogares, es decir nuestros lugares de vivienda deseantes divino/humanos, por lo tanto nuestro viaje cristológico es en casa, a la plenitud de nuestra encarnación, a la co-redentora y co-creativa realidad de nuestro cielo carnal ¹. La cristología que esto asume no es una de negación y de límites estrechos, es una de abrazo y extensión que desea, voluntariosamente, idesplazar los límites del mundo en el cual vivimos! Es una teología/cristología que toma como leído que la política radical no es un suplemento agregado a una relación interna con un Cristo etéreo, sino más bien radical; la política contracultural es la piel que nos ponemos, el Cristo que encarnamos.

La teología que tiene a la encarnación en su corazón, es de hecho queer. Qué más desafía tan fundamentalmente la naturaleza de la identidad humana y divina, que lo divino inmerso en sí mismo en carne y que la carne es ahora divina; es teología queer en su apogeo. Aquí no puede haber saneamiento o algo de la esencia divina se perderá; no es la modificación genética, el hijo metafísico de dios, que declara la conjunción humano divina, sino los gritos del bebé nacido en medio de la mierda y de las pulgas de la vaca, cubierto con la sangre del parto y recibido en los inseguros brazos de su madre, que declara salvación para todos. Este bebé que creció hasta ser adulto con todas las cuestiones complejas que conlleva negociar. Realidades que los Padres de la Iglesia han preferido pasar por alto.

He encontrado siempre el punto de partida de Heyward para tratar de entender a Dios de tomar extremadamente en serio la experiencia humana, útil en mi propio trabajo como teóloga queer del cuerpo. Ella dice:

¹ Aquellos que hayan leído mi *Liberando a Cristo*, entenderán que esto está lejos de la declaración individualista que parece ser, es más bien un grito por el cielo en la tierra, un grito bíblico y doctrinal. Es una llamada para que la naturaleza radical de la encarnación sea tomada con seriedad, para ser vivida, para ser puesta. ¡Tengo mis críticos!

Estamos, a solas sin tocar, hasta que decidimos tomarnos nosotros mismos nuestra humanidad más seriamente de lo que hemos tomado a nuestro Dios ².

Para Heyward, la intimidad es la cualidad más profunda de la relación y no ve ninguna razón por la cual ella debería quedar al margen de nuestra historia teológica. Heyward cree que ser íntimo es tener la seguridad de que somos conocidos de tal manera que la reciprocidad de nuestra relación es real, creativa y cooperativa, por lo que le incumbe un papel fundamental en toda la teología y la práctica religiosa. El trabajo original de Heyward se arraigó en un análisis cercano del evangelio de Marcos y en una relectura del significado de 'exousia' y 'dunamis', según son utilizados en ese evangelio. Sus conclusiones la condujeron a afirmar que el poder de 'dunamis', esa energía dinámica cruda que nos atrae el uno al otro y al mundo, es el transformador y, por lo tanto, salvífica energía que Jesús nos señala a través de su vida y compromiso con tanta pasión. No es necesario analizar aquí los argumentos de Heyward, sino simplemente reconocer que sus nociones de pasión y poder erótico dentro del ámbito cristológico, abrieron el camino para una teología sexual mucho más creativa y revolucionaria.

La cristología y la sexualidad se hallan relacionadas de manera íntima en el método teológico de Heyward, y esto plantea un gran reto que a largo plazo será difícil de ignorar para las iglesias. Si la base central de la creencia cristiana, la cristología, está en efecto arraigada en lo erótico, que tiene alguna expresión a través de lo sexual, entonces los teólogos cristianos tendrán que pensar de nuevo su división simplista de estos elementos profundamente humanos, profundamente divinos, de la humanidad. En verdad, la forma general en la cual ahora podemos hablar de teología sexual se debe en gran parte a autores como Heyward, quienes utilizando una metodología feminista permitieron que la experiencia fuera el punto de partida, en lugar de las declaraciones sobre acciones y sentimientos formuladas por aquellos que no los tenían, que ha sido el punto de partida tradicional de la Iglesia ³.

A pesar de los mejores esfuerzos de Heyward y de otros autores constatamos que apenas algún pensamiento —bueno,

²Carter Heyward, *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*. Lanham, University Press of America, 1982, p. xix.

³Lisa Isherwood, *Liberating Christ*. Cleveland (Ohio), Pilgrim Press, 1999, capítulo 5.

al menos un folleto o dos— se ha ocupado de los transexuales y las iglesias; el tema es altamente reprimido y el silencio, por lo general, la ensordecedora respuesta. La mayoría de las iglesias están desconcertadas por la noción de género. De ahí que el debate en temas de transgénero es uno que se mantiene aún para ser persuadidas; ellas necesitan permitir el comprometerse teológicamente de un modo serio, o incluso entenderse de alguna manera compleja. Las iglesias, ciertamente, no parecen entender el tema de la política en relación a las realidades ya sea transexuales como transgénero. ¡En cuanto a lo trans como una posibilidad queer, esto podría hacer explotar sus mentes!

Marcella Althaus Reid y yo, por otro lado, estábamos desconcertadas de que las iglesias no abrazaran las discusiones y no encabezaran el camino en el pensamiento radical impulsado por sus miembros transgénero y transexuales. Entonces editamos un libro ⁴, algunas de cuyas voces aparecerán más adelante en el artículo. Después de todo, hay un núcleo muy 'trans' en esta religión de la encarnación que los cristianos declaran es redentora de la realidad del mundo. ¿Por qué una religión desestabilizadora se presta a sí misma para estabilizar categorías como el género y el sexo, categorías que en su forma fija y estable sustentan muchas de las instituciones más abusivas del mundo, desde el matrimonio hasta el capitalismo genocida?

Asegurar que el cristianismo es desestabilizador en sí mismo es discutible, sin embargo existen buenos argumentos para sugerirlo y ellos descansan en la declaración de que el Creador todopoderoso del universo dejó los cielos y se hizo un bebé, no uno con poderes sobrehumanos sino un niño muy vulnerable, nacido para las personas que viven bajo opresión política. Como si esta transformación no fuera suficiente, los evangelios nos refieren historias de otras transformaciones radicales en la vida de este hombre, Jesús de Nazaret, todas ellas parte de nuestra historia de redención. De hombre a un Amigo Resucitado, quien incluso viajó a la profundidad del infierno para convertirse en la garantía resucitada de la vida transformada y ascender como un compañero en la lucha, y de aquí a los altares de la mayoría del mundo cristiano como la presencia verdadera en pan y en vino. Transformaciones a través de una amplia gama de sustancias materiales y de varias manifestaciones, todas ellas proclaman

⁴ Lisa Isherwood y Marcella Althaus Reid, *Trans/Formatins*. London, SCM, 2009.

para el creyente la naturaleza de Dios y las formas en las cuales la salvación ocurre. Además, por supuesto, cuando según las historias de la Tentación se le ofreció la oportunidad de tomar el poder tradicional, de poner en marcha todo lo que es del mundo y da control, lo divino/humano declara la redención de residir en el negocio sucio de la vida diaria, en la experiencia de vida de la gente real.

El autor del evangelio de Juan nos dice que Dios levantó una tienda entre nosotros, es decir una estructura muy flexible, una que se mueve con los vientos de cambio, una que es móvil, que puede ser levantada en muchas diversas localizaciones, y una que es permeable y sin embargo firme. No hay límites fijos en lo absoluto en este funcionamiento de la historia de la salvación entre nosotros, sino un funcionamiento en curso de límites flexibles que las generaciones sucesivas de creyentes han intentado fijar para su propia seguridad. Desde luego, como Bob Goss ⁵ nos recuerda, el cristianismo no ofrece seguridad o incluso supervivencia; no existe ninguna ética de supervivencia en su corazón, sino más bien interrupciones de las queridas formas fijas y conocidas. Este deseo de la seguridad que muchos procuran alcanzar fijando todo en su lugar, incluyendo género y sexualidad, no permite que prosperen los lugares co-creativos de redención; más bien, amarra el derramamiento glorioso de la encarnación que el cristianismo afirma. Lo siempre en despliegue, en movimiento e involucrado en la vida de lo divino en todas nuestras venas, es aplastado por los límites rígidos erigidos por el miedo.

2. Historias trans en el cristianismo

Ya en 1902, Ernst Von Dobschutz conjeturaba que los Hechos Apócrifos fueron escritos en el género de la novela romántica helenística, por cuanto los cristianos pensaron que ésta sería una buena forma de esparcir la palabra de manera secreta ⁶. Kerenyi remonta el género literario al primer siglo a. e. c. y a Seneca ⁷, y sugiere que este motivo se transfiere muy fácilmente a las

⁵ Robert Goss, *Queering Christ*. Cleveland (Ohio), Pilgrim Press, 2002.

⁶ Virginia Burrus, *Chastity as Autonomy. Women in the Stories of the Apocryphal Acts*. Lewiston, Edwin Mellen Press, 1987, p. 11.

⁷ *Ibid.*, p. 16.

historias cristianas haciéndolas leyendas y no novelas. Hay un cuerpo muy fuerte de estudiosos ⁸ que sugieren que ellos son cuentos populares, y como tales pretenden presentar la historia. Dichos cuentos sirven a dos propósitos opuestos: estabilizan a la sociedad y, al mismo tiempo, la desestabilizan. Ellos pueden definir la identidad de los descontentos con la sociedad y convertirse en una fuente de fuerza para ese grupo.

En muchas de las historias encontramos mujeres que desafían los límites físicos y con sus acciones cuestionan los roles sociales y sexuales. En la actualidad pueden ser llamadas narrativas queer. Tecla es un personaje interesante. A nuestros ojos modernos y maneras de comprender, ella es un travesti, es transgénero o es transexual, ¿o este motivo es usado para decirnos algo significativo sobre la relación con su ambiente de la gente que se hace cristiana? La erudición contemporánea ya no se contenta con dejar la discusión en que ella y otras cambiaron su vestimenta buscando su seguridad. Después de todo, en la historia de Tecla ella no cambia su vestimenta desde el principio a pesar de que está viajando y bajo cierto riesgo, solo lo hace después del bautismo. Y, claro está, esto va en contra del estricto orden bíblico (Deuteronomio 22: 05). Los travestis era absolutamente algo común en algunos cultos paganos donde eran asociados con Afrodita de Chipre, no obstante esto no ayuda a explicar a Tecla. La clave para entenderla se puede hallar cuando ella es lanzada a las bestias pero no muere; la historia transmite que ella se encontró a sí misma vestida por Dios. Juan Anson sugiere que éste sea quizás un cumplimiento literal del revestirse de Cristo en el bautismo del que habla Pablo y así, para este autor, el ponerse ropas de hombre sería apenas otro paso en ese proceso que comenzó en la arena con las bestias ⁹. Agrega que una fe basada en Gálatas 3: 27-28 significaría que los seguidores incorporarían un estado de primordial perfección que supera todas las distinciones, incluyendo la del sexo. En el revestirse de Cristo, los seguidores procurarían apropiarse de su forma masculina ¹⁰. ¡Existe aquí, por supuesto, un verdadero peligro: el ver la creación perfecta como masculina y, entonces, las mujeres

⁸ See Dennis MacDonald, *The Legend and the Apostles: The Battle for Paul in Story and Canon*. Philadelphia, Westminster Press, 1983.

⁹ John Anson, "The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif", en: *Viator* (Berkeley) 5 (1974), pp. 1-32.

¹⁰ *Ibid.*, p. 7.

tienen que desaparecer, o al menos cambiar su vestimenta, para estar a salvo! Hay tal vez otra lectura, la cual es que ella abrazó la integridad de Dios, arropada en la riqueza completa del género de esa realidad divina.

Otro posible antecedente para las acciones de Tecla puede tener sus raíces en el montanismo, donde las mujeres profetas Prisca y Maximila cumplían papeles prominentes. Ellas tenían numerosas visiones y se entendían a sí mismas como Cristos femeninos, comprensión basada en su lectura de Gálatas 3: 27-28, según la cual una vez que las distinciones y divisiones fueran superadas, ellos eran libres para acoger sus naturalezas divinas. Existen muchas historias de este tipo y se las encuentra en varias de las religiones de la época, así como en las mitologías antiguas. Ahora bien, así como rechazo totalmente la idea de que esto tiene que ser entendido como afirmación de la perfección masculina, también pregunto si esto fue un puro dispositivo para proteger la castidad. Quiero argumentar que ellos entendían su vestimenta masculina como una conexión con la superación de los opuestos binarios de género, que fijaban una realidad de la vida desigual. El cambiarse la vestimenta implica un punto de partida y un lugar hacia el cuales se apunta, y de esta forma sirve para destacar la polaridad del género ya que la ropa nos permite jugar con la identidad y ayuda a convertirse en el funcionamiento físico encarnado. El cambiarse la vestimenta crea una ilusión tanto para el usuario como para el observador, o como lo expresa Van Gennepe, es un espacio liminal que permite el movimiento a través de los límites y que transversaliza los márgenes que confinan¹¹. El cambiarse la vestimenta es una herramienta ingeniosa pues no cabe solo dentro de categorías de sexo o género y, entonces, es una forma de iconografía de género que torna visibles los espacios de posibilidad que son cerrados por la conceptualización dicótoma.

La preparación ritual del cambio de vestimenta (trasvestismo) que precedió el cambio de vestimenta cristiano, encierra en su corazón la noción de volver a la plenitud creyendo que esto posibilita una experiencia muy profunda de género, tanto la experiencia propia como la del otro. En algunas sociedades el cambio de vestimenta (trasvestismo) representa calidades mágicas, las cuales son marcadas por la ambigüedad. Luego, el

¹¹ Charlotte Suthwell, *Unzipping Gender, Sex, Cross Dressing and Culture*. Oxford, Berg, 2004, p. 18.

travestimo cristiano posee una herencia cultural y en el tomar seriamente el mensaje de la igualdad del evangelio cristiano por aquellos que lo hicieron género queer, con tal de hallar una manera de vivir esa igualdad radical. Después de todo, una vez que nos involucramos el confundir las categorías nos conduce a su ruptura como puntos opuestos de referencia, y necesitamos asegurarnos que no los sustituiremos con puntos a lo largo de un viejo eje. Quizás estamos empezando a entender lo que hacían nuestras sobresalientes-hermanas que cambiaron sus vestimentas, y podemos comenzar a preguntarnos si no deberíamos hacerlo también.

Parece del todo posible que estas historias referentes a desafiar los estereotipos de género, fueran escritas por y para mujeres que deseaban derribar el orden social vigente, lo que ellas obviamente percibieron como parte de vivir la nueva realidad prometida por el mensaje de Cristo. Solo que las mujeres que quebrantan la norma en cualquier edad se enfrentan a la amenaza de la violencia física, y encuentro en extremo fascinante que su forma de mantenerse salvas fuera transgrediendo la norma ¹². De hecho, lectores masculinos más tardíos las incluyen como ejemplos brillantes en las Vidas de los Santos, donde a menudo elogian su comportamiento masculino. Pienso que resulta un poco ingenuo de nuestra parte imaginar que esto fue nada más porque se asemejaron a una cierta perfección original, aunque no cabe duda de que hubo un cierto elemento de esto. No obstante, mujeres como Tecla, que cortaron su cabello y usaron ropa masculina lo que era una acción extremadamente transgresiva en el mundo en el cual ella es retratada, nos ofrece otro modo de mirar hacia fuera de la historia, nos ofrece un espacio que de otra manera se asumiría como 'historia heteronormativa'. Estas mujeres no eran del todo transexuales, sino que empujaron muy fuerte los límites del género para crear un espacio en el cual prosperar y encarnar más en plenitud lo que entendían como historia de la redención. Sus historias son inspiradoras, en cuanto proporcionan una memoria opuesta a la imagen de 'niña buena' que se nos ha presentado por parte de la iglesia jerárquica.

¹² Ver Lisa Isherwood (ed.), *The Good News of the Body: Sexual Theology & Feminism*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000. En la conclusión argumento que el sexo seguro para las mujeres en estos días es el sexo transgresivo, ya que jugar el juego no nos ha llevado a ninguna parte. Según parece, nuestras hermanas en la fe eran de la misma idea.

Ellas hacen preguntas acerca de los espacios engendrados, tan relevantes hoy como lo eran entonces, y demuestran que la narración de historias y la acción pueden ser subversivas. Ellas cuentan una historia diferente, lo que torna posible una realidad diferente.

3. ¡Trascendiendo lo Trascendental!

Richard Rambuss¹³ ha emprendido una interesante investigación en el área del deseo erótico y de lo sagrado dentro de la historia cristiana, y lo que él ha descubierto es cómo lo sagrado erótico transgrede los límites de la heterosexualidad convencional, esa forma de sexualidad que, paradójicamente, es mantenida con gran vigor por la moralidad cristiana y sostenida por el entendimiento de género de los cristianos. Existen semejanzas entre su trabajo y el de Bataille, quien señaló que la transgresión se halla en el corazón de lo erótico en su estado total y religioso. Esto es resumido por Michael Warner, para quien

...la religión hace posible un lenguaje de éxtasis, un horizonte de significado dentro del cual las transgresiones contra el orden normal del mundo y los límites de uno mismo se pueden considerar como cosas buenas¹⁴.

Rambuss nos lleva en un viaje mágico, y a veces lleno de curvas, por la devoción religiosa donde el cuerpo iconizado de Cristo es el objeto deseable, el cuerpo que no está allí para la reproducción pero que, no obstante, está lujurioso y penetrado. Este cuerpo se vuelve totalmente erotizado a través del deseo de aquellos que lo adoran directo a él y reciben de él. Lo interesante para el presente artículo es que este cuerpo de iconizado Cristo es muy cambiante y en lo absoluto se aferra a fijar el sexo, el género o la sexualidad, ya sea en sí mismo o en aquellos que lo adoren. Catalina de Siena se casa con Cristo, quien cambia su género por ella, con quien eventualmente se compromete de manera apasionada, hundiéndose en la carne de un Cristo femenino. Catalina es apenas un ejemplo entre muchos dejados en desorden a lo largo de la historia cristiana, de personas que se

¹³ Ver Richard Rambuss, *Closet Devotions*. Durham, Duke University Press, 1998.

¹⁴ Warner en Rambuss, *ibid.*, p. 58.

comprometieron con el cuerpo de Cristo solo para experimentar un cambio de género por Cristo o para sí mismos. Numerosos escritos y obras de arte muestran el cuerpo de Cristo como muy fluido, en ocasiones incluso aparece como físicamente femenino.

El deseo erótico de Cristo y sus consecuencias trans no se limita a los cristianos católicos, así, en los escritos de la pareja de misioneras cuáqueras, Katherine Evans y Sarah Cheevers, observamos un fenómeno muy interesante. Para ellas, ambas casadas y con hijos, Cristo fue quien encendió y santificó su mutuo amor: "el Señor nos ha ensamblado juntas y ¡ay! de aquellos que nos separen" ¹⁵. Lo que leemos es su revisión de sus expectativas de género y sus conexiones eróticas. Esto no para simplemente indicar un movimiento binario mediocre de lo heterosexual a lo homosexual; sus historias son más complejas y manifiestan cómo "dentro de Cristo", muchos límites se difuman y las categorías no trabajan tan bien como la sociedad esperaría que lo hicieran. En esta mezcla de religión y devoción erótica esto se acentúa y, como vemos, todos los límites normales se convierten en casuales y de ninguna importancia en absoluto.

John Donne y los poetas metafísicos, eran conocidos por su compromiso con el espíritu y el cuerpo. Algunos han intentado explicar esto como originado en la carencia del discurso sexual en el siglo XVII, lo que podría ser verdad, aunque no en lo negativo. Esto equivale a decir que quizás nosotros somos los que lo entendemos mal al separar lo espiritual y lo corporal y tener discursos separados para ambos; más aún, casi teniendo mundos separados para ambos. En sus sonetos, Donne implora a Dios que lo abuse, que golpee su corazón, lo tome, lo rompa y lo encarcele. Éstas pueden parecer ser fantasías de violación, sin embargo no se debe olvidar que son asimismo fantasías homosexuales de violación. Rambuss se pregunta si en el trabajo de Donne vemos que la redención es sodomizada o que la sodomía tiene un lugar en la redención. De cualquier modo, de nuevo esta efusión religiosa y piadosa nos desplaza más allá de los límites de la moralidad convencional. Este tema de la violación divina se lleva a cabo en la obra de Traherne, quien en un poema titulado 'Amor' se imagina bañado e impregnado por el 'dulce flujo' de Cristo. ¡Dirá que él se ofrece a Cristo como 'su Ganímedes! ¡Su vida! Su alegría!', con lo cual Cristo baja para buscarlo y lo lleva arriba,

¹⁵ *Ibíd.*, p. 94.

que él puede ser 'su muchacho' ¹⁶. En el siglo XVII, un ganímedes era un término para referirse a un muchacho de alquiler.

Sería demasiado fácil decir que estos ejemplos no son más que psicología retorcida, los funcionamientos de la mente que han sido influenciados indebidamente por el amor frustrado por un objeto fuera del alcance o una oportunidad de expresar fantasías homoeróticas reprimidas en la seguridad relativa de la poesía religiosa. Con todo, estos puntos de vista solo pueden ser planteados a partir de un sistema de reglas preconcebido acerca de cómo se supone es expresada la sexualidad y cómo se espera que nos conduzcamos, lo que desde luego hacemos bajo influencia de la religión occidental, y eso es heteropatriarcalismo. Pero si ponemos eso a un lado por un momento y nos atrevemos a pensar que ese supuesto estado de asuntos puede no ser de lo que trata la vida cristiana, entonces empezamos a ver estos 'arrebatos' bajo una muy distinta luz. A través de estos ojos "lo sexual emerge como el *jouissance* de límites explotados" ¹⁷, como el acecho queer en todos nosotros para desafiar los límites falsamente puestos y que no permiten la vida en abundancia que el evangelio radical declara. La sexualidad y lo erótico son parte de nuestra naturaleza, partes fundamentales y resulta extraño que hayamos concebido encajonar tal energía y gracia divina en un conjunto de reglas hechas por los hombres y al servicio de lo masculino.

Rambuss insiste en que la devoción en secreto "es la tecnología por la cual el alma se convierte en sujeto" ¹⁸, un espacio en el que lo sagrado puede tocar lo transgresivo e incluso lo profano. Quizás Margery Kempe demuestra tan bien como cualquiera cómo la persona se convierte en un tema por medio de sus aventuras eróticas con lo divino. Ninguna mirada al cruce de fronteras y los límites flexibles en la historia cristiana estaría completo sin ver cómo ella ubica frente a nosotros la encarnación de movernos más allá de la otredad, y es quien más ilumina la aserción de Heyward de que "nuestra sensualidad es la fundación de nuestra autoridad" ¹⁹.

¹⁶ *Ibid.*, p. 54.

¹⁷ Bersani en Rambuss, *ibid.*, p. 60.

¹⁸ *Ibid.*, p. 109.

¹⁹ Carter Heyward, *Touching Our Strength. The Erotic as Power and the Love of God*. San Francisco, Harper Collins, 1989, p. 93.

Margery, al igual que Catalina, se casa con Dios, pero éste sigue siendo para ella la Deidad, quien es padre, hijo y espíritu, a quien debemos entender como femenino, con una adición muy importante: Margery misma. Nos dice audazmente que Dios mismo se le declaró, “y Dios está en usted y usted está en él”²⁰. Se trata de un matrimonio muy extraordinario, uno que cruza toda clase de fronteras y abre toda clase de posibilidades. Todo es lanzado en el desorden y lo que emerge es una relacionalidad basada en la subjetividad radical, mediante la cual la propia Margery se torna más grande. Su visión de estar casada con y como una parte integral de la Deidad le permite experimentar sus límites como ampliados, aunque al mismo tiempo ella se mueve alrededor de su propio centro en una danza de descubrimiento autoerótico/erótico de uno mismo. El estar más allá que es posible pensar cuando nos atrevemos a tomar con seriedad la historia de Margery, no es la ultramundaneidad de la mayoría de la teología cristiana. No es un moverse más allá en el sentido de espacio y tiempo, sino más bien una desestabilización de la identidad mientras que también la afirmamos, un tipo de subjetividad nómada. El ser de Margery se vuelve mucho mayor cuando ella es tanto casada con como parte integral de la Deidad; sus límites se expanden, pero a la vez ella se mueve alrededor de su propia centro en una danza de descubrimiento autoerótico/erótico de uno mismo. El nómada en su experimentar a Margery el padre, Margery el hijo, Margery el espíritu, al mismo tiempo que abraza al padre, el hijo y el espíritu (femenino) como amantes casados. Por supuesto, en esta subjetividad mutua padre, hijo y espíritu, todos experimentan su divinidad a través de Margery. La subjetividad aumenta cuanto más la identidad convierte en nómada, no obstante esto no es un mero desempeño de género —el padre, el hijo y el espíritu son todos intercambiables, y como tales, van más allá de categorías de género y dentro de lo animal, mineral, éter, pan, vino, presencia y ausencia y mucho más—. Esto es una subjetividad sin fronteras, una contradicción, una ilimitadez que da significado, pero que no fija nada. Margery se libera para una vida más completa a través de cambiar ‘el sujeto’, y ella amplía los límites de la teología al ser tan liberador. Ella nos impulsa a explorar la encarnación sin límites y la subjetividad radical, y al obrar así encarnar verdaderamente el evangelio de la igualdad radical. Reflexionando sobre su vida podemos

²⁰ *El libro de Margery Kempe*, capítulo 35, p. 124.

comenzar a especular que mientras continuemos permitiendo la promulgación de binarios opuestos fijos, estables y categorías desiguales en nuestros cuerpos por medio de estereotipos sexuales o la intimidad sexual, fallamos en abrirnos hacia la maravillosa diversidad sorprendente de la encarnación radical.

La historia de Margery parecería decirnos que el maldito heterosexualismo no tiene parte en la encarnación de un evangelio de igualdad radical. Su historia no solo desestabiliza el matrimonio cristiano, Margery se alejó de su esposo hacia una relación erótica con Dios/Jesús y potencialmente, a pesar de lo extraño de ello, también un Cristo queer. Jesús no es relacionado nada más con un joven hombre apuesto y sexualmente deseable; es visto además como su hijo, así que esta relación sexual semeja más una tragedia griega pues en su desarrollo Padre e Hijo comparten la misma amante. Pero, claro está, esto no es ninguna tragedia por cuanto la vida de Margery es realizada de manera enorme con este traslado de Cristo desde los cielos hasta su cama. Este joven sensual, atractivo y sensible, literalmente la salva de la locura mediante su relación erótica. Es asimismo por esta relación erótica que Margery participa de su poder: social, ella es ahora más libre de su marido y dentro del mundo, y espiritual, siendo capaz de oír a lo divino decirle que ella también está dentro de la Divinidad, que también comparte el poder, la sensibilidad y vulnerabilidad que ella vino a entender como divina. El cuerpo de Cristo que Margery conoce, se encuentra acostado a su lado compartiendo el calor, la pasión y el placer por medio de varias transformaciones. Ella es un buen ejemplo de cómo la plenitud del erotismo accionado por un objeto de deseo, puede conducir a la transgresión completa dentro de lo sagrado. No obstante, es de igual modo una figura de empoderamiento para las mujeres, porque ella fue ambos: un objeto de deseo y deseó a ambos, Dios y Cristo, de una forma muy física, la cual le ayudó a moverse hacia la subjetividad radical. ¡Margery no es apenas un objeto pasivo de la mirada masculina —en este caso mirada divina masculina—, ella devuelve la mirada, e incluso puede ser argumentado que ella miró primero!

Vemos entonces que lejos de no disponer de ninguna historia cristiana que ofrezca los puntos de partida para la reflexión teológica sobre cuerpos trans y vidas, tenemos toda una riqueza en el corazón de cosas. Desde transvestir santos hasta Margery, quien parece desafiar todas las categorías pero puede ser llamada transteoerótica, puesto que cambió sus relaciones de género con

bastante regularidad con lo Divino, quien experimentó a sí mismo cambios sutiles en sus manos teológicas. Puede ser verdad decir que es únicamente con nuestra versión moderna de lo que el sexo y el género deben ser, que hemos logrado fijar lo que no estaba fijado por nuestros antepasados cristianos, quienes antes que todo siguieron una religión que declaraba que en Cristo no había varón o hembra. Las teólogas feministas se han concentrado en cómo los aspectos económicos y sociales de esta declaración pudieron ser entendidos para desafiar la manera en la cual se precisa el mundo dividido entre los sexos ²¹, sin embargo tal vez el tiempo ha venido a tomar la reflexión más allá y pregunta qué dice a cada cristiano en su encarnada realidad vivida.

4. Trans/formando la teología y la iglesia

Como se mencionó antes, Marcella Althaus Reid y yo tuvimos el privilegio de editar un trabajo que comprende varias reflexiones trans en teología y el beneficio que se puede obtener al tomar estas experiencias con seriedad en la creación de teología. Como hemos visto, es posible mirar nuestra historia de modo diferente, pero asimismo se nos presentan algunos desafíos bíblicos y teológicos.

Virginia Mollenkott plantea que Mateo 1: 23-25 es leído de manera literal por numerosos cristianos, y el nacimiento virginal de Jesús fue un parto partenogenético. En este caso, “él” era cromosomicamente femenino y sin embargo, según cuentan los evangelios, era fenotípicamente varón. (El aspecto masculino, nos dice la ciencia, puede ocurrir a través de un cambio de sexo tardío). Entonces, cualquiera que tome literalmente el nacimiento virginal debe reconocer que Jesús era intersexual, y por lo tanto, una encarnación perfecta del sexo/género continuum. Por eso, un fórmula bautismal temprana, Gálatas 3: 28, atestigua que en Cristo “no hay más varón y hembra”, y las Escrituras cristianas contienen muchas imágenes transexuales, por ejemplo, las mujeres son llamadas hermanos, los hombres son llamados la novia de Cristo, y Jesús y Pablo son representados como madres (Juan 16: 21-17: 1 y Gálatas 4: 19). Más adelante ella discute que Jesús es representado como la Santa Sofía (Sabiduría), mientras la iglesia es descrita como cuerpo femenino con cabeza

²¹ Lisa Isherwood, *The Power of Erotic Celibacy*. London, T&T Clark, 2006.

masculina (Efesios 5: 23-33); de manera más preocupante, el cuerpo femenino de Cristo es impulsado a crecer y convertirse en la cabeza masculina (Efesios 4: 15). La cuestión levantada por Mollenkott, es que no tenemos que leer los textos de una forma extraña para ver que encierran ciertos giros interesantes en cuanto a género y la naturaleza del ser humano.

En el aspecto bíblico, Lewis Reay destaca que la criatura terrestre Adán no era masculino o femenino pero lleno de la potencialidad de lo posible en Dios, y esto incluye la potencialidad del género. Las personas trans e intersexuales, reflejan entonces las mismas complejidades de esta criatura terrestre original en su propia imagen de lo divino. Mas adelante ellas pueden desafiar a todo a moverse de las oposiciones binarias de género, las que no tenían parte alguna en la bendición original de la creación de Dios. La teología transgénero es inclusiva pues habita el espacio liminal, el cual es territorio de Dios, y el reino, a través de los cuales la co-creación y la co-redención trabajan.

Amy-Jill Levine, una judía ortodoxa y erudita en Nuevo Testamento de la universidad de Vanderbilt (Tennessee), considera que los comentarios antifamilia de Jesús deben haberlo hecho absolutamente impopular entre los judíos de su lugar y tiempo ²². Con todo, hoy muchos prestan oídos sordos a aquellas críticas a los “valores familiares”. Ella siente que por lo tanto recae sobre los transexuales —quienes son excluidos por lo que la iglesia y la sociedad continúan percibiendo como valores fundamentales— alcanzar la comprensión del Jesús del amor como la preocupación, el respeto, y la compasión mutua, la clase de amor desinteresado e igualitario que los buenos amigos sienten uno por el otro y, al obrar así, exponer las injusticias inherentes a la estructura del matrimonio. Sabemos, claro está, que desde hace tiempo, con Friedrich Engels, las injusticias económicas y políticas de una sociedad cimentada en el matrimonio se han estado planteando y criticando. Pero quizás haya llegado de nuevo el momento para que aquellos que han sido excluidos por definiciones estrechas de sexo, género y de ‘las ventajas del matrimonio’, señalen el camino hacia una mayor búsqueda de justicia y de una forma revolucionaria de relación mutua. Una en la cual las palabras de Heyward, se tornan verdaderas: “Cuando digo que te amo, quiero decir idejemos que la revolución

²² Amy-Jill Levine, *The Misunderstood Jew*. San Francisco, Harper, 2006, pp. 55s.

comience!”, una revolución de la manera en que la sociedad funciona, y no apenas de la manera aislada en que las parejas que conviven juntas conducen su negocio.

Ellison proporciona una base sólida para esta crítica renovada de lo que se ha visto como un valor cristiano fundamental y central en una sociedad sana. Él piensa que la ética sexual cristiana ha fallado en direccionar el asunto del poder de modo preciso porque se ha concentrado siempre en el matrimonio, un sistema que se funda en el poder. En tanto el ‘acoplamiento obligatorio’, como llama al matrimonio, puede caber dentro del ethos capitalista dominante, no se presta a sí mismo a nuestro convertirse completamente en seres humanos. Nos hace dependientes el uno del otro para el cumplimiento de nuestras necesidades, limita nuestro alcance y la importancia que ponemos en la amistad, y debilita nuestros lazos con la comunidad en general. Además, tiende a animarnos a pensar que nuestra felicidad depende de algún otro ²³. Ellison estima que las éticas sexuales nunca han sido en verdad tales sino una ética del matrimonio, un estrechamiento del pensamiento que nos ha dejado desprovistos. Conuerdo con su análisis, si bien me gustaría agregar que nuestro convertirse por completo en humanos es limitado en parte por medio de los presupuestos de género que se juegan en el matrimonio heteropatriarcal; el total alcance y el potencial de lo que podemos ser, se acorta y a menudo trae muerte interna. Judith Butler se refiere a la primera muerte cuando nos damos cuenta que tenemos que crecer según un género ya establecido, y yo argumentaría que esto es reforzado por instituciones como el matrimonio tradicional.

Mirando con unos ojos diferentes, BK Hipsher aduce que el transgénero cubre una amplia gama de personas, algunas de las cuales son más preocupantes para las iglesias que otras porque no exhiben ningún rasgo reconocible de género según el “correcto orden de las cosas”, sin embargo todas ellas deben ser vistas como parte de la rica diversidad y de la siempre cambiante naturaleza de lo divino. Hipsher juzga que debido a que una imagen de transgénero de Dios resulta tan inquietante para la gente, estamos obligados a discutirla pues nos traslada más allá de todo lo que pensamos saber sobre Dios y la humanidad, y otorga mayor plenitud a la idea de la encarnación en curso. Ella dice:

²³ *Ibíd.*, p. 84.

Necesitamos un Dios-trans bueno.... uno que *transgrede todas nuestras ideas sobre quién y qué Dios es y puede ser, uno que nos transporta a nuevas posibilidades de cómo Dios puede encarnarse en la multiplicidad de formas humanas, uno que transfigura nuestras imágenes mentales de las limitaciones, uno que transforma nuestras ideas sobre nuestros compañeros humanos y sobre nosotros mismos, uno que trasciende todo lo que sabemos o pensamos que sabemos sobre Dios y sobre la humanidad como imago Dei.*

En su súplica tal vez oímos algo de la alteración de género de la cristiandad primitiva, en la cual el tema era la encarnación de lo divino mismo en la cambiante y diversa variedad de todo que es encarnado. Cambia y desafía yaciendo en el mismo corazón de lo que fue pensado, en el sentido de ser este divino/ser humano.

En otro artículo que quizás suscita una cierta precaución en relación con la total ayuda a las realidades trans de Hipsher y otros, Susannah Cornwall demuestra cómo los modelos médicos y sociales esencialistas son conducidos por un deseo de volver a la gente 'normal'. Lamenta profundamente esta tendencia y además hace un llamado a la tarea, incluso a la propia teoría queer, la cual ella siente que no siempre permite la diversidad más allá de categorías ya estabilizadas. Se acepta con amplitud que las identidades gays y lesbianas se han construido en oposición a lo que se supone debe ser la identidad heterosexual, por consiguiente, cargando con algo de lo opuesto contra lo cual es definido y juzgado. Por lo tanto, estando siempre conectado con y siendo parte de un paradigma heterosexual. Cornwall percibe que hasta en las identidades trans acecha este peligro, puesto que es muy difícil pensar del todo fuera lo que ha existido durante siglos, y aun cuando el propio cuerpo lo impulsa a uno más allá, sigue siendo un elemento de compulsión hetero sin resolver en la mayoría de las personas. Cornwall discute que la identidad sexual no es la única forma de distinguirse de la heteronormatividad. Ella emprende una reflexión en teología apofática, donde sugiere que como a Dios nunca se le conoce por completo, entonces convertirse en Dios puede implicar el renunciar a lo que pensamos que hemos conocido acerca de nosotros mismos como humanos, esto es, un desconocer positivo en lugar de una ignorancia pasiva. Cornwall escribe:

Las teologías apofáticamente influenciadas, aquellas que resisten un irreversible entendimiento y que se fundamentan

en cambio en un desconocimiento proactivo sobre el poder de Dios, de hecho, ser sitios importantes de solidaridad para el transgénero. De esta forma, el transgénero necesita no ser aliñado de manera no problemática con modos de discurso heteronormativos o homonormativos, pero puede estar en tensión con ambos, intrínsecamente ni totalmente semejante o completamente desemejante de cualquiera de ellos ²⁴.

Podría quizás ser discutido que en esta tensión se encuentran al acecho los viejos binarios, pero con los ojos de lo desconocido y cuerpos demostrándolo, esto puede ser evitado.

Las opiniones de Cornwall son un poco respaldadas por Elisabeth Estuardo, quien afirma que en el centro de una vida cristiana está la eucaristía, práctica que en su propia esencia borra el sexo por completo. Añade que, en efecto, en el interior de la transexualidad ella toma el sexo dentro del reino de lo simbólico y ofrece muchas dislocaciones. Mediante su celebración somos capaces de movernos más fácilmente hacia una nueva identidad, una que es inestable y no-sexuada. En la eucaristía católico romana, señala Estuardo, el sacerdote representa tanto a Cristo como a María ²⁵ y celebra un momento en el que todos estaremos más allá del sexo a través de la entrada en un nuevo reino por el cumplimiento del deseo.

Para Stuart, se trata de un deseo que conduce a las definiciones de sexo y género y así, una vez que sexo y género se borren en la unión mística de la eucaristía o en la vida más allá de ambos, no habrá más categorías que tengan alguna consecuencia. Desde esta postura, ella plantea que mientras nos hallamos en la realidad no-mística donde estas categorías actúan como armas con las cuales matar y dañarse unos a otros, debemos asegurarnos de que las personas transexuales son bienvenidas y honradas en los círculos de la iglesia, pero igualmente debemos impulsarlas a tomar el desafío de la eucaristía de borrar. En otras palabras, no deben conformarse dentro de una nueva identidad, sino percatarse de que esto también es inestable y carece de un sentido último; ellas deben vivir resistiendo los guiones de género en lugar de reafirmarlos. En tanto Stuart se centra en la eucaristía, Loughlin ²⁶ sugiere que es en el agua del bautismo que todas las identidades se lavan, ya que en sí mismas son identidades penúltimas.

²⁴ *Ibíd.*, p. 25.

²⁵ *Ibíd.*, p. 134.

²⁶ *Ibíd.*, p. 28.

Aunque es posible decir que nuestras primeras antepasadas hacían lo mismo por medio de su cambio de vestimenta (trasvestismo), es interesante observar que no existe mención de que los hombres lo hicieran después del bautismo. En todo caso, no me parece que ellas estuvieran indicando la borradura del género sino más bien su flexibilidad, destacando las injusticias llevadas a cabo por estereotipos de género y sexo que no tienen ningún lugar en este nuevo mundo en el que creían habían entrado. Veo sus acciones como políticas y místicas en el sentido de que ellas estaban demostrando las posibilidades y la mayor plenitud del ser humano más vivo, con capacidad de múltiples géneros, eróticamente vivo y humano/divino. Esto no es una borradura del sexo o del género, cuanto una demostración de su plenitud. Desde luego, como alguien que construye una cristología a partir de la noción de lo erótico, no puedo estar de acuerdo con las ideas de Stuart sobre el deseo final en su unión con Dios, es decir que cesará una vez que alcancemos la unión mística. ¡Para mí esto también sería Cristo viniendo a un final, y tanto Margery Kempe como yo le pedimos que lo piense otra vez! Sin embargo, de nuevo en compañía de Kempe, argumento que todos consideremos cómo nos sentimos en nuestros cuerpos con género y sexo y no lleguemos a creer que tenemos toda la historia, necesitamos estar siempre abiertos a sorprendernos y a las desafiantes posibilidades divinas dentro de nosotros.

Tenemos un largo camino que recorrer en relación con desempaquetar y celebrar la realidad trans, y aun más allá, ir creando la teología que es inclusiva y desafiante por la variedad y la gloria de los diversos géneros, sexos y sexualidades. La visibilidad de la realidad trans ha aumentado de modo considerable desde los años noventa y, según Susan Stryker, se ha movido con rapidez a través de una serie de modelos médicos y psicológicos. En una fecha tan reciente como 1973, las personas trans no eran vistas de manera diferente a los homosexuales y las lesbianas. Encuentro alentador que los teólogos no hayan podido borrar en su totalidad la realidad trans de la historia cristiana. No estoy diciendo ni por un momento que la teología haya entendido estas vidas, y ciertamente ellos no han creado la teología desde un compromiso incluso con las narrativas místicas trans. Sin embargo, en el no-entendimiento de algo se ha preservado y permanece el caso de la historia de la redención, que debe ser leída como mejor vivida en ese espacio de encarnación trans/liminal.

Después de todo: 'Es en la encrucijada que la sabiduría toma su posición'.

Parte III

Hacer

Una pastoral disidente

**Iglesia Anglicana
de El Salvador
Pastoral Especializada
de Inclusión
Ministerio de Diversidad
Sexual/Grupo San Juan
Evangelista**

Cruz Edgardo Torres

No puedo imaginar al Señor que yo adoro, este Jesucristo, estando de acuerdo con la persecución de una minoría que ya está siendo perseguida. El Jesús que yo adoro es un Jesús que estuvo siempre al lado de los que eran castigados y se metió en problemas debido precisamente a ello
Desmond Tutu

La Pastoral Especializada de Inclusión, de la Iglesia Episcopal Anglicana de El Salvador, es un conjunto de ministerios que trabajan con y para personas que por distintos factores sufren condiciones de exclusión y vulneración de sus derechos por causa de una sociedad tradicionalista y por visiones religiosas conservadoras.

La pastoral trabaja a través de seis ministerios:

- Diversidad Sexual
- Personas Afectadas Directa o Indirectamente por el VIH
- Jóvenes en Riesgo por la Violencia Social
- Personas con Discapacidad
- Personas Privadas de Libertad
- Personas Adultas Mayores

Particularmente, el Ministerio de Diversidad Sexual nació como una iniciativa de miembros laicos, en su mayoría gays, de la congregación de San Juan Evangelista, San Salvador, en noviembre de 2009. Estos miembros se integraron de manera paulatina a la congregación desde septiembre de 2007, y de inmediato se sumaron al esfuerzo del Ministerio de Jóvenes. Los mismos se caracterizaron por su dinamismo y compromiso con la vida de la Iglesia. Así, participan de la Junta Directiva de la congregación, del Comité Diocesano de Jóvenes y de Cursillos de Cristiandad, entre otros. Además, fundan un equipo de apoyo a diferentes congregaciones, ofreciendo sus talentos y poniéndolos al servicio de las necesidades identificadas.

Eventualmente, surge en este grupo la iniciativa, estimulada y apoyada por el obispo Martín Barahona, de formalizar un Ministerio de personas LGBTI (lesbianas, gays, bisexuales, transgéneros e intersexuales) lo cual se fue estudiando con detenimiento y algunas reacciones de temor inicial.

El año 2009 fue muy determinante para la población LGBTI de El Salvador. La Asamblea Legislativa estudiaba la ratificación de reforma a la Constitución en sus artículos que definen la familia, pretendiendo establecer como matrimonio exclusivamente a las uniones entre hombre y mujer, “así nacidos”; este contexto se tradujo en un incremento del número de asesinatos de personas con orientación sexual e identidad de género no normativas, así como de otras expresiones de homo-lesbo-transfobia en los medios de comunicación. En el naciente grupo anglicano de Diversidad Sexual, esta situación impacta justo derribando los temores anidados y fortaleciendo la iniciativa de formalizar una agrupación de respuesta espiritual y social para lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transgéneros, travestis e intersexuales.

En febrero de 2010 se presenta y echa a andar el primer programa de acción, el cual culmina en mayo. Posteriormente se retoma el trabajo en el mes de septiembre, con un plan y

temáticas que nacen de las personas que asisten al grupo; se realiza un proceso consultivo y se diseña para un plazo de seis meses.

En abril de 2011 se realiza el segundo proceso consultivo para construir el tercer plan de trabajo, cumplido con éxito hasta diciembre de ese año. Actualmente, 2012, se está desarrollando el cuarto plan de trabajo, que también se construyó mediante una consulta en el mes de enero, y se caracteriza por un protagonismo casi total de las personas que pertenecen al grupo.

Es importante señalar que el Ministerio de Diversidad Sexual es reconocido por su participación activa en las acciones promovidas por el colectivo de organizaciones sociales LGBTI, y es parte de la Mesa de Diversidad Sexual de la Procuraduría para la Defensa de Derechos Humanos de El Salvador y del Consejo Consultivo de Diversidad Sexual de la Secretaría de Inclusión Social.

1. Inspiración cristiana

En el Reino de Dios para los pobres y excluidos, como lo describe Sobrino ¹, se entiende a estos pobres, oprimidos y excluidos como aquellos que lo son debido a una condición de marginalidad, de la que son protagonistas de manera pasiva, es decir, son pobres como resultado de una discriminación sistemática que les limita el acceso al goce pleno de sus derechos y oportunidades.

Para quienes es difícil dominar lo fundamental de la vida, quienes viven el desprecio, la marginación, quienes viven bajo la opresión, aquellos para quienes la vida no ofrece horizontes ni posibilidades (Sobrino, 2008).

Éstos, además, se sienten alejados de Dios porque así se les ha instruido desde una sociedad de tradiciones religiosas alejadas de las realidades y necesidades específicas de cada persona.

A éstos, Jesús les anuncia la esperanza, que Dios no es como se los han hecho pensar los opresores, que el fin de sus calamidades está cerca y el Reino de Dios no solo ya viene, sino que es para ellos y ellas.

¹ Sobrino, J. *Jesucristo liberador*, 2008.

En virtud de lo anterior, anunciar el Reino de Dios a toda persona en condición de exclusión y marginalidad, para el caso de las personas LGBTI, no es apenas una opción actual como resultado de la interpretación de las Escrituras en contraste con las realidades de estas personas, sino que constituye la esencia misma del cristianismo: llevar la Buena Noticia a aquellas personas para quienes muy poco en su vida representa una buena noticia. Éste es el compromiso de la Iglesia Anglicana de El Salvador, a través del Ministerio de Diversidad Sexual: anunciar la buena noticia de la llegada de un reino donde existe justicia y paz para todas y todos, donde las y los que tienen hambre y sed de que se cumplan sus derechos básicos puedan ser saciados.

2. Funcionamiento

Como Ministerio, nos hemos planteado los siguientes objetivos:

1. Responder a las necesidades espirituales de las personas que se acerquen al Ministerio de Diversidad Sexual.
2. Desarrollar procesos de formación para las personas que asisten a las reuniones del Ministerio, en temáticas relativas y relevantes de y para la comunidad LGBTI.
3. Promover la estructuración del tejido social al interior de la comunidad LGBTI de El Salvador.
4. Incidir en la sensibilización social necesaria para la deconstrucción del estigma y la discriminación hacia la comunidad LGTBI en el país.
5. Responder a las necesidades de otras poblaciones en condición de vulnerabilidad.
6. Cimentar un compromiso social en las personas que participan del Ministerio de Diversidad Sexual.

El Ministerio de Diversidad Sexual es, aunque no formalmente, parte de la estructura de la Iglesia Anglicana de El Salvador, la cual está presidida por el obispo Martín Barahona y la Convención Diocesana. Bajo ésta existe la figura de un coordinador a nivel diocesano, quien articula el quehacer del Ministerio; por último existen los moderadores locales, que funcionan como encargados directos en cada congregación y trabajan en conjunto con el coordinador y el rector de cada congregación.

Se ha determinado trabajar por comisiones con funciones específicas, cuya labor consiste en guiar a la totalidad del grupo en actividades de su competencia. Estas comisiones son:

Cultura de Paz: encargada de desarrollar temáticas relativas a la construcción y consolidación de un ambiente de convivencia y respeto de las diferencias, tanto al interior como al exterior del grupo. Además, impulsa actividades que relativas a la construcción de una cultura de paz en El Salvador.

Salud Integral: comisión que impulsa acciones encaminadas a promover el nivel más óptimo de salud física y mental de los y las miembros del Ministerio de Diversidad Sexual; temáticas de autocuidado, incluso campañas que incidan en el conocimiento de su propio nivel de salud y las acciones que deben tomar para mejorarla.

El Pozo de Jacob: comisión de servicio a la sociedad y de enseñanza de productos artesanales, con el objetivo de comercializarlas y financiar las acciones asistenciales, las cuales también son impulsadas por esta comisión.

Libres en Cristo: se encarga de vincular todas las actividades con el eje espiritual, además de promover el conocimiento del anglicanismo y cimentar una espiritualidad inclusiva.

Las actividades que se realizan cada sábado por la tarde son muy diversas. Entre ellas cabe mencionar:

- Talleres.
- Cine-foros.
- Dinámicas.
- Material de lectura.
- Labores de asistencia y/o empoderamiento.
- Campañas de recolección.
- Eucaristías y devocionales.
- Brindar apoyo espiritual a las personas que lo requieran.

El Ministerio de Diversidad Sexual ha logrado posicionar el tema de la inclusión de las personas LGBTI en el quehacer de las iglesias; a nivel de sector se conoce el trabajo y las reuniones suscitan mucho interés. Quienes han sido perseverantes y tienen ya más tiempo de pertenecer al grupo, manifiestan haber encontrado un espacio donde pueden ser ellos mismos, expresarse y servir a Dios.

En la actualidad la iniciativa del Ministerio se enfla hacia la expansión, tanto en la vida de la Iglesia como en congregaciones fuera de San Salvador. En este sentido, hay que señalar que se está trabajando arduamente en el departamento de Santa Ana, al occidente del país, en la congregación de San Rafael Arcángel.

Las metas principales a corto plazo son consolidarse formal y canónicamente dentro de la vida de la Iglesia Anglicana de El Salvador, y continuar con la proclamación de las Buenas Noticias del Reino de Dios que ya habitan en nosotros y nosotras y que deben llegar a todas aquellas personas que sufren persecución, estigma y discriminación por causa de su orientación sexual e identidad de género.

Actores evangélicos y lógicas políticas en los debates sobre derechos sexuales y reproductivos: el reconocimiento de las parejas homosexuales en Argentina (2003-2010) ¹

Daniel Jones

Introducción

A partir de la década de 1980 ², líderes y grupos evangélicos se han proyectado en la vida política de Argentina mediante su organización como movimiento social para defender sus intereses y derechos en tanto comunidad religiosa (Marostica, 1997; Wynarczyk, 2009) y su participación en partidos confesionales

¹ Una versión preliminar de este artículo fue redactado en coautoría con Marcos Carbonelli. Los fondos para la investigación provinieron de los proyectos PICT 2008-00183 y UBACYT 20020090300101.

² El estudio representativo más reciente respecto al porcentaje de evangélicos en Argentina, consigna que representan el 9% de la población (Mallimaci et al., 2008).

(Wynarczyk, 2010) y no confesionales (Carbonelli, 2011). Esta proyección evangélica también se ha reflejado en los debates acerca del reconocimiento legal de las parejas homosexuales/ del mismo sexo ³, la educación sexual escolar y la legalización del aborto, los asuntos que han suscitado más pronunciamientos públicos y movilización política de evangélicos en el país de 2003 a 2010. Este artículo identifica los actores evangélicos que intervienen en las discusiones sobre derechos sexuales y reproductivos (DDSSRR) y analiza cómo construyen un lugar de enunciación legítimo, centrándose en las controversias en torno al reconocimiento legal de las parejas homosexuales ⁴. Procuramos volver inteligibles la diversidad y el contraste de posiciones al respecto, respondiendo a qué tipo de discursos apelan y en qué lugar se sitúan los distintos actores del campo evangélico (en términos de alianzas y oposiciones).

Nuestra estrategia metodológica consistió en el análisis de fuentes secundarias de dicho período (declaraciones de instituciones evangélicas, diarios de alcance nacional y publicaciones evangélicas periódicas) ⁵.

1. ¿Quiénes son los evangélicos y cómo clasificar su heterogeneidad?

El término “evangélico” engloba a iglesias y creyentes herederos de la tradición cristiana instituida por la Reforma protestante del siglo XVI y sus posteriores avivamientos. Para los evangélicos de Argentina, una clasificación extendida es la de Wynarczyk (2009), que define al conjunto de iglesias evangélicas

³ Utilizaremos indistintamente “parejas homosexuales” y “parejas del mismo sexo”, dos expresiones empleadas por estos actores evangélicos.

⁴ El período indagado incluye las declaraciones de instituciones evangélicas sobre la promulgación de ley N° 1.004 de Unión Civil de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (en julio de 2003), y llega a sus pronunciamientos acerca del proyecto de ampliación del matrimonio civil a parejas del mismo sexo, aprobado en julio de 2010 como ley nacional N° 26.618. Este mapeo ilustra las posiciones evangélicas referentes a otros DDSSRR, en tanto sus intervenciones respondieron a las mismas escisiones en los otros temas discutidos: la educación sexual (Jones et al., 2010) y la legalización del aborto (Jones et al., 2012).

⁵ Los diarios nacionales fueron *Clarín*, *La Nación* y *Página 12*, y los medios gráficos evangélicos *El Estandarte Evangélico*, *El Expositor Bautista*, *El Puente*, *Página Valdense*, *Prensa Ecuménica*, *Pulso Cristiano* y *Revista Parroquial/Vida Abundante*.

como un campo de fuerzas en el sentido sociológico: sus elementos forman un sistema, pero mantienen disputas por el predominio dentro del mismo. En este campo identifica un polo histórico liberacionista y uno conservador bíblico.

El histórico liberacionista comprende a las iglesias establecidas en el país entre 1825 y 1850 para asistir espiritualmente a los inmigrantes europeos (iglesias Luterana, Menonita, Reformada, Valdense y Metodista, entre otras, conocidas extendidamente como “protestantes históricas”). Están asociadas a la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE) —fundada en 1957— y se han caracterizado por su apertura a la racionalidad científica de la modernidad, la defensa de los derechos humanos y el compromiso ecuménico (Wynarczyk, 2009: 59).

Las iglesias que conforman el polo conservador provienen del segundo movimiento evangélico que llegó a Argentina, entre 1880 y 1925, muchas desde los EE. UU. Este movimiento se centró en la expansión evangelística y misionera. En 1982 se agrupan en la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA), federación fundada por pastores que se retiran de la FAIE por la cercanía de ésta a la teología de la liberación. El origen de la ACIERA se enmarca en el final del régimen militar e, internacionalmente, en la Guerra Fría y el crecimiento de la “nueva derecha religiosa” en los EE. UU. (Bianchi, 2004: 244s). Quienes la organizaron pertenecían a iglesias evangélicas (como bautistas y hermanos libres), de posiciones morales conservadoras y políticamente anticomunistas. En este polo están además las iglesias pentecostales, numéricamente mayoritarias en el campo evangélico argentino, muchas tanto en la ACIERA como en la Federación Comunidad Evangélica Pentecostal (Fecep).

Esta heterogeneidad del campo evangélico no siempre supuso un enfrentamiento entre las organizaciones de uno y otro polo. De hecho, en la década de 1990 comenzó un trabajo entre las tres federaciones, reclamando la derogación de la ley de culto de la última dictadura ⁶, la elaboración de una norma más igualitaria y criticando los privilegios de la Iglesia Católica (Wynarczyk, 2009). Esta articulación política entre distintos

⁶ Sancionada en 1978, la ley nacional N° 21.745 establece que todas las entidades religiosas en Argentina, a excepción de la Iglesia Católica, deben tramitar su reconocimiento oficial como condición para sus actividades de culto, lo que produce una asimetría desfavorable para las iglesias no católicas.

sectores evangélicos se vio gravemente afectada desde 2003 por las discusiones sobre la ley de Unión Civil y los proyectos de educación sexual en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Jones et al., 2010), con pronunciamientos contrapuestos entre instituciones de un polo y otro. El reconocimiento legal de las parejas homosexuales ha reactualizado esta escisión, al ser rechazado desde el polo conservador bíblico y recibir apoyo desde el histórico liberacionista.

2. ¿Quiénes y cómo rechazaron el reconocimiento legal de las parejas homosexuales?

Los actores evangélicos más visibles que se opusieron a este reconocimiento y a los DDSSRR en general son dos diputados nacionales de partidos políticos no confesionales (Cynthia Hotton, criada en la tradición hermanos libres y actualmente en una iglesia neopentecostal, y Hugo Acuña, de tradición bautista)⁷ y dos federaciones evangélicas de alcance nacional (ACIERA, acompañada por Fecep).

Durante estas discusiones, los discursos evangélicos públicos se dieron en los registros religioso, jurídico y político. El discurso religioso, por ejemplo, apareció en la discusión legislativa en 2008 acerca de la extensión de beneficios de obras sociales a parejas homosexuales, que los diputados Hotton y Acuña rechazaron en pos de “defender el orden establecido por Dios para la familia” (*Pulso Cristiano*, 04.09.2008). En esta línea, las instituciones evangélicas conservadoras refirieron a pasajes bíblicos para presentar a la homosexualidad de modo negativo y al matrimonio como un pacto exclusivamente heterosexual (Iglesia Evangélica Luterana de la Argentina (IELA), 2010). La cita bíblica leída de manera literal funciona como fuente de autoridad, calificando de “falsas enseñanzas” las “exégesis de las Sagradas Escrituras cuya hermenéutica intenta establecer que la Biblia no condena la homosexualidad o que en algunos

⁷ Hotton fue electa diputada nacional por la alianza de centroderecha PRO-RE-CREAR en 2007. En 2009 fundó el espacio político “Valores para mi País” y armó un monobloque hasta el final de su mandato en 2011. Hugo Acuña asumió su banca por el partido provincial conservador Movimiento Popular Neuquino en 2005 y permaneció en el bloque partidario hasta culminar su mandato, en 2009.

casos aun la aprueba” (ACIERA, 2003). El discurso jurídico fue usado por la diputada Hotton para oponerse al matrimonio y a la adopción de parejas homosexuales, priorizando el interés superior de los niños frente a la pretensión “desmedida” de las parejas homosexuales de adoptarlos (*La Nación*, 20.04.2010). De igual modo ACIERA (2009) asumió la defensa de una noción tradicional de familia con argumentos jurídicos, al sostener que los tratados internacionales de derechos humanos incorporados a la Constitución nacional en su reforma de 1994 sólo reconocen como matrimonio al de un varón y una mujer.

En estos debates, los evangélicos conservadores expresaron una concepción normativa del vínculo entre religión y política según la cual otorgar el derecho al matrimonio a las parejas homosexuales agudizaría un alejamiento del orden social y jurídico respecto de la moral cristiana, presentada como única y clara, eterna e invariable, fundada en la inerrancia de la Biblia, que debe leerse literalmente⁸. Su razonamiento se acercó al del catolicismo conservador referente a un derecho natural (coincidente con los valores cristianos), que al derecho positivo nada más le corresponde reconocer. El reclamo de ampliar el derecho civil al matrimonio para las parejas homosexuales fue visto como un intento de instaurar “un nuevo orden social apartado de los fundamentos del cristianismo” y, frente a éste, se atribuyen la misión profética de “alertar sobre el pecado” y “tomar autoridad espiritual sobre autoridades” (ACIERA, 2010). Esto supone un tutelaje de parte de las instituciones religiosas para garantizar que el orden jurídico civil refleje ciertos valores cristianos, y que no reconozca conductas y sujetos que contravengan dichos valores.

Tras la aprobación de un dictamen de comisión favorable al proyecto, Cynthia Hotton convocó a una concentración pública frente al Congreso de la Nación en contra de la modificación

⁸ Esta moral plantearía una “familia original y naturalmente constituida” (ACIERA, 2009), la pareja heterosexual monógama, unida en matrimonio y con hijos, que justifica el rechazo a iniciativas legales que escapan a tal modelo. La creencia en la Biblia como un texto inspirado por completo y sin error, es un denominador común del polo conservador bíblico y una “diferencia central con la mirada que los históricos liberacionistas aplican a la hermenéutica de la Biblia, históricamente situada en paralelo a la empatía con la Modernidad y la razón ilustrada” (Wynarczyk, 2009: 47).

del Código Civil (*La Nación*, 20.04.2010) ⁹. Esta convocatoria implicó una estrategia de movilización que excede la propia comunidad religiosa, así como una apuesta política de consolidar a la diputada Hotton y los dirigentes de las federaciones ACIERA y Fecep como portavoces de un colectivo de ciudadanos que rechazan cambios en las instituciones sociales y jurídicas tradicionales.

En este debate, la coincidencia en la oposición al matrimonio para parejas homosexuales también habilitó una participación conjunta de varios actores religiosos, quienes exhibieron un frente por el matrimonio heterosexual y el derecho de los niños “a tener mamá y papá”: la senadora Liliana Negre de Alonso (del Opus Dei), dirigentes del Departamento de Laicos (Deplai) de la Conferencia Episcopal, la Acción Católica Argentina (ACA) y organizaciones judías y musulmanas (*La Nación*, 01.07.2010). Finalmente, las legisladoras Hotton y Negre de Alonso coordinaron una última prueba de fuerza: un petitorio con firmas recolectadas en todo el país solicitando la suspensión del debate legislativo y el llamado a una consulta popular. A la tarea se abocaron redes católicas y evangélicas, sumando adhesiones en audiencias públicas, templos y colegios confesionales (*La Nación*, 01.07.2010). Al no poder vehiculizarse mediante un partido político propio y no haber un espacio que se haga eco de sus posiciones, estos actores religiosos optaron por romper con los mecanismos de representación habituales y poner en contacto directo con la voluntad popular la decisión a favor o en contra del proyecto. Pese a que la ley de matrimonio igualitario fue aprobada, las articulaciones políticas entre actores religiosos conservadores durante este debate cristalizaron en una red que se reactualiza en la discusión en torno a la legalización del aborto (Jones et al., 2012).

⁹ En la ciudad de Buenos Aires hubo tres concentraciones contra el matrimonio entre personas del mismo sexo: la primera (20.04.2010), tras la aprobación de un dictamen favorable al proyecto de ley en Diputados; la segunda (31.05.2010) luego de la media sanción en la Cámara de Diputados; y la tercera (13.07.2010) el día previo a la discusión y sanción definitiva en la Cámara de Senadores.

3. ¿Quiénes y cómo apoyaron el reconocimiento legal de parejas homosexuales?

Las demandas de DDSSRR son apoyadas por iglesias y referentes del polo histórico liberacionista del campo evangélico. Se pronunciaron favorables al reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo la Iglesia Evangélica Luterana Unida (IELU), la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) y la Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA), lo mismo que referentes de otras iglesias “protestantes históricas”. En el proyecto de matrimonio igualitario se posicionaron a favor una vez que el movimiento de diversidad sexual —fuertemente acompañado por el Poder Ejecutivo— había logrado media sanción de la ley (en la Cámara de Diputados).

En las discusiones públicas, las instituciones liberacionistas apelaron a los discursos religioso, jurídico y político. En cuanto al religioso, estas iglesias criticaron el tipo de uso de las instituciones cristianas que condenan la homosexualidad: el abuso de pasajes breves (IEMA, 2010b) y el anacronismo de aplicar categorías actuales al contexto bíblico. En contraposición, plantearon principios doctrinales nodales del protestantismo o del cristianismo en general, como la salvación por la sola gracia, la sola fe y el solo Cristo (IERP-IELU, 2010), y el mandamiento del amor al prójimo (IEMA, 2010b), respectivamente, de los que deducen que los homosexuales no pueden ser excluidos de las comunidades cristianas, ni de la gracia de Dios, ni discriminados en el ejercicio de sus derechos. No incluyen citas textuales de la Biblia, sin embargo ofrecen confrontar (“Cfr.”) sus afirmaciones con referencias bíblicas (IERP-IELU, 2010).

Esto significa que ambos polos evangélicos apelan al discurso religioso en estos debates, si bien lo hacen de diverso modo. El énfasis de los evangélicos conservadores en la moral sexual desde una mirada bíblicamente legalista —por el “rigorismo ético” de los legados evangelical y pentecostal que conforman este polo (Wynarczyk, 2009: 317)— los impulsa a intervenir de forma pública cuando ven amenazada la “moral cristiana” por una iniciativa política. En contraste, la relectura del sector liberacionista de valores religiosos potencialmente emancipadores, como el amor al prójimo y la salvación por la sola gracia, justifica su apoyo a leyes percibidas como reparadoras de injusticias.

En cuanto al discurso jurídico, las instituciones evangélicas liberacionistas diferenciaron el matrimonio civil del religioso (IEMA, 2010b) y recurrieron a los tratados internacionales de derechos humanos incorporados a la Constitución para subrayar el derecho a la no discriminación y apoyar el reconocimiento de las parejas homosexuales (IERP, 2003).

El discurso político también se hizo presente en sus intervenciones públicas en apoyo a este reconocimiento, destacando la igualdad de derechos (IERP-IELU, 2010) y el pluralismo de valores (IELU, 2003), en contraste con las campañas discriminatorias y las posturas religiosas “absolutas” que pretenden imponerse a toda la sociedad, como observa la IEMA (2010a). Así opera un contrapunto en el campo religioso, pues las instituciones evangélicas liberacionistas criticarían a las conservadoras y a la católica por intentar tutelar al Estado.

Para que iglesias y líderes evangélicos liberacionistas se declararan públicamente en favor del proyecto de ley de matrimonio para parejas del mismo sexo, la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans se reunió con ellos (*Prensa EcuMénica*, 04.06.2010). Luego del encuentro se dio a conocer una declaración (IERP-IELU, 31.05.2010), se hizo una conferencia de prensa interreligiosa en un templo de la IEMA (*Pulso Cristiano*, 17.06.2010), se difundió una cuña televisiva ¹⁰ y referentes de la IELU y la IEMA intentaron pronunciarse en la Comisión de Legislación General del Senado (*Página 12*, 01.07.2010). Estas acciones de las iglesias liberacionistas apoyando el proyecto demarcaron tres coordenadas desde donde se sitúan para enunciar en los debates sobre DDSSRR.

Primero, inauguraron una novedosa alianza con el movimiento por la diversidad sexual, orientada a romper con la idea de que existiría un bloque religioso unificado y monolítico contra el reconocimiento de las parejas homosexuales.

Segundo, junto a estos evangélicos, sectores católicos de la teología de la liberación ¹¹ y rabinos participan de éstas y otras

¹⁰ “La fe dice sí a la igualdad”, está disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=hK2ns7TmJmc>

¹¹ Dos grupos de sacerdotes, de la provincia de Córdoba (Grupo de Sacerdotes Enrique Angelelli, 2010) y de la diócesis de Quilmes (Presbítero Blanco et al., 2010), así como laicos de la Asociación Civil Nueva Tierra (<http://www.nuevatierra.org.ar/>).

actividades a favor del proyecto. En este sentido, tal discusión reactualiza el vínculo de las iglesias evangélicas liberacionistas con los actores católicos y judíos históricamente más predispuestos al diálogo ecuménico e interreligioso, con quienes han compartido la defensa de los derechos humanos a partir de la dictadura militar 1976-1983.

Finalmente, estas acciones constituyen un intento de diferenciarse respecto de los actores religiosos de mayor visibilidad en los debates acerca de DDSSRR en Argentina: la jerarquía católica y la dirigencia de la federación evangélica conservadora ACIERA.

4. ¿Quién representa a los evangélicos?

El análisis de los divergentes posicionamientos evangélicos alrededor del reconocimiento legal de parejas homosexuales, refleja la creciente importancia de la construcción de apuestas representativas dentro del espacio religioso. Aunque los actores conservadores apelaron al recurso de las “mayorías” para legitimar su posición en el espacio público, esta acción activó la disputa por la representación del “nosotros evangélico”, cuestionándose su carácter pretendidamente monolítico desde el sector evangélico liberacionista. En este sentido, las posiciones evangélicas contrapuestas en este debate, al tiempo que acentuaron la fragmentación y distancia política dentro del propio campo evangélico, renovaron las alianzas con otros grupos religiosos (católicos y judíos) y marcaron una apertura hacia movimientos sociales que promueven los DDSSRR, potencialidades políticas a considerar en los debates en curso en América Latina y el Caribe.

Fuentes

- ACIERA (2003). “Homosexualidad: reafirmando valores evangélicos”. Disponible en: <http://www.aciera.org/declaraciones.html>. Acceso en: 02.06.2009.
- ACIERA (2009). “Postura de ACIERA respecto al matrimonio y la homosexualidad”. Disponible en: http://www.aciera.org/declaracion_sobre_matrimonio_homosexual.pdf. Acceso en: 19.09.2011.

- ACIERA (2010). "Firmes y adelante". Disponible en: http://aciera.org/site_news/index.php?option=com_content&task=view&id=133&Itemid=3. Acceso en: 02.08.10.
- IELA (2010). "Posición de la Iglesia Evangélica Luterana Argentina sobre el matrimonio homosexual". Disponible en: <http://www.sanlucas.org/modules.php?name=News&file=article&sid=201>. Acceso en: 15.06.2010.
- IELU (2003). "Diálogo abierto: Ley N° 1004 de Unión Civil del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires". Comunicado de Prensa de la IELU. Disponible en: <http://www.ielu.org/>. Acceso en: 12.06.2009.
- HEMA (2010a). "Declaración sobre la Ley de Matrimonio Igualitario". Disponible en: http://www.iglesiametodista.org.ar/v2/detalle.php?id_notas=28. Acceso en: 20.09.2011.
- HEMA (2010b). "Respeto y dignidad". Ponencia del pastor Carlos Valle en representación de la HEMA ante el Senado de la Nación con motivo del proyecto de ley de modificaciones al matrimonio (no pudo ser leída por no acceder la presidenta de la Comisión respectiva). Disponible en: <http://www.ecupres.com.ar/>. Acceso en: 02.07.2010.
- IERP (2003). "Por un país donde 'quepan todos y todas'". A raíz de la promulgación de la Ley de Unión Civil (Ley N° 1004) por el Gobierno de la CABA". Disponible en: http://www.iglesiaevangelica.org/men_hemosdicho.htm#civil. Acceso en: 12.06.2009.
- IERP-IELU (2010). "Matrimonios del mismo sexo". Declaración de las Iglesias: Evangélica del Río de la Plata (IERP) y Evangélica Luterana Unida (IELU). Disponible en: http://www.iglesiaevangelica.org/men_hemosdicho.htm. Acceso en: 31.05.2010.
- La Nación (20.04.2010). "El derecho de los niños a tener madre y padre". Por Cynthia Hotton. Disponible en: http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1256259. Acceso en: 28.09.2011.
- La Nación (01.07.2010). "Matrimonio gay: campaña en colegios". Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/1280435-matrimonio-gay-campana-en-colegios>. Acceso en: 28.09.2011.
- Ley nacional N° 21.745 de Culto. Aprobada el 10.02.1978.
- Ley nacional N° 26.618 de Matrimonio Igualitario. Aprobada el 15.07.2010.
- Ley N° 1004 de Unión Civil de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). Aprobada el 12.12.2002.
- Página 12 (01.07.2010). "Acto de censura y discriminación". Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-148625-2010-07-01.html>. Acceso en: 20.09.2011.
- Prensa EcuMénica (04.06.2010). "Encuentro de la Federación Argentina LGBT con líderes protestantes". Disponible en: http://www.ecupres.com.ar/noticias.asp?Articulos_Id=8901. Acceso en: 02.07.2010.

- Prensa EcuMénica (21.06.2010). "La fe a favor del matrimonio de parejas del mismo sexo". Disponible en: http://www.ecupres.com.ar/noticias.asp?Articulos_Id=8936. Acceso en: 20.09.2011.
- Prensa EcuMénica (21.07.2010). "Respuesta de la Iglesia Reformada a Aciera". Disponible en: http://www.ecupres.com.ar/noticias.asp?Articulos_Id=8983. Acceso en: 02.08.2010
- Pulso Cristiano (16.03.2006). "Dirigentes de ACIERA se reunieron con el ministro del Interior". Disponible en: <http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso59.html>. Acceso en: 20.09.2011.
- Pulso Cristiano (04.09.2008). "Dos diputados evangélicos se oponen a beneficios sociales para parejas del mismo sexo". Disponible en: <http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso118.html>. Acceso en: 13.04.2010.
- Pulso Cristiano (18.06.2009). "ACIERA advierte sobre avance de la 'legislación pro homosexualidad'". Disponible en: <http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso137.html>. Acceso en: 13.04.2010.
- Pulso Cristiano (05.11.2009). "Rechazo de ACIERA contra proyectos de ley de 'matrimonio homosexual'". Disponible en: <http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso146.html>. Acceso en: 06.04.2010.
- Pulso Cristiano (19.11.2009). "Una puñalada por la espalda". Disponible en: <http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso147.html>. Acceso en: 20.09.2011.
- Pulso Cristiano (17.06.2010). "Apoyo de pastores, sacerdotes católicos y rabinos al matrimonio homosexual". Disponible en: <http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso162.html>. Acceso en: 28.06.2010.

Bibliografía

- Bianchi, S. (2004). *Historia de las religiones en la Argentina: las minorías religiosas*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Carbonelli, M. (2011). *Evangélicos y partidos políticos en Argentina. Anclaje territorial y redención de la política*. Saarbrücken, Editorial Académica Española.
- Jones, D.; Azparren, A.; Polischuk, L. (2010). "Evangélicos, sexualidad y política: las instituciones evangélicas en los debates públicos sobre Unión Civil y Educación Sexual en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2003-2004)", en: J. M. Vaggione (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. Córdoba, Ferreyra Editor, pp. 193-248.
- Jones, D.; Cunial, S.; Azparren, A. (2012). "Aborto, derechos y religión: posiciones y argumentos evangélicos en el debate sobre la

- despenalización del aborto en Argentina (1994-2011)", en: Kornblit, A. L.; Camarotti, A. C.; Wald, G. (comps.), *La salud y la enfermedad: aspectos sociales*. Buenos Aires, Teseo, pp. 140-163.
- Mallimaci, F.; Esquivel, J.; Irrazábal, G. (2008). *Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas*. Informe de investigación. Buenos Aires, CEIL-PIETTE/CONICET.
- Marostica, M. (1997). *Pentecostal and politics: the creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993*. Berkeley. Ph. D. dissertation. University of California.
- Wynarczyk, H. (2009). *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires, UNSAM EDITA.
- Wynarczyk, H. (2010). *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires, Instituto Di Tella y Siglo XXI.

El Camino: experiencias de una comunidad ecuménica inclusiva en Lima

Juan Fonseca

El Perú es uno de los países más homofóbicos de Latinoamérica y el Caribe. En verdad, a lo largo de su historia, el Estado peruano ha sido casi siempre uno de los últimos en propiciar cambios relacionados con la apertura hacia las libertades individuales y el respeto a la diversidad de todo tipo¹. Esto se explica, fundamentalmente, por la poderosa influencia confesional católica, y en tiempos recientes también de la evangélica, en el Estado y los discursos dominantes en el entorno social del país. El resultado de esta situación no se expresa solo en la evidente indiferencia del Estado y el 'establishment' en general hacia la situación de minorías como la comunidad LGBT (lesbianas, gays, bisexuales y personas transgénero), sino en cierta complicidad con los sectores intolerantes que, con creciente visibilización, despliegan sus fuerzas para evitar

¹ La legislación en torno a aspectos como la secularización de los cementerios, el matrimonio civil, la tolerancia de cultos, el registro civil y el divorcio se aprobó generalmente después de la mayoría de Estados latinoamericanos y caribeños (Fonseca, 2003; Huaco, 2008).

el reconocimiento de los derechos de quienes somos parte de esa comunidad. Lamentablemente, esa situación se expresa de manera violenta por medio de agresiones diversas, incluyendo en muchos casos la muerte ².

En ese contexto, desde hace más de tres años la Comunidad Ecuamélica Inclusiva El Camino (en adelante CCEI El Camino) ejerce su misión de difundir un mensaje de reconciliación entre la fe cristiana y las minorías sexuales. En este artículo trataré de presentar aspectos de la vivencia de nuestra Comunidad no como un ensayo analítico, sino como una crónica de vivencias y sueños, pues mi experiencia de vida está muy unida a la de ella.

Nuestro sueño comenzó, en realidad, hace más de tres años. Fue en mayo del año 2008 cuando, por primera vez, en una conversación con Luis Fernando Aragón, un médico amigo y miembro de la Alianza Cristiana y Misionera, nos planteamos la idea de iniciar un espacio de fe en el que las minorías sexuales no estuviesen excluidas. Creo que esos diálogos surgieron a partir de la voluntad de la Providencia, ya que desde entonces se sembró en nuestros corazones el deseo de servir a Dios y a esa porción peruana de humanidad a través del ministerio de CCEI El Camino. Eso que los teólogos denominan vocación o llamado, quedó sellado en nuestros espíritus, afirmando constantemente que nuestro campo de misión eran las comunidades LGBT, justo aquellas a las cuales las iglesias establecidas han dado históricamente la espalda.

Sería muy largo contar toda la historia de CCEI El Camino, cuya versión completa espero escribir pronto. Por ahora, solo quisiera señalar aquellos grandes hitos que contribuyeron a construir nuestra identidad como Comunidad y que se resaltan en la composición de su nombre.

1. La Comunidad

El 17 de agosto de 2009, en un retiro de un día en Chaclacayo, los miembros fundacionales de la Comunidad decidimos que lo que hasta ese entonces eran encuentros mensuales de oración y estudio

²Según el Movimiento Homosexual de Lima, entre el 2006 y el 2010, fueron asesinadas 249 personas por causa de su orientación sexual o identidad de género (Vargas Llosa, 2012). También ver Promsex, 2011.

bíblico, se convirtieran en un organismo permanente ³. Y recalco la naturaleza comunitaria de nuestra Iglesia, porque nacimos así, en equidad de condiciones y diversidad de atribuciones, en medio de la riqueza de la igualdad, y con espíritu de servicio laical que asume lo sacerdotal como una función relevante pero no como una jerarquía hegemónica.

Y nos hemos mantenido así, aun cuando empezamos a contar con figuras sacerdotales claras en la Comunidad, básicamente de la Iglesia Luterana, la única en el Perú cuyo cuerpo pastoral nos abrió sus puertas y corazones de manera concreta. De esta modo, en momentos distintos, pastores muy queridos como Andrés Palencia y Pablo Espinoza han participado de forma decisiva en la construcción de nuestra comprensión del sentido sacramental que implica ser parte de la Iglesia de Cristo. Sus aportes como ministros ordenados en nuestra Comunidad se ha tornado invalorable, sin que ello signifique perder esa naturaleza comunitaria e igualitaria de nuestra Iglesia.

El siguiente hito ocurrió en octubre del año 2012, con la ordenación en el rito veterocatólico de Guillermo, uno de los miembros fundadores y más comprometidos de la Comunidad. Con ello, podemos decir que nuestra Iglesia ya puede asumirse como una Comunidad plena en la que laicos y clérigos trabajan juntos, sin superposiciones jerárquicas o hegemonías clericales, sino con el sentido de compañerismo ministerial en el que cada uno cumple una función de acuerdo con la vocación que recibió del Señor.

2. Lo cristiano

Cuando empezamos no teníamos mucha claridad sobre la manera cómo abordaríamos ese proceso de reconciliación entre identidad de género y orientación sexual, por un lado, y dogmas teológicos e imaginarios culturales, por el otro. Ciertamente no

³ Los miembros fundadores en ese retiro fueron Luis Fernando Aragón, Guillermo Horna, Willy Baca, Jorge Apolaya, Leónidas Tantaleán, Boris Risco, Martín Pasquel, Juan Miguel Calderón y yo mismo. En la actualidad, además de quien esto escribe, siguen en el liderazgo Guillermo, Willy, Jorge y Leónidas. Además de ellos, el Equipo Coordinador actual (2012) está formado por Miguel Ángel González, Pilar Vidal, Patricia Salas, José Antonio Arias, Guiliiana Morán, Marlene Bazalar, Juan Díaz-Carreras, Alonso Vascones, Joel Francisco, Luis Grados y Peter Paz.

ha sido un proceso sencillo. Tal vez en esto no haya hito factual claro, aunque sí la afirmación de un proceso.

Y en ese proceso fue fundamental comenzar a releer nuestra fuente de revelación común, la Biblia, con ojos distintos. Afirmamos el gran valor cultural y religioso de la Biblia, pero a la vez renunciamos y denunciamos las lecturas heteronormativas, sexistas, etnocéntricas y sectarias que se han establecido como “lo establecido” en el mundo cristiano. Somos cristianos y cristianas porque nuestra fe está basada en Cristo, nuestra espiritualidad nace de la experiencia sacrificial de Cristo y nuestra praxis se somete al ejemplo inspirador de su vida en la tierra. Sin embargo asimismo creemos que las representaciones del Cristo, humano y divino, y del Dios, uno y trino, también han sido construidas a partir de cánones culturales que sustentan situaciones de exclusión, marginación e injusticia.

Por ello, nuestro cristianismo es deconstructivo con todo lo aprendido, a la vez que constructivo con todo lo justo; nuestra fe sospecha de las ideologías que sustentan interpretaciones fundamentalistas y prejuiciosas de la Biblia, incluida la que nosotros y nosotras mismos hacemos; pero al mismo tiempo afirma que en su sentido liberador y justo radica precisamente aquello esencial que nos une con la experiencia histórica de la Iglesia y el sentido místico de unión con Dios. Creemos que Dios no es nada más Padre, sino también Madre. Creemos que Dios se encarnó en Cristo, como un ser total e integral, incluyendo su sexualidad. Creemos que el Espíritu Santo no es apenas un ser etéreo que propicia éxtasis, sino que expresa aquella dimensión ontológicamente amorosa y culturalmente “femenina” de Dios. Creemos que Dios es trino y uno, comunidad e individuo, esencia y performance, así como somos nosotros y nosotras. Nuestro cristianismo es y será una oportunidad para construir sueños de justicia con la inspiración superior de lo divino.

3. Lo ecuménico

Nuestro ecumenismo ha sido una tarea harto complicada. Nada más laborioso que construir lo ecuménico en un mundo religioso que no quiere olvidar sus apellidos confesionales para centrarse en el Verbo esencial que nos une: Cristo. Al inicio nos llamamos Amigos evangélicos gays. Creo que con ese nombre no habiéramos llegado ni al primer aniversario. Un hito fundamental

en nuestra construcción ecuménica fue la llegada de Guillermo, en marzo del 2009, quien desde la tradición religiosa católica nos ayudó a los evangélicos originarios a comprender la riqueza simbólica de la tradición católica en su sentido más amplio de la Palabra.

Desde entonces, han pasado personas de diferentes tradiciones: anglicanos, luteranos, católicos, evangélicos, pentecostales, carismáticos, mormones, budistas, entre otros, y hasta algunos agnósticos que encontraron en la Comunidad un espacio para construir sus sentidos de vida. Tratamos de expresar nuestra ecumenicidad de maneras diversas: nuestra teología, nuestra liturgia, nuestro lenguaje. Con todo, sabemos que todavía tenemos mucho que recorrer en este camino.

4. Lo inclusivo

Durante casi dos años no fuimos realmente inclusivos, por cuanto éramos todos hombres gays, muchos de los cuales mantenían fuertes prejuicios hacia las otras colectividades de género u orientación. No obstante, desde el año pasado las cosas empezaron a cambiar. La llegada de Guiliana, Marlene, Pilar, Patricia, Cecilia y Lita permitió que la Comunidad se abra a las mujeres y empecemos a construir un espacio en verdad más diverso. Este año han llegado, y se han quedado, chicas de la comunidad trans y las primeras visitas de la comunidad heterosexual.

Creemos que de esa forma podremos ciertamente hacer una Iglesia del siglo XXI, en la que todos y todas, sin importar categorías sexuales, se unan como una familia que aprende a convivir desde la diversidad.

5. El Camino

Para concluir quisiera plantear nuestro último nombre, “El camino”, como una categoría que nos permite vislumbrar lo que tenemos por delante y seguir construyendo caminos. Nuestro caminar identitario ya está bastante consolidado, nuestro liderazgo empieza a cuajar, y los aspectos esenciales de nuestra vida eclesial están cada vez más claros. En noviembre de 2012 realizamos un retiro de planificación en el que determinamos las grandes líneas de lo que será nuestra vida futura como iglesia:

- En el aspecto institucional, nuestro reto será alcanzar la plena madurez como organización por medio de un local propio y permanente, el crecimiento numérico y la expansión de nuestra Iglesia. Soñamos con que en el 2015 ya no seamos los alrededores de cuarenta miembros que somos ahora, sino al menos trescientos. Soñamos que en los años siguientes se abran nuevas congregaciones de CCEI El Camino en otras partes de Lima o del Perú, que acojan no solo a la población LGBT, sino a todas las personas sin ninguna distinción, con el fin de permitirles construir sus sentidos de vida y desarrollar sus talentos y ministerios de manera plena. No queremos ser una secta gay, sino una comunidad realmente inclusiva en todos los sentidos.
- Nuestro crecimiento será además diaconal, en el servicio de acción y promoción social. Estamos pensando en aquellos grupos más marginados de nuestra sociedad: la comunidad trans, las trabajadoras y trabajadores sexuales, los ancianos de la comunidad LGBT, las personas seropositivas, etc. Construiremos caminos para que nuestro servicio espiritual y social se abra a estas comunidades, ciertamente ya atendidas por las diversas organizaciones de la sociedad civil y la comunidad LGBT. Aun así, nuestro granito de arena, desde la espiritualidad inclusiva, puede también hacer algo por ellos y ellas.
- Finalmente, aspiramos asimismo a un crecimiento en incidencia pública. Pensamos que la Iglesia no puede permanecer apartada de la sociedad, y por eso nos planteamos ser el referente de un cristianismo inclusivo y progresista en nuestro país, para beneficio tanto de los sectores marginados que son nuestro campo de misión, como de toda la Iglesia cristiana, que necesita ser reevangelizada, y de la sociedad peruana, que requiere el mensaje de reconciliación que estamos difundiendo. Creemos estar haciendo historia y podremos hacerlo con la fuerza de ese Dios padre-madre que nos insufla de su aliento vivificador e inspirador en cada momento.

Termino parafraseando al poeta peruano Marco Martos: Es esta nuestra Iglesia, no porque sea mejor que las demás, o porque justifique nuestras acciones o porque allí están nuestros amigos, sino porque si tuviéramos que hacerlo de nuevo, la elegiríamos de nuevo para construir en ella todos nuestros sueños. Y como

dice el apóstol Pablo en la Carta a los Filipenses: Aquél que la buena obra empezó será fiel en completarla.

Bibliografía

- Fonseca, Juan (2003). "Los protestantes, el Estado y la legislación modernizadora en el Perú (1889-1930)", en: *Boletín del Instituto Riva-Agüero* No. 30, pp. 215-232.
- Huaco, Marco (2008). "Libertad religiosa y relaciones Estado-minorías religiosas", en: Armas, Fernando, et al. (comps.). *Políticas divinas. Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima, Instituto Riva Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 411-429.
- Promsex (2011). *Informe anual sobre derechos humanos de personas trans, lesbianas, gays y bisexuales en el Perú 2011*. Lima, Promsex.
- Vargas Llosa, Mario (2012). "La caza del gay", en: *El País* (España) (8 de abril) (http://elpais.com/elpais/2012/04/04/opinion/1333540547_113226.html).

Diversidad sexual y derechos humanos: un desafío para las iglesias

*Martin Barahona **

Simposio Teología Queer

Mesa Diversidad Sexual y Derechos Humanos: un desafío para las Iglesias.

Distinguidas personalidades aquí reunidas:

En primer lugar deseo agradecer profundamente al Departamento Ecuménico de Investigaciones, y en particular a su directora Silvia Regina de Lima Silva, por haberme invitado a participar en esta mesa: Diversidad Sexual y Derechos Humanos: un desafío para las Iglesias, en el contexto de la celebración del Simposio de Teología Queer.

Reciban un especial saludo de la Iglesia Episcopal Anglicana de El Salvador y de mi persona. Mi nombre es Martin Barahona, soy el obispo diocesano de esta Iglesia desde hace veinte años, soy heterosexual, casado, tenemos dos hijas.

Si echamos un vistazo rápido a los treinta artículos de la Declaración de los Derechos Humanos, aprobados por la Orga-

nización de las Naciones Unidas (ONU) en 1948, diría que casi todos los artículos de alguna manera ofrecen referencia a los derechos de la sexualidad, porque desde la perspectiva de nuestra espiritualidad entendemos que la sexualidad es un don de Dios, que la tenemos todos(as) por el mero hecho de que la creación es parte integral de nuestro ser humano, y este don de Dios nos da la capacidad de establecer comunicación con los otros seres humanos en circunstancias comunes, normales y corrientes, desde el punto de vista antropológico y sociológico, de tal forma que no puede existir ningún ser humano que no tenga sexualidad y hay que tener una mente abierta para poder comprender que las comunicaciones que establece un ser humano con otro, son múltiples y variadas. En cierto modo esto a veces produce conflictos en el seno de las iglesias, porque queremos instaurar normas y condiciones para la comunicación entre seres humanos, y esto en sí sería una violación a los Derechos Humanos.

Entrando ahora más particularmente en la experiencia de la Comunión Anglicana, quiero decirles que además de ser el obispo de la Iglesia Episcopal Anglicana de El Salvador, por más de veinte años como les dije al principio, he sido también miembro de la Cámara de Obispos de la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos desde 1992 hasta 1997, y asimismo he sido Primado de la Provincia Anglicana de la Región Central de América, la cual incluye Guatemala, Nicaragua, Costa Rica, Panamá y El Salvador, por ocho años (2002 a 2010). Durante este tiempo, hemos enfrentado el desafío de incorporar a nuestra vida plena a todas las personas sin excluir a nadie, refiriéndonos a la diversidad sexual. Esto no ha sido fácil y hemos tenido muchos disgustos, hemos perdido amigos y amigas y dolorosamente hemos tenido que aceptar divisiones dentro de la misma institucionalidad. Un primer debate se dio en las décadas de los sesenta y los setenta, cuando propusimos que las mujeres son dignas, tal como los hombres, para optar por el ministerio ordenado pudiendo ser ordenadas al diaconado, al presbiterado y al episcopado, un tema que más bien sería la igualdad de géneros y que gracias a Dios ya ha sido superado —al menos en un buen porcentaje— en las diferentes iglesias, aunque en algunas todavía hay resistencia, mas no es éste el tema que nos ocupa.

En la Iglesia Episcopal tuvimos momentos muy difíciles cuando si mal no recuerdo, en mayo del año 2003, la diócesis episcopal de New Hampshire en los Estados Unidos eligió a un obispo quien declaró públicamente que era homosexual y vivía

con su pareja. De acuerdo con los procedimientos de la Iglesia, cuando una diócesis ha elegido a un obispo para ser ordenado y consagrado, debe recibir con anticipación el consentimiento de la Cámara de Obispos y de la Cámara de Diputados de esta Iglesia; si estas Cámaras no dan el consentimiento, no se procede a la ordenación y consagración. Estamos ante una situación estrictamente de derechos humanos: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados como están de razón y conciencia deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”¹. Es obvio que la Iglesia Episcopal enfrenta un tremendo desafío.

A raíz de esta situación se abrió un amplio debate y hubo mucho sufrimiento, porque las dos cámaras de la Iglesia Episcopal dieron el consentimiento y así fue que el 2 de noviembre de 2003, fue ordenado y consagrado en la Iglesia Episcopal el primer obispo públicamente “gay” (o sea homosexual), aunque el debate continuó y no ha terminado. Este hecho conmovió a todo el sistema de la gran Comunión Anglicana Mundial, de tal manera que a raíz de este consentimiento —por ambas cámaras de la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos, reunidas en la Convención General en Miniápolis (Minesota) en agosto de 2003—, en octubre de ese mismo año, echando mano de uno de los cuatro referentes de unidad de la Comunidad Anglicana, el arzobispo de Canterbury, Rowan Williams, convocó a una reunión de emergencia a toda la Comunión Anglicana representada en sus 38 primados del mundo. Se rumoraba en aquel entonces que los primados del continente africano estaban presionando para expulsar a la Comunión Anglicana a la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos. Fueron tres días de intensos debates en el Palacio de Lambeth, en Londres, concluyéndose, por una parte, que no existía ninguna ley que permitiera excluir a la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos de la Comunión Anglicana; por otra parte, que esa Iglesia había procedido de forma legal y correcta en la elección y que habiendo recibido los consentimientos de ambas cámaras de la Iglesia, había que proceder a la ordenación y consagración del obispo Gene Robinson de la diócesis de New Hampshire de los Estados Unidos. Así se hizo el 2 de noviembre del año 2003, y su servidor estuvo presente en este acontecimiento histórico.

¹ Declaración de Derechos Humanos de la ONU, artículo 1.

Como consecuencia de lo sucedido en la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos, el debate fue ampliado a nivel de todos los sectores de la vida de las iglesias, y en vista de que la reunión de emergencia celebrada en octubre en el Palacio de Lambeth aparentemente no logró el resultado esperado, el Arzobispo de Canterbury nombró una comisión presidida por el arzobispo Robert Eames de Irlanda del Norte —a la que se llamó Comisión de Lambeth—, con la tarea de preparar un documento borrador para orientar y continuar debatiendo, el cual tenían doce meses para entregar. En octubre de 2004, la Comisión de Lambeth entregó el documento al que se llamó: el Informe de Windsor ².

Este documento trajo mucho descontento, porque no fue presentado como un borrador, sino como un documento que parecía tener más autoridad que la Biblia o el Derecho Canónico. Esto, desde luego, nos estaba enfrentando a grandes desafíos entre dos corrientes que tradicionalmente se han llamado liberales y conservadores, y que se hacen sentir en todos los niveles sociales de la población, entre jerarquías eclesiales, intelectuales, estudiantes, obreros, campesinos. Es una dinámica en la cual hay que ir quemando etapas y estar conscientes de los diversos procesos que influyen en el pensamiento y en la vida de las personas.

El Informe de Windsor le hace la siguiente pregunta a la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos:

En particular solicitamos un aporte de la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos para que, basada en las fuentes de autoridad que como anglicanos hemos recibido en las Escrituras, a través de la tradición apostólica y de la reflexión, explique cómo una persona que convive con otra persona del mismo sexo puede ser elegible para dirigir el rebaño de Cristo ³.

La Iglesia Episcopal ha estado buscando responder a esta pregunta por lo menos durante cincuenta años y, al mismo tiempo, ha estado considerando una cuestión aún más fundamental: ¿cómo puede manifestarse en la intimidad humana la santidad y fidelidad a la cual Dios nos llama a todos y a todas?

² *The Windsor Report*, 18.10.2004.

³ *The Windsor Report*, sección D, n. 135, p. 69.

Aunque no hemos llegado a tener unanimidad, sí hemos llegado a un punto en nuestras discusiones en el cual el clero y el pueblo de una diócesis, después de mucha oración y discernimiento, decidieron llamar para ser su obispo a un hombre que vive en una relación con otra persona del mismo sexo.

Del mismo modo, la mayoría de los representantes de toda la iglesia (los obispos, el clero y los laicos) se sintieron guiados por el Espíritu Santo, y también por la oración y el discernimiento, al dar su consentimiento a la elección y consagración.

Ante el tremendo desafío de entender e incorporar en la vida plena de nuestra Iglesia el contexto de la diversidad sexual, en nuestra Comunión en términos globales teníamos los dos grandes sectores, los que están a favor y los que ya sea de una manera directa y confrontativa, o de una manera indirecta y pasiva, no están a favor. Lo cierto es que con el propósito de evitar divisiones profundas dentro de la Comunión, la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos pidió a un grupo de teólogos dar a nombre de ella, de una forma más amplia y sistematizada, una respuesta a la pregunta del Informe de Windsor. Se integró un equipo de intelectuales y estudiosos de distintas tendencias, quienes presentaron un valioso trabajo; un libro de 142 páginas con el título *Hemos puesto nuestra esperanza en Cristo*, que no voy a exponer en esta ocasión por falta de espacio y tiempo ⁴. La obra abrió un amplio debate, el cual se invitó a que el debate fuera a todos los niveles, tanto al de las altas jerarquías, de los estudiosos e intelectuales, como a nivel de los sectores populares. En ambas direcciones surgieron argumentos de tipo cultural, sociológico y de tradiciones, pero sobre todo, estando en un ámbito eclesial, se debatió mucho en el plano bíblico teológico.

Campos de desafío ante el tema de la diversidad sexual: derechos humanos, Biblia, teología, culturas, tradiciones, costumbres

Para nosotros, el tema principal es derechos humanos. Como hemos podido observar en toda la relación histórica, orgánica e

⁴ Publicado por la Oficina de Comunicaciones de la Iglesia Episcopal (www.episcopalnewsservice).

institucional de la Comunión Anglicana, la lucha es por defender el derecho que tenemos todas las personas, sin excluir a nadie, de participar de una manera plena en la Comunión, y cuando digo de una manera plena, es poder optar a diferentes ministerios ante la comunidad independientemente de cual sea la opción sexual que se tenga. Como hemos visto, el debate no ha concluido porque cuando tocamos los derechos humanos, surgen reacciones de distintos intereses. Tal como ha sido diseñada la sociedad en la que vivimos, en donde sobreponemos lo que llamamos “valores morales” frente a los valores éticos, el escándalo aparece cuando algunas iglesias damos más importancia a lo ético que a lo profesional, lo que nos lanza a un campo mucho más conflictivo.

Con respecto a qué son los aspectos culturales y las costumbres, sabemos que todo esto ha estado manejado por intereses muy particulares de pequeños grupos de poder, y no quisiéramos entrar en esta área porque necesitaríamos más investigación y al momento no la tenemos, por lo menos este servidor.

El área bíblico teológica

Cuando hemos buscado alguna inspiración en el texto bíblico, hemos encontrado varias referencias, pero en esta ocasión quiero citar la siguiente:

Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que según su gran misericordia, nos hizo renacer para una esperanza viva, por la resurrección de Jesucristo de los muertos... (1 Pedro 1:3).

Decimos que la Iglesia solamente existe por la gracia de la resurrección de Cristo y que por medio de esta “esperanza viva”, juntos fuimos llamados para ser miembros del cuerpo de Cristo.

Tenemos algunas preguntas para considerar:

¿Los autores bíblicos comprendieron lo que se significa como “homosexual” dentro de su cultura; sobre todo, pudieron comprender lo que significa la relación única y fiel entre dos personas del mismo sexo, tal como lo vemos hoy? Recuérdese que la palabra homosexual se introdujo en el idioma en el siglo XIX, por lo tanto, pedir a los autores bíblicos comprender lo que significa una relación homosexual es como pedirles que comprendan el Internet. Sin embargo, se utilizan algunos textos, unos en contra y otros a favor. Por ejemplo, Génesis 2:24, la

creación del hombre y de la mujer; Génesis 19:1-25, Sodoma y Gomorra; en el Nuevo Testamento, Mateo 10:15 y 11:23-24; Lucas 10:12 y 17:28-29; Romanos 9:29; Dos Pedro 2:7; Judas 7; Apocalipsis 11:8. Se trata de textos que hacen referencia al pecado de Sodoma y Gomorra y hablan básicamente de infidelidad, no de homosexualidad.

También tenemos en Jueces 19:16-30, donde más bien se habla de violación y no de homosexualidad; Levítico 18:22 y 20:13, donde primordialmente se está hablando de la prostitución del culto y no de las relaciones sexuales entre mujeres. Hay otros textos que de seguro ustedes conocen, solo quería mencionar unos cuantos.

La comunidad LGBTI utiliza asimismo en sus argumentaciones a favor, muchos textos bíblicos que se refieren sobre todo al amor y la misericordia de Dios: Miqueas 4:1-3 y 4:6; Juan 15:12-13; Hechos 10:15; Eclesiastés 4:9-14; Canto de Salomón 2:8-13, específicamente 8: 6-7; Gálatas 5:22-23; Salmos 133, 84,100; Lucas 6:20-23; Romanos 12:9-21; 1 Juan 4:7-12; Marcos 12:29-31; Juan 8:7.

¿Aquí, en estas referencias, qué es lo que se pide? ¿Cómo tenemos que trabajarlas? Para eso tendríamos que responder a varias preguntas, como:

- ¿Cuál es el contexto bíblico?
- ¿Cuál es el contexto histórico?
- ¿Qué quiere comunicar el autor?
- ¿Qué ha dicho la tradición?
- ¿Cuál es la diferencia entre el contexto bíblico y el actual?
- ¿Qué sabemos hoy de la naturaleza humana, que los autores bíblicos no pudieron saber?

Vamos a poner un ejemplo de los temas más controversiales en el contexto bíblico en torno a la diversidad sexual: el matrimonio.

El matrimonio bíblico consistía más en la propiedad de la progenitura de la herencia y del mantenimiento de la tribu. El mismo se arreglaba entre dos familias y los hombres importantes tenían más de una esposa, principalmente si la primera esposa no daba a luz a niños (las niñas no importaban); las mujeres y los niños iban aparte de los hombres; el amor no es un concepto cuando la Biblia habla del matrimonio; y las bodas se celebraban como una fiesta, pero no se habla de ceremonia religiosa. ¿Con

qué fundamento, entonces, podemos hablar de la tradición bíblica del matrimonio? ¿Por qué en el Génesis habla de un hombre y una mujer? ¿Era ésta una norma?

Como éstas, existen muchas preguntas a las cuales hay que responder, y a partir de una reflexión bíblica y de la experiencia vivida, iremos elaborando un concepto teológico de la diversidad sexual porque, a mi entender, la teología no ha empezado todavía a elaborar conceptos teológicos universales en torno a este tema.

Nuestro contexto centroamericano

Hemos analizado los desafíos de la Iglesia Anglicana ante la diversidad sexual haciendo referencia a los derechos humanos, y un poco nos hemos asomado al contexto bíblico, aunque más bien en el campo de la Comunión Anglicana Mundial, en la cual estamos inmersos y altamente comprometidos.

Yo hablo por los países de la Provincia Anglicana de la Región Central de América, y puedo afirmar que las iglesias episcopales y/o anglicanas de Panamá han decidido mantenerse a la expectativa, sin entrar directamente al debate. Costa Rica, en cambio, ha invitado a sus miembros a con amplitud debate sobre el tema. Nicaragua, ha manifestado que da gracias a Dios porque la Iglesia comienza a entrar en temas profundamente humanos. Guatemala, no está interesada en el tema. El Salvador, por su parte, declara que es una Iglesia inducida en donde todos y todas son bienvenidos sin discriminar a nadie, y abre los espacios para que la comunidad LGBTI participe de forma directa y amplia en la vida de la Iglesia en lo que llamamos La Pastoral de Inclusión, que comprende tres sectores: personas discapacitadas, comunidad LGBTI y jóvenes en riesgo.

De nuevo, agradezco profundamente la oportunidad que se me ha dado de compartir algunas ideas y experiencias que están en el tremendo desafío de que los derechos humanos sean respetados de una manera particular y universal.

¡Muchas gracias!

Epílogo: más allá del arco iris

Genilma Boehler

Una mirada hacia lo que fue el Primer Simposio de Teología *Queer* como una increíble iniciativa del DEI en San José, Costa Rica, me ha conducido nuevamente a la reflexión acerca de lo que ha representado la reunión de teólog@s sistemáticos, biblistas y pastoralistas en agosto de 2012. Tod@s buscaban encontrar el sentido de la teoría *queer* para los múltiples quehaceres teológicos que representábamos. Y es desde este punto que nos sumergimos en el arco iris como clave epistemológica, que nos ha revelado nuevos horizontes posibles para la articulación de nuestros discursos acerca de Dios.

Lo que nos fue presentado en los cuatro días de Simposio fue tremendamente atractivo, sobre todo a medida que l@s exponentes presentaban y profundizaban las posibilidades de la teoría *queer*, pues tal teoría apunta hacia un cambio de paradigma donde el “Otro”, la “Otra”, como sujeto, asume un papel fundamental por las perspectivas teóricas nacidas del postestructuralismo y del deconstructivismo.

La novedad que nos trajo positiva inquietud, radica justamente en la posibilidad de reconceptualizar el sujeto no con aspectos fijos, estables, sino al contrario, con identidades fluidas,

múltiples, colectivas, plurales, provisorias, con amplia libertad y potencialidades ilimitadas. Como ha afirmado Guacira Lopes Louro,

...de los movimientos realizados por las feministas, gays, lesbianas, negros y negras, o por sujetos y grupos que rechazan etiquetas y títulos, han emergido cuestiones, prácticas, experiencias, que se atreven a subvertir modos de vida y nociones consagradas¹.

La teoría *queer* recurre especialmente al recorte de la corporeidad, al preguntarse sobre las implicaciones teóricas, analíticas y metodológicas involucradas en el estudio de las identidades y de la corporeidad. Los debates acerca de los nuevos sujetos de derechos y las subjetivaciones y las identidades son recortes presentes en lo *queer*, que ofrece un nuevo sabor a la teología. Pero lo *queer* va más allá de las definiciones de sujetos, de identidades.

La otra dimensión consistió en la problematización de los discursos teológicos, tan cristalizados desde conceptos que han sostenido por siglos y siglos un proyecto hegemónico divino y humano, cuyo prototipo es la heteronormatividad. Considerando que la teología es todo discurso acerca de Dios, por lo tanto caracterizado por la transitoriedad de la propia historia de las culturas y de las sociedades, es tarea de la teología ejercitar permanentemente la actualización de su discurso y de la búsqueda de sus cuestionamientos. Por consiguiente, lo que nombramos como Teología *Queer* es una de las posibilidades de actualización de los discursos teológicos que se sirve de los métodos desarrollados por las teorías *queers*. Nuestras sospechas hermenéuticas problematizaron las construcciones teológicas al servicio de intereses de poder, y en especial cuestionaron la construcción ideológica de las identidades sexuales.

El epílogo que nos presenta este Primer Simposio de Teología *Queer*, es precisamente el movimiento creativo que no para. Su fin no ha significado que se terminó... al contrario... tod@s salimos de este encuentro con la sensación de que apenas empezamos. El camino está abierto y necesitamos de otros

¹ Louro, Guacira Lopes. "Os Estudos Queer e a Educação no Brasil: articulações, tensões, resistências", en: *Contemporânea*, revista de Sociología de la UFSCAR. Disponible en: ><http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea><, Acceso: 14.11.2012, p. 365.

encuentros, otros espacios de discusiones. Quizás, un segundo simposio será con otras metodologías. En este primero, todavía seguimos el modelito clásico de exposiciones y discusiones, atreviéndonos únicamente a innovar en el campo de las ideas, pero el metodológico puede ser aún mucho más disonante, resonante y transgresor. Quizás más diversificado, más colorido, más fluido... al menos ésta es mi expectativa.

Para cerrar esta etapa, ofrecemos el libro con nuestros textos. En cada palabra aquí publicada están reflejados nuestros deseos. Sin embargo, también aquí están reunidas nuestras alegrías del tiempo compartido y nuestros sueños comunes, que prometen que seguimos la marcha de la diversidad con mucho ánimo y tesón.

Al DEI le deseamos mucho entusiasmo y condiciones reales para invitarnos a todas y todos a un nuevo simposio: ¡pues la lucha continua!

Sobre los autores

André Musskopf (Brasil)

Nació en una pequeña ciudad de colonización alemana en el interior de Rio Grande do Sul. Estudió Teología en la Escola Superior de Teologia, en los Estados Unidos y en Canadá. Es militante del Movimiento LGBT, mantiene contacto con grupos cristianos LGBT en América Latina y el Caribe y actualmente trabaja en la Asesoría Especial de Políticas Públicas para LGBT en la ciudad de São Leopoldo. Tiene innumerables artículos, capítulos de libros y libros publicados. El último, resultado de su investigación de doctorado, es *Via(da)gens teológicas – Itinerários para uma teologia queer no Brasil*.

Coral Herrera Gómez (España-Costa Rica)

Nació en Madrid y reside en Costa Rica. Es doctora en Humanidades por la Universidad Carlos III de Madrid, y se ha especializado en Teoría de Género y Teoría de la Comunicación Audiovisual. Entre otros, ha trabajado como consultora de comunicación y Community Manager para la UNESCO Oficina Multipaís Centroamérica y México, formó parte del grupo de investigación CRIMIC del Instituto de Estudios Hispánicos en París y del Instituto de Investigaciones de Género de la UC3M. Ha publicado dos libros en España, *Más allá de las etiquetas* y *La construcción sociocultural del amor romántico* y un

capítulo en el libro colectivo *25 muestras de cine de mujeres de Pamplona*, numerosos artículos en diferentes revistas científicas nacionales e internacionales y colabora con el periódico uruguayo *La Red21*. En su blog, El Rincón de Haika, publica sus trabajos y deconstruye los mitos románticos que perpetúan la desigualdad y las relaciones basadas en la dependencia.
<http://coralherreragomez.blogspot.com/>

Daniel Fernández Fernández (Costa Rica)

Graduado en Psicología por la Universidad de Costa Rica, funge como docente en dicha universidad en esa carrera, y en la carrera de Gestión del Desarrollo Sostenible con Equidad de Género, del Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad Nacional. Es miembro del Comité de Lectura del Cuaderno de Psicoanálisis *Claroscuro* de la École Lacanienne de Psychanalyse. Sus principales intereses académicos se centran en la configuración de los discursos biopolíticos contemporáneos, con énfasis en lo que atañe a la interrelación del tridente verdad – saber – poder. En los últimos años se ha concentrado en el tema de la normativización del cuerpo y el deseo, partiendo de una mirada queer y decolonial.

Wendy Mallete (EE. UU.)

Licenciada por la Valparaiso University en Valparaiso, Indiana. Actualmente trabaja para el centro y la red educativo y feminista, la Alianza de Mujeres por Teología, Éticas y Ritual (WATER, por sus siglas en inglés) en la zona de Washington, D. C.

Genilma Boheler (Costa Rica)

Nacida en Brasil y residente en Costa Rica. Licenciada en Teología por la Facultad de Teología de la Iglesia Metodista en Brasil; maestra en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista, São Paulo; maestra en Teología Dogmática con énfasis en Misionología por la Pontificia Facultad Nuestra Señora de la Asunción, São Paulo; doctora en Teología por la Escuela Superior de Teología de la Iglesia de Confesión Luterana, São Leopoldo. Actualmente trabaja como profesora de Teología Sistemática en la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica.

Marisol Fournier-Pereira (Costa Rica)

Graduada en Psicología por la Universidad de Costa Rica. Docente en las escuelas de Psicología y Ciencias de la Comunicación Colectiva, e investigadora en el Centro de Investigación y Estudios Políticos de dicha universidad. Interesada en el análisis crítico de los discursos autoritarios, los fundamentalismos, el miedo y el biopoder, así como en los estudios queer y poscoloniales como una herramienta para el desmontaje de las lógicas opresivas y de construcción de subjetividades y sociedades más libres. Igualmente, en la articulación entre Comunicación, Política y Psicología para el cambio social. Integrante del Colectivo Costarricense de Psicología de la Liberación y de las organizaciones de lucha por los derechos igualitarios: Coordi del Beso Diverso y Movimiento Invisibles.

Darío García (Colombia)

Filósofo y teólogo profeminista, pintor y escritor. Licenciado en Filosofía por la Universidad Santo Tomás; licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana; maestro en Sociología y en estudios de Mujer y Género, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Profesor e integrante del grupo de investigación de "Teología y Género" en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana. Asiduo al Seminario de Hermenéutica Analógica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado, entre otros, los libros: *Viaje de emperador a loco: introducción a una hermenéutica analógica de la transmasculinidad*; *Camino del ángel: sendas hacia una hermenéutica de lo transgénero*; *Mundo de las princesas. Hermenéutica y teología queer*.

José Vaz Magalhães (Brasil)

Natural de Teresina y residente en João Pessoa. Graduado en Psicología por la Universidade Federal da Paraíba, maestro en Educación por la misma universidad y doctor en Psicología por la Universidade Federal do Espírito Santo, con período de prácticas científicas en la Universidade do Minho, Portugal. Profesor de la Universidade Federal da Paraíba, donde imparte algunas

disciplinas en cursos de grado, y “Discursos, religiones y sexualidades” en el Programa de Posgrado en Ciencias de las Religiones. Áreas de interés: Psicología con énfasis en Psicología Social, género, sexualidades, masculinidades, religiosidades, estudios queer y estudios críticos del discurso. Contacto: vazneto@gmail.com

Hugo Córdova Quero (Argentina)

Doctor en Estudios Interdisciplinarios en Migración, Etnicidad y Religión (2009) por el Graduate Theological Union, en Berkeley, California. Egresado del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) en Buenos Aires (1998). Profesor adjunto en el Pacific School of Religion y en el Starr King School for the Ministry, ambos en el Graduate Theological Union. Áreas de especialización: estudios religiosos, teología sistemática y teología queer, teorías críticas (queer, poscolonial y feminista), estudios étnicos y migratorios. Fue profesor visitante en el Chun-Chi College de la Chinese University of Hong Kong (2006), investigador visitante en el Centro de Estudios Lusófonos (2006-2009) e investigador posdoctoral en el Instituto Iberoamericano (2009-2011), ambos en la Sophia University (jesuita) en Tokio. Es miembro del Grupo de Investigación Transpacífico sobre Religión y Sexualidad (EQARS) y del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP).

Loreto Fernández (Chile)

“Feminista, católica, apostólica y latinoamericana”. Nacida en Chile, estudió Ciencias Religiosas en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y Filosofía en la Universidad Alberto Hurtado. Tallerista y educadora popular, trabaja desde 2007 en el Centro Ecuménico Diego de Medellín vinculada a temas de mujeres, espiritualidad, ecumenismo y diversidad sexual. Es parte del colectivo “Tal como eres” de cristianxs por la diversidad sexual.

Lars Bedurke (Costa Rica)

Nacido en Alemania Oriental, tiene un diplomado de posgrado en género; cursó estudios de teología en Cuba y Costa Rica.

Trabaja en la agencia Pan para el Mundo, de las Iglesias Evangélicas en Alemania. Ha publicado artículos sobre teoría queer y homofobia en diversos medios en Costa Rica, y ha participado en programas de radio y televisión. Actualmente trabaja en una investigación referente a los efectos heteronormativos en la cooperación al desarrollo.

Daniel Jones (Argentina)

Doctor en Ciencias Sociales y licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es docente regular de Filosofía y Métodos de las Ciencias Sociales en la carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Ha sido becario de estímulo UBACYT, doctoral y posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Desde 2010 es investigador del CONICET, con sede en el Instituto Gino Germani. Participa del Grupo de Estudios sobre Sexualidades y de proyectos nacionales e internacionales, en el marco del Área de Salud y Población. Trabaja temas de sexualidad, adolescentes y, más recientemente, religión y política, sobre los que ha publicado artículos y capítulos de libros. Contacto: danielprotestantes@gmail.com

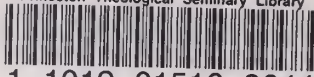
Juan Fonseca (Perú)

Licenciado y maestro en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Asimismo, ha realizado estudios en la Maestría de Estudios Culturales en la misma universidad, y un diplomado en Misionología en la Facultad Evangélica Orlando Costas en Lima. Pasó una temporada de investigación en el Oxford Centre for Mission Studies, Oxford, Gran Bretaña. Ha investigado y publicado sobre la historia del protestantismo y otras religiones en el Perú, así como temas de historia de la educación y vida cotidiana. Es editor ejecutivo en Ciencias Sociales del Grupo Santillana, profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología y Religión en Lima y miembro del Instituto Riva-Agüero de la PUCP. Es fundador y presidente de la Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva "El Camino", única iglesia peruana, hasta ahora, abiertamente inclusiva de la diversidad sexual.

Cruz Edgardo Torres (El Salvador)

Licenciado en Psicología de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA). Con experiencia en grupos juveniles católicos desde 1997, durante su período de formación académica pertenece a la Pastoral Universitaria de la UCA. Colabora en el colectivo “La Casa de Safo”, y después se involucra con la Plataforma Nacional de Juventudes como representante de las juventudes LGBTI. Para la organización Fe y Alegría, trabaja como consejero familiar y terapeuta en comunidades de alto riesgo por la violencia social. En 2007 se acerca a la Iglesia Anglicana, y descubre su apertura a la diversidad sexual. Junto con cinco personas más, planean y desarrollan el Ministerio de Diversidad Sexual en la Congregación de San Juan Evangelista, del que es su actual Referente Local. Como psicólogo, desarrolla además varias tareas de voluntariado dentro de la Iglesia.

Princeton Theological Seminary Library




1 1012 01516 9644

El DEI

es un centro latinoamericano de investigación y formación, desde la perspectiva del pensamiento crítico, que conforma una red de organizaciones, centros y actores sociales interesados en la construcción de una sociedad alternativa, solidaria, equitativa, incluyente y ecológicamente sostenible. Es una comunidad con visión ecuménica y latinoamericana, en diálogo con movimientos sociales y eclesiales de la región; e intelectuales orgánicos. Su tarea es aportar a dichos actores elementos de análisis crítico de la realidad que posibiliten una acción transformadora, desde la perspectiva del pensamiento social crítico, las teologías de la liberación y la educación popular.





Creatividad, audacia e indecencia, combinadas con la búsqueda teológica de comprender la relevancia de lo divino en la praxis de los cristianos y cristianas en Latinoamérica y el Caribe, es lo que mostró el Primer Simposio de Teología Queer, realizado en agosto de 2012 en el Departamento Ecuménico de Investigaciones en San José, Costa Rica. En éste, teólogos y teólogas se reunieron para compartir innovadoras ponencias a partir de los provocadores postulados de lo queer. El presente libro recopila las mejores de ellas, para que el público pueda probar algo de la frescura y la osadía creativa de la teología queer.

Pero el valor de la recopilación no queda en lo estrictamente académico, pues también se abre a la posibilidad del encuentro de la teología con los desafíos pastorales que presenta la realidad latinoamericana y caribeña. Es que la teología queer ha llegado para contagiar con su espíritu inquieto y desestabilizador a la teología latinoamericana y caribeña y, desde allí, empezar a hacer historia. Y es que la historia no siempre se construye desde las cumbres de las hegemonías, sino igualmente desde la praxis cotidiana de lo ético, cuando las micropolíticas del amor en sus más amplios sentidos empiezan a cambiar nuestros mundos y, por tanto, cambiar el mundo mismo.

*Juan Fonseca Ariza
Historiador,
participante del Simposio.*