Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

TEOLOGÍAS *QUEER*: DEVENIR EL CUERPO *QUEER* DE CRISTO

Stefanie Knauss y Carlos Mendoza-Álvarez (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Conrado Zepeda Miramontes y Reynaldo D. Raluto

383
NOVIEMBRE 2019
evd

Revista internacional de Teología
CONCILIUM

383

NOVIEMBRE • 2019

TEMA MONOGRÁFICO

TEOLOGÍAS *QUEER*: DEVENIR EL CUERPO *QUEER* DE CRISTO

Stefanie Knauss y Carlos Mendoza-Álvarez (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Conrado Zepeda Miramontes y Reynaldo D. Raluto

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos
a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

379	FEBRERO 2019 **CIUDAD Y DESARROLLO GLOBAL: MÁS ALLÁ DEL PARADIGMA NORTE-SUR**
380	ABRIL 2019 **RELIGIONES Y POPULISMOS**
381	JUNIO 2019 **TECNOLOGÍA: ENTRE APOCALIPSIS E INTEGRACIÓN**
382	SEPTIEMBRE 2019 **CRISTIANISMOS Y PUEBLOS INDÍGENAS**
383	NOVIEMBRE 2019 **TEOLOGÍAS *QUEER*: DEVENIR EL CUERPO *QUEER* DE CRISTO**

CONCILIUM

CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Thierry-Marie Courau, O.P. - Presidente
Susan Abraham - Directora
Linda Hogan - Directora
Stefanie Knauss - Directora
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P. - Director
Daniel Franklin Pilario, C.M. - Director

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng
Johann-Baptist Metz
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Chicago-EE.UU.
Mile Babić, O.F.M.	Sarajevo-Bosnia y Herzegovina
Antony John Baptist	Bangalore-India
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Sharon A. Bong	Selangor-Malasia
Bernardeth Caero Bustillos	Cochabamba-Bolivia
Stan Chu Ilo	Chicago-EE.UU.
Catherine Cornille	Boston-EE.UU.
Thierry-Marie Courau, O.P.	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar-Alemania
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Huang Po-Ho	Tainan-Taiwán
Stefanie Knauss	Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P.	Ciudad de México-México
Esther Mombo	Nairobi-Kenya
Gianluca Montaldi, F.N.	Brescia-Italia
Daniel Franklin Pilario, C.M.	Quezon City-Filipinas
João J. Vila-Chã, S.J.	Roma-Italia

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 París (Francia)

Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretario ejecutivo: Gianluca Montaldi, F.N.
12/a, via Fratelli Kennedy I-25030 Cizzago (BS, Italia)

COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht-Quinn	Alemania
María Pilar Aquino	Estados Unidos
José Óscar Beozzo	Brasil
Wim Beuken	Bélgica
Maria Clara Bingemer	Brasil
Leonardo Boff	Brasil
Erik Borgman, O.P.	Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Francia
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
John Coleman	Estados Unidos
Eamonn Conway	Irlanda
Mary Shaw Copeland	Estados Unidos
Enrico Galavotti	Italia
Dennis Gira	Francia
Norbert Greinacher	Alemania
Gustavo Gutiérrez, O.P.	Perú
Hille Haker	Estados Unidos
Hermann Häring	Alemania
Diego Irarrazaval, C.S.C.	Chile
Werner G. Jeanrond	Reino Unido
Jean-Pierre Jossua, O.P.	Francia
Maureen Junker-Kenny	Irlanda
François Kabasele Lumbala	Rep. Dem. Congo
Hans Küng	Alemania
Karl-Joseph Kuschel	Alemania
Nicholas Lash	Reino Unido
Solange Lefebvre	Canadá
Mary-John Mananzan	Filipinas
Daniel Marguerat	Suiza
Alberto Melloni	Italia
Norbert Mette	Alemania
Johann-Baptist Metz	Alemania
Dietmar Mieth	Alemania
Jürgen Moltmann	Alemania
Paul D. Murray	Reino Unido
Sarojini Nadar	Sudáfrica
Teresa Okure	Kenia
Agbonkhianmeghe Orobator, S.J.	Nigeria
Aloysius Pieris, S.J.	Sri Lanka
Susan A. Ross	Estados Unidos
Giuseppe Ruggieri	Italia
Léonard Santedi Kinkupu	Rep. Dem. Congo
Silvia Scatena	Italia
Paul Schotsmans	Bélgica
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Estados Unidos
Jon Sobrino, S.J.	El Salvador
Janet Martin Soskice	Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O.F.M.	Brasil
Elsa Tamez	Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	Francia
Andrés Torres Queiruga	España
Marciano Vidal	España
Marie-Theres Wacker	Alemania
Elain M. Wainwright	Nueva Zelanda
Felix Wilfred	India
Ellen van Wolde	Países Bajos
Christos Yannarás	Grecia
Johannes Zizioulas	Turquía

CONCILIUM

CONTENIDO

1. Tema monográfico: TEOLOGÍAS *QUEER*: DEVENIR EL CUERPO *QUEER* DE CRISTO

Stefanie Knauss y Carlos Mendoza-Álvarez: *Editorial* 7

Fundamentos

1.1. André S. Musskopf: *Tan* queer *como sea posible* 11

1.2. Susannah Cornwall: *Perspectivas teológicas constructivas: ¿Qué es la teología* queer? 21

Experiencias

1.3. Murph Murphy: Queer *es Dios* 35

1.4. Paul Uchechukwu: *La voluntad de Dios* 39

1.5. Lukas Avendaño: *Carta de un indio remiso* 45

Teologías

1.6. Gwynn Kessler: *«Queerizar» la teología judía en las parábolas* .. 51

1.7. Carmenmargarita Sánchez de Léon: *Los múltiples cuerpos de Jesús* 63

1.8. Sharon A. Bong: *Eclesiología: Hacerse el cuerpo* queer, *poscolonial y (eco)feminista de Cristo en Asia* 73

1.9. Nontando Hadebe: *«¿Puede salir algo bueno de Nazaret? –Ven y verás». Invitación a un diálogo entre teorías* queer *y teologías africanas* 85

1.10. Ángel F. Méndez-Montoya: *El amor en los últimos tiempos: La inscripción escatológica en cuerpos afines a un deseo infinitamente* cuir 97

1.11. Marilú Rojas Salazar: *Liturgia* queer 107
1.12. Gerald O. West y Charlene van der Welt: *Un (comienzo)* queer *de la Biblia* 117
1.13. Shanon Shah: *Teologías musulmanas* queer 129

2. Foro teológico:

2.1. Conrado Zepeda Miramontes: *Los exilios en la aldea global y la compasión política* 145
2.2. Reynaldo D. Raluto: *El imperativo de la reforestación a la luz de la lucha contra el cambio climático en Asia* 151

Teorías y teologías *queer*: Una introducción

Qué es la teología *queer*? ¿Qué hace? Y ¿cómo podemos imaginarnos el cuerpo de Cristo como *queer*? Estas son algunas de las preguntas que nos hacemos en este número.

Las teologías *queer* se inspiran en el análisis crítico de la teoría *queer* que emergió a finales del siglo XX a partir de experiencias de sujetos y subjetividades que eran marginados por su sexualidad no normativa (gay, lesbiana, bisexual) o su identidad de género (transexual, intersexual, no binario). Como muestra André Musskopf en el primer artículo, la teoría *queer* comenzó cuestionando el supuesto de las categorías de identidad, de género o sexualidad, como naturales e inmutables. Recurriendo a Michel Foucault y a las teorías deconstruccionistas, los teóricos *queer*[1] sostienen que los procesos de naturalización de las categorías binarias construidas socialmente no son desinteresados, sino que sirven para mantener las relaciones políticas de poder, las estructuras capitalistas y los sistemas de patriarcado y epistemología. Mientras que la fantasía de identidades naturales y estables proporcionan el fundamento para la construcción de jerarquías y sistemas de opresión y explotación, las identidades cambiantes e inestables son percibidas como una amenaza: «problematizan el *statu quo* y a quienes se benefician de él.

[1] Algunas autoras que han contribuido a la formación de este campo son Teresa de Lauretis, Eve Kosofsky Sedgwick y Judith Butler.

Como un puente entre el ámbito académico, los movimientos sociales y los problemas políticos y sociales concretos, la teoría *queer* ha sido siempre tanto un proyecto teórico como político en su preocupación por los cuerpos marginados que sufren violencia física, epistemológica, política y psicológica. También hoy resulta evidente este enfoque, cuando el «deshacimiento» crítico por la teoría *queer* de las categorías de diferencia, los procesos de otredad y las relaciones de opresión se expande desde el centro del género y la sexualidad en Occidente hacia el sur epistémico para incluir etnia, raza, clase, discapacidad y otras categorías usadas para clasificar y marginar a los individuos en sus interacciones interseccionales dentro del contexto más amplio del proyecto decolonizador[2].

La teoría *queer* ha hecho así importantes contribuciones para comprender el entrelazamiento de identidades, modos de conocer, políticas, economías y religiones. Y es aquí donde las teologías *queer* comienzan su trabajo crítico y constructivo. La contribución de Susannah Cornwall proporciona una visión de conjunto sobre el campo, algunos de sus resultados y los desafíos que afronta para su futuro[3]. Para las teologías *queer*, la experiencia de opresión de las personas LGBTIQ+ en la Iglesia y la sociedad constituye una influencia performativa, y, por tanto, incluimos en este número los testimonios de tres personas, Murph Murphy, el padre Paul Uchechukwu y Lukas Avendaño, que desafían las categorías normativas occidentales de género, sexualidad y espiritualidad. Con valentía, hablan de sus luchas, de la opresión afrontada en sus comunidades y de las profundidades espirituales que descubrieron en sí mismos. Partiendo de estas experiencias, las teologías *queer* cuestionan la función de la religión y la teología en el apoyo a estructuras de opresión basadas en categorías binarias, como el sexo, el género o la raza[4]. ¿Cómo las teologías, mediante sus conceptos y doctrinas, han apoyado o incluso hecho

[2] Para un estudio sobre la teología *queer* decolonizadora y una bibliografia adicional, véase Pedro Paulo Gomes Pereira, «Reflecting on Decolonial Queer», *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 25 (2019) 403-429.

[3] Además de la abundante bibliografía en la contribución de Cornwall, véase una introducción reciente y accesible en Linn Marie Tonstad, *Queer Theology: Beyond Apologetics*, Eugene: Cascade, 2018.

[4] Para un estudio centrado en las sexualidades gay y lesbiana, véase *Concilium: Homosexualidades* 324 (2008).

posible la marginación y la opresión? ¿Cómo impactan las ideas sobre Dios en las estructuras sociales? ¿Cómo legitima la cristología una cultura violenta, el racismo y el patriarcado? ¿Cómo impiden las visiones escatológicas la vida buena de todos *aquí y ahora*? ¿Cómo han consolidado las liturgias las jerarquías y la exclusión? En este número, Gwynn Kessler, Sharon Bong, Ángel Méndez-Montoya y Marilú Rojas hacen una crítica *queer* de estas y otras cuestiones, y desarrollan constructivamente visiones creativas de otras posibilidades.

Las teologías *queer* critican los supuestos teoréticos y metodológicos del proyecto teológico, y animan a una actitud de humildad con la consciencia de la fluidez no solo de las categorías de identidad, sino de la teología en sí misma. Dado que las teologías se dedican a buscar la verdad de Dios, nunca lo lograrán totalmente, y, por tanto, para acercarse lo más posible, tendrán que moverse y cambiar, y abrirse a la realidad siempre nueva de Dios mismo. Más bien que centrarse en el sentido o en el ser, en tratar de comprender una verdad y de aferrarse a ella, las teologías *queer* piensan en términos de hacer, devenir, desear y vivir los enredos a veces confusos de cuerpos, conceptos y acciones. Hablando metodológicamente, ese enfoque se refleja en el énfasis en lo concreto, en la experiencia corpórea como una fuente de teología, en la atención a la relevancia teológica de la creatividad, la narratividad y la práctica, y en las teologías que se producen fuera del ámbito académico, como vemos en las contribuciones de Carmenmargarita Sánchez de León, Gerald West y Charlene van der Welt, Nontando Hadebe y de otros autores en este número.

Uno de los varios significados del verbo *to queer* es «transgredir», y las teologías *queer* son transgresoras de muchas maneras: en su crítica a las tradiciones, normas y autoridades, en sus persistentes, aunque siempre falibles e insuficientes, búsquedas de lo divino, en su movimiento más allá de la torre de marfil académica, en su compromiso político y social, en su apertura a la sabiduría de los cuerpos y deseos, y, no menos importante, en su transgresión de las fronteras entre denominaciones y religiones al redescubrir el poder vivificantes de las espiritualidades. El análisis que hace Kessler de las parábolas rabínicas como espacios de imaginaciones fluidas de género y el estudio poscolonial de Shah sobre las teologías musulmanas *queer* como cuestionamientos del poder y de la política, ofrecen

solo dos ejemplos de los fecundos encuentros entre las teologías *queer* en todas las religiones y tradiciones espirituales.

En la actualidad, las teologías *queer* se ven desafiadas por el reconocimiento de la interseccionalidad de varios factores de discriminación como la raza, la clase o la capacidad, y la apertura a un horizonte global en el proyecto decolonial. Los artículos aquí reunidos ofrecen importantes contribuciones a ambas cuestiones puesto que dialogan con las teorías *queer*, poscoloniales y decoloniales con el objetivo no solo de entender mejor las realidades de opresión de donde emergen, sino que contribuyen también a la transformación del mundo de tal modo que todos puedan vivir y prosperar.

Como muestran los artículos de este número, devenir el cuerpo *queer* de Cristo es un sendero escatológico que las teologías *queer* han estado explorando en medio de una violencia sistémica. Re-membrar con amor los cuerpos y los territorios des-membrados por la violencia global es una expresión de los tiempos mesiánicos. Los cuerpos que realmente importan, los cuerpos explotados e invisibles de las personas LGBTIQ+, migrantes, desaparecidos, de personas con capacidades diferentes, son hoy los miembros vivos del cuerpo *queer* de Cristo. Sus múltiples resistencias, sus luchas por la dignidad, la vida y la esperanza, representan una dimensión inestimable del proceso escatológico de redención.

Finalmente, las dos contribuciones al *Foro teológico,* de Reynaldo Raluto y Conrado Zepeda Miramontes, no emplean la teoría o la metodología *queer*, pero están también motivados por la preocupación por la justicia social que caracteriza a las teologías *queer* y responden al desafío de los cuerpos sufrientes que importan a Dios y que constituyen también una llamada para todos nosotros. Zepeda ofrece un breve análisis del fenómeno de la migración, especialmente en el contexto latinoamericano, y de la idea de compasión política, mientras que Raluto piensa en la deforestación como un pecado ecológico y en las maneras en las que algunas comunidades asiáticas recurren al sacramento de la reconciliación para animar las reparaciones ecológicas.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

André S. Musskopf *

TAN *QUEER* COMO SEA POSIBLE

La teoría *queer* o los estudios *queer* surgieron en la década de 1990 en un contexto particular, pero con implicaciones en diferentes campos de conocimiento y con nuevas maneras de articular las cuestiones del sexo, el género y la sexualidad. Este artículo reconstruye el origen histórico y los desarrollos de estos estudios, su relación con el activismo político y los nuevos modos de afrontar las cuestiones de identidad. Analiza el uso del término/concepto *queer* y los términos/conceptos usados en otros contextos y las implicaciones de las propuestas teoréticas y metodológicas relacionados con él. El artículo trata de ser una breve introducción a la presentación y los análisis en el campo de la teología, y su apropiación y uso en las denominadas teologías *queer*.

Introducción

Es muy habitual que los artículos o las reflexiones sobre la teoría, los estudios y la teología (o teologías) *queer* comiencen y trabajen con un juego de palabras y expresiones. Aunque «*queer*» es un término que no es realmente traducible a otros idiomas (al menos no con el mismo sentido ni con el mismo contenido social, histórico y político), su «extrañeza» con respecto a las normas

* André Musskopf es profesor del Departamento de Ciencia y Religiones en la Universidad Federal Juiz de Fora, en Minas Gerais, Brasil. Con anterioridad, trabajó en el Programa Género y Religiones, en la Cátedra de Teología y Género, y en el Programa de Posgrado en Teología en la Facultades EST, donde obtuvo el grado, el máster y el doctorado estudiando y escribiendo sobre teología y diversidad sexual.

Dirección: Universidade Federal de Juiz de Fora, Department of Science of Religion, Rua Júlio de Castilhos, 75/302, São Leopoldo, RS – Brasil 93030-240. Correo electrónico: asmusskopf@hotmail.com

culturales sobre el sexo, el género y la sexualidad permite múltiples apropiaciones y desarrollos. Este juego y torsión de palabras y expresiones forma parte de la epistemología y del método implicados en el tratamiento de esas normas, sus significados y sus consecuencias en la vida social (individual y colectivamente), precisamente porque el lenguaje es *performativo*[1], es decir, al mismo tiempo refleja y construye este mismo orden social. Esta «práctica» está enraizada en la *afectación*, habitualmente entendida como un tipo particular de humor ejercido como una forma de subversión en las culturas LGBTIQ+[2], pero también en la ira y la frustración que surgen de la falta de intenciones o posibilidades de conformarse con las normas socialmente aceptadas, precisamente por su «extrañeza». De esta manera, subvertir el lenguaje y sus normas, que al mismo tiempo remite a las mismas prácticas sociales y culturales concretas que están incrustadas en ese lenguaje, crea un espacio en el que lo conocido se hace extraño y/o desfamiliarizado, por lo que es necesario reorganizar y resignificar la realidad. Dado que es un proceso abierto e impredecible, las reacciones y consecuencias con respecto a lo «*queer*» (o al acto de «*queerizar*») varían inmensamente, tanto como rechazo a la mera idea de interrogar qué es considerado «dado», «natural» o «normal», incluida la violencia (tanto individual, en cuanto violencia contra las personas LGBTIQ+, como colectivamente, con los movimientos conservadores y fascistas que están surgiendo actualmente en todo el mundo con su objetivo puesto en cuestiones de sexo, género y sexualidad), como con respecto a nuevas disposiciones y comprensiones posibles, o al menos los nuevos significados e implicaciones de tales disposiciones que no son necesariamente tan nuevos ni originales. ¡Esto es tan *queer* como sea posible!

[1] Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid: Síntesis, 1997.

[2] El acrónimo varía. En esta forma incluye a lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, transexuales, intersexuales, *queer* y otras identidades no heteronormativas en términos de sexo, género y sexualidad. Los cambios en el acrónimo expresan la lucha y la búsqueda constantes para dar visibilidad a los diferentes grupos sociales y sus experiencias. Al estar basadas en la identidad, las identidades, identificaciones y experiencias diferentes expresadas por las formas diferentes del acrónimo no pueden identificarse con «*queer*» (puesto que «*queer*» aparece también en algunas versiones, como la usada aquí, para referirse a una identidad entre otras).

I. La aparición de lo «*queer*»

Si bien el lenguaje juega una función importante en esas cuestiones y debates, el sustantivo-verbo-adjetivo «*queer*» (*queers queer queering*), su aparición y uso en contextos políticos y teóricos apunta a la materialidad de la vida, a las relaciones y prácticas cuya existencia misma cuestiona los supuestos modernos de universalidad, estabilidad y linealidad. No existe una teoría, estudios y teología(s) *queer* sin la vida y las experiencias concretas de múltiples sujetos con respecto al sexo, el género y la sexualidad como afirmaciones políticas contra las fuerzas de orden dogmático y normativo, y, más específicamente, fuera de las diversas formas de la organización política directa y de intervención en diferentes esferas sociales. En la genealogía del uso de «*queer*»[3] como identificación individual y colectiva, acción política y reflexión teórica, las identidades subjetivas y sociales de los «sujetos *queer*», su impacto como colectivo des/organizado y el conocimiento producido sobre esas experiencias y prácticas están estrechamente relacionados y también implican una reivindicación epistemológica. No existe una evaluación ni una reflexión neutrales, objetivas e imparciales de la realidad, como supone el positivismo moderno, sino solo una implicación comprometida, con el potencial crítico y creativo de reconocer y abrazar los diferentes niveles y lugares de la situacionalidad[4]. Lo que importa son los cuerpos que importan, sus localizaciones y sus relaciones, y los significados y valores que emergen de ellos[5].

El uso del término «*queer*» para expresar tales identidades e identificaciones, la acción política mediante movimientos sociales y las reflexiones teóricas, surgen a partir de la apropiación de una palabra usada para describir y discriminar a las personas que no encajan con las normas hetero/normativas sobre el sexo, el género y la sexualidad. Procedente de su significado original como «extraño»,

[3] William B. Turner, *A Genealogy of Queer Theory*, Filadelfia: Temple University Press, 2000.

[4] Donna Haraway, «Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial», *Cadernos Pagu* 5 (1995) 7-41.

[5] Judith Butler, *Cuerpos que importan*, Buenos Aires: Paidós Ibérica, 2003.

«raro», «excéntrico», se ha usado en los contextos de habla inglesa desde finales de 1980 e inicios de 1990 para referirse a la población LGBTIQ+ y a sus experiencias «extrañas» y «fuera de la norma» tanto en movimientos sociales como por académicos en relación con el término «homosexualidad» (cuestionando la idea misma de «homosexual» como categoría médica creada en la década de 1860 que estableció la oposición binaria hetero-homo abriendo así el camino a un tipo de «aceptación» y «normativización» de la homosexualidad, la así llamada homonormatividad, un modo específico y socialmente aceptado de ser «homosexual») y en el campo de los estudios sobre gais y lesbianas (cuestionando la perspectiva asimilacionista de una identidad esencialista, que considera la identidad como estable e inflexible, aunque diferente según cada persona). En este sentido, el término «*queer*» se usa para incluir perspectivas y experiencias diferentes adoptado por algunos especialistas como un término genérico de múltiples realidades y sus interconexiones e intersecciones, o como afirma Eve K. Sedwick:

> la abierta malla de posibilidades, lagunas, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado cuando los elementos constitutivos del género y de la sexualidad de cualquiera no pueden significarse monolíticamente[6].

Uno de los problemas que influyeron y marcaron la aparición de tal perspectiva fue la epidemia del VIH/sida en la década de 1980, cuando golpeó a los países del Norte (Norteamérica y Europa), aunque en la actualidad sabemos que estaba realmente impactando en los países africanos mucho antes. Según Tamsin Spargo:

> Con el estallido del sida, este colectivo ya fracturado tuvo que hacer frente a nuevas presiones. Los discursos populares que presentaron falsamente el sida como una enfermedad de los gais contribuyeron a volver a impulsar la homofobia y exigieron una revisión de las estrategias asimilacionistas. La aceptación se reveló rápidamente como tolerancia, que velozmente se transformó en intolerancia. Esto condujo, a su vez, a un renovado, pero descentralizado, radicalismo en las políticas gais y lesbianas. Se formaron nuevas coaliciones entre hombres y mujeres no basadas en la iden-

[6] Eve K. Sedgwick, *Tendencies*, Durkham: Duke University Press, 1993, p. 8.

> tidad esencial sino en un compromiso compartido para hacer frente a las representaciones que estaban costando la vida a quienes tenían el sida. […] Fue en este contexto de activismo contra el sida y rechazo de las estrategias asimilacionistas en el que lo «*queer*» fue reasignado a su forma actual tanto en la cultura popular como en la teoría[7].

Este tipo de activismo fue encarnado por organizaciones como ACT-UP y Queer Nation. El uso del término «*queer*» para caracterizar esta reactivación en el movimiento político representa una estrategia y metodología que se articularon teoréticamente en la década de 1990. El objetivo principal es subvertir las categorías construidas por la medicalización para resignificar términos y adjetivos previamente usados para estigmatizar. El término, que aparece por primera vez en las obras de Teresa de Lauretis, Eve K. Sedgwick y Judith Butler, se incorporó en los debates de los Gay and Lesbian Studies, representando una perspectiva teorética que sobrepasa y rompe con las categorías de identidad binarias construidas y mantenidas por movimientos sociales y entidades académicas. No se restringe al proceso de la construcción de identidades relacionadas con el sexo, el género y la sexualidad, sino que se ocupa de las múltiples intersecciones de quienes poseen otros marcadores, como la raza y la etnia, la clase, la creencia, etc. Además del activismo *queer*, las teorías feministas, el cambio de paradigma en los estudios históricos y sociales en el contexto del posestructuralismo, incluyendo especialmente la obra de Michel Foucault, influyeron, todos ellos, en esta nueva perspectiva teorética (y política). Según William B. Turner:

> «*Queer*» tiene la virtud de ofrecer, en el contexto de la indagación académica sobre la identidad de género y la identidad sexual, un término relativamente novedoso que connota etimológicamente un cruce de límites, pero no se refiere a nada en particular, dejando así abierta la cuestión de sus denotaciones a la disputa y la revisión[8].

[7] Tamsin Spargo, *Foucault and Queer Theory*, Cambridge: Icon, 1999, pp. 34-35, 36.

[8] Turner, *A Genealogy of Queer Theory*, p. 35.

II. «*Queer*» en contexto

La palabra «*queer*», como hemos visto, se refiere a un contexto muy concreto y específico (geográfico, cultural e históricamente). Aunque ha sido apropiado en otros contextos y lenguas, que usan la palabra inglesa (hasta el punto de llegar a ser parte del vocabulario común, sobre todo en ámbitos académicos, pero también, en algunos casos, en el contexto de los movimientos sociales y del lenguaje corriente), en otros contextos se han usado otras palabras o conceptos para reflexionar y ajustarse o ser identificados como ajustados con los debates y las acciones políticas en este campo. En español, por ejemplo, se ha usado la palabra *torcida*[9] para llamar a este tipo de reflexión, con poco éxito o acogida en los movimientos sociales o en la investigación. En mi trabajo he usado la palabra *«viadagem»* («mariconeo»)[10], y si bien esta palabra (*«viado»* es un término vulgar despectivo que se refiere a los homosexuales varones) es más o menos usada y rechazada por los grupos y movimientos LGBTIQ+ (como lo es «*queer*» en los contextos angloparlantes), no puede tomarse como una traducción o como un término que abarque los significados múltiples y abiertos proyectados por la palabra «*queer*», especialmente en su relación específica con la experiencia de los varones *queer* (no necesariamente gais, sino también travestis y transexuales). Hay otras muchas palabras y conceptos en diferentes contextos y lenguas que se usan o pueden usarse con relación al concepto, método y teoría expresados por «*queer*», bien parcial o completamente o de forma diferente. Una de

[9] Ricardo Llamas, *Teoría torcida*, Siglo XXI de España Editores, Madrid 1998. Véase también Marcella Althaus-Reid, «De la Teología de la Liberación Feminista a La Teología Torcida», en Nancy Cardoso, Edla Eggert y André S. Musskopf (eds.), *A graça do mundo transforma deus*, Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2005, pp. 64-69.

[10] André S. Musskopf, *Via(da)gens teológicas*, Fonte Editorial, São Paulo 2012. Un primer estudio en el que uso de esta idea en diálogo con el cuadro de Frida Kahlo *La venadita*, y la relación entre el «venado animal» y el «venado-homosexual/*queer*», puesto que la palabra *viado* («maricón») está relacionada con la palabra *veado* («venado»), usada como símbolo de los varones *queer*, se encuentra en André S. Musskopf, «Veadagens teológicas», en Edla Eggert (ed.), *[Re]leituras de Frida Kahlo*, Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008, pp. 101-120.

las cosas que tienen en común y que los sitúa en el mismo marco conceptual, teórico y político es la subversión o la perversión de lo que se entiende que son normas tradicionales (medicalizadas y naturalizadas) sobre el sexo, el género y la sexualidad, reivindicando en su mayoría palabras, expresiones y símbolos detestables y denigrantes, y usándolos contra sí mismos de una manera positiva, asertiva y afirmativa, causando precisamente por eso malestar, desestabilizando su significado habitual y las relaciones de poder que apoyan su uso como armas contra las personas y las comunidades LGBTIQ+.

Así pues, dejando de lado la cuestión de encontrar la palabra o la expresión correcta o mejor (en inglés o en cualquier otro idioma), lo esencial es la reflexión crítica sobre cómo se construyen el sexo, el género y la sexualidad, y las relaciones de poder que derivan de la categorización y la inteligibilidad de ciertas identidades o identificaciones asumidas (por ejemplo, la del varón masculino heterosexual en relación con otras posibles experiencias y significados que no encajan en este paradigma). En su reflexión teológica desde una perspectiva latinoamericana, Marcella Althaus-Reid usa el concepto de «indecencia» para referirse a un

> contradiscurso para desenmascarar y desnudar los supuestos sexuales integrados en la teología de la liberación durante las pasadas décadas, pero también en la actualidad cuando se afrontan las cuestiones de la globalización y del nuevo orden mundial neoliberal. La indecencia como gesto social es altamente política y erótica, y se relaciona con la construcción de la identidad del sujeto a través de la subversión de identidades económicas, religiosas y sexuales»[11].

En relación con la teología, afirma:

> La teología indecente es una teología que problematiza y desnuda los míticos estratos de la múltiple opresión en América Latina, una teología que, encontrando su punto de partida en la encrucijada de la teología de la liberación y del pensamiento *queer*, reflexiona sobre la opresión económica y teológica con pasión e imprudencia. Una teología indecente cuestionará el campo tradicional latinoamericano de la decencia y del orden que impregna y apoya

[11] Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology*, Londres: Routledge, 2001, p. 168 (trad. esp.: *Teología indecente*, Barcelona: Bellaterra, 2005).

las múltiples estructuras (eclesiológicas, teológicas, políticas y amatorias) de la vida en mi país, Argentina, y en mi continente[12].

III. «*Queer*» en acción

Nombrar es en sí mismo (a nivel de identificación personal o individual, movimientos sociales organizados y/o reflexión académica y teórica) una cuestión epistemológica, aunque también es política y contextual. En muchos casos, identificarse a uno mismo, su acción política y trabajo académico como «*queer*» puede ser una estrategia para alinearse con una comunidad más grande, con un movimiento político y teorético. En otros casos, usar términos y conceptos locales y nativos es una manera no solo de traducir (como hemos visto anteriormente, la traducibilidad es prácticamente imposible en este caso), sino también de pensar sobre los temas relacionados con el sexo, el género y la sexualidad, y su relación con otros marcadores y procesos de identidad y sociales, y enriquecer las conversaciones con elementos que son particulares de un contexto específico (especialmente en una perspectiva poscolonial y decolonial). En este sentido, «*queer*» (como marcador de identidad y como marco teórico) no debe imponerse al análisis y la reflexión sobre una situación y contexto dados, aun cuando puede ser también una perspectiva útil para realizar tales análisis y reflexiones, incluso cuando se abordan experiencias históricas y contextuales diferentes). Por esta razón es posible, en las reflexiones teológicas y religiosas, hablar de un «Jesús *queer*» o de «sujetos e identidades *queer* en la Biblia»[13] (o en otros textos, relatos y rituales sagrados), aunque este concepto del siglo XX es extraño en esos contextos. «*Queer*» es, así, una lente o categoría analítica que puede usarse para analizar, describir y comprender las dinámicas sociales, culturales, políticas y religiosas, y sus impactos en sus propios contextos y en el nuestro.

Adoptando como punto de partida la idea (y la realidad) de la sexualidad como experiencia fluida, compleja y múltiple, y no como algo dado como habitualmente se supone, los estudios *queer* «interrogan

[12] Althaus-Reid, *Indecent Theology*, p. 2.

[13] Véase Nancy Wilson, *Our Tribe*, Nuevo México: Alamo Square Press, 2000; Robert Goss, *Queering Christ*, Cleveland: The Pilgrim Press, 2002.

aspectos de la vida social —la familia, las relaciones íntimas—, pero también examinan lugares no concebidos generalmente como sexualizados, como la economía, por ejemplo»[14]. Siguiendo las propuestas de Foucault, muestran cómo se construyen y se atribuyen las categorías según las relaciones de poder, y añaden las realidades del sexo, el género y la sexualidad al estudio y la investigación de cuestiones y situaciones que habitualmente no están relacionadas con ellas, demostrando que «la vida personal está sexualizada, y heterosexualizada»[15]. Estas son las lentes que los estudiosos *queer* usan para realizar su trabajo. Lo que los estudios *queer* proponen (y hacen) es convertir el sexo, el género y la sexualidad en temas para la actividad académica en la investigación de todos los aspectos y áreas de la vida. Según Rachel E. Poulsen:

> Dado que la sociedad está organizada según un modelo heterosexual, desafiar las afirmaciones supuestas de la heteronormatividad obliga a cuestionar la lógica del gobierno, la religión, la medicina, la ley y cada una de las disciplinas que estructuran la vida de las personas[16].

En este sentido, según William B. Turner, también cuestiona el

> ideal académico de una reflexión imparcial, con la razón como única guía, [que] implica el rechazo a reconocer las múltiples maneras en las que los factores culturales y psicológicos influyen en lo que pensamos y escribimos[17].

Stephen D. Moore sostiene que la teoría *queer* o los estudios *queer,* más que un conjunto cerrado de teorías y conceptos, son una sensibilidad sobre la realidad, que es, de hecho, *queer*[18]. Es una perspectiva de oposición, puesto que su reflexión se centra en la oposición a lo que es aceptado como norma absoluta, revelando, a través de una sensibilidad metodológica, que la identidad misma es «*queer*» y no sigue necesaria-

[14] Arlene Stein y Ken Plummer, «I Can't Even Think Straight», en Steven Seidman (ed.), *Queer Theory/Sociology*, Oxford: Blackwell Publishers, 1996, p. 135.

[15] Stein y Plummer, «I Can't Even Think Straight», p. 135.

[16] Rachel E. Poulsen, «Queer Studies», en Timothy F. Murphy (ed.), *Readers' Guide to Lesbian and Gay Studies*, Chicago: Fitzroy Deadborn, 2000, p. 490.

[17] Turner, *A Genealogy of Queer Theory*, p. 5.

[18] Stephen D. Moore, *God's Beauty Parlor*, Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 18.

mente modelos o patrones, abriendo la posibilidad de que existan, sean reconocidas y valoradas otras identidades como fuente para la actividad política y académica. Por tanto, la teoría, los estudios y la teología *queer* son, ante todo, una acción política, dado que todo conocimiento está relacionado con el poder. Indican nuevos modos de reflexionar o al menos nuevos modos de analizar las categorías y los conceptos existentes para cuestionar si y cómo siguen siendo relevantes y para quién.

IV. El quehacer teológico *queer*

En la producción de teologías *queer* no hay ningún lugar fijo, ningún espacio cerrado, ninguna pertenencia estable. En cada paso la condición de extranjero es evidente, la condición de quien no está en su lugar y hace suyo cada lugar, abierto a la comunicación, la hibridación, el entrecruzamiento y el sincretismo. Es la «diáspora como elección, como necesidad de transitar, de trasponer fronteras […]. La diáspora como un deseo de automodificación en el propio espacio y en otros espacios psico-geográficos»[19]. Esta condición permanente de ser extranjero en una tierra extraña, con sus sorpresas, violencia y placeres, define las formas del discurso teológico. La diáspora es el lugar donde emergen las preguntas, que evoca respuestas provisionales y diseña un proyecto de teologías *queer* afirmando una posición que se opone a un orden heterocéntrico del pensamiento teológico. Por ello

> Las teologías *queer* son normalmente teologías biográficas. Uno necesita seguir ese movimiento de diáspora que nos permite comprender los senderos cruzados y las maneras en las que las identidades teológicas siguen siendo desafiadas, transformadas, replegadas y disfrazadas en el cristianismo. […] Las teologías *queer* van a la diáspora usando tácticas de ocupación temporal; prácticas perturbadoras que no tienen necesariamente que repetirse, y reflexiones cuyo objetivo es desconcertar[20].

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[19] Massimo Canevacci, *Sincretismos*, Studio Nobel, Instituto Italiano di Cultura, São Paulo, Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1996, p. 7.

[20] Marcella Althaus-Reid, *The Queer God*, Londres: Routledge, 2003, p. 8.

Susannah Cornwall *

PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS CONSTRUCTIVAS: ¿QUÉ ES LA TEOLOGÍA *QUEER*?

Queer es a veces usado como sinónimo de las identidades LGBT y otras como señal de rechazo de identidad de todo tipo. Las teologías *queer* pueden clasificarse en dos corrientes principales, la liberacionista y la subversiva, y a menudo implican una alteración radical de las normas de toda clase, haciendo preguntas sobre el poder, el lenguaje y los límites de la identidad. Los teólogos y los intérpretes *queer* releen y reformulan aspectos de la teología cristiana bíblica, histórica, moral, pastoral, doctrinal, sistemática y constructiva a la luz de la vida, las preocupaciones y la política de las personas *queer*. Esto incluye la reflexión interseccional sobre la etnia, la discapacidad, la clase y la ubicación socioeconómica.

Introducción: ¿Qué son las teologías *queer*?

Las teologías cristianas *queer* surgieron en las décadas de 1990 y 2000, y son consideradas a veces las sucesoras de las teologías LGBT de las décadas de 1970 y 1980. El término «*queer*» redefine una palabra anteriormente usada como un

* Susannah Cornwall es profesora titular de Teologías Constructivas en la Universidad de Exeter, Reino Unido, y directora del EXCEPT (Exeter Centre for Ethics and Practical Theology). Ha publicado *Theology and Sexuality* (2013) y *Un/familiar Theology: Reconceiving Sex, Reproduction and Generativity* (2017). Es editora del libro *Thinking Again About Marriage: Key Theological Questions* (2016). Trabaja actualmente en un libro sobre teología constructiva de la transexualidad.

Dirección: Department of Theology and Religion, University of Exeter, Amory Building, Rennes Drive, Exeter EX4 4RJ (Reino Unido). Correo electrónico: S.M.Cornwall@exeter.ac.uk

insulto contra la población gay, considerada como rara y anormal. Las personas que usan actualmente el término *queer* positivamente lo entienden a veces como un «cambio» favorable del insulto que arrebatan a sus agresores, y consideran su «rareza» y diferencia de las identidades «dominantes» de la sexualidad y del género como un rechazo consciente de estas[1].

Como las teologías LGBT, las teologías *queer* están a menudo dispuestas a desbaratar la suposición de que solo las vidas heterosexuales son lícitas, sitios legítimos de gracia, bendición y revelación divina. Pero las teologías *queer* no se limitan a abordar la sexualidad. En general, estas teologías alteran radicalmente las normas de todo tipo, preguntándose por el poder, el lenguaje y los límites de la identidad. Lo *queer* se comporta como un sustantivo, un adjetivo o un verbo. Como sustantivo, se refiere a los métodos y enfoques que cuestionan y subvierten las normas y las ideologías aceptadas. Como adjetivo, puede referirse a las personas, los textos u otros fenómenos involucrados en este amplio proyecto. Como verbo, tiene una variedad de usos, por ejemplo, «*to queer*» una tradición significa preguntarse qué voces subversivas o de resistencia han estado latentes, y quizá suprimidas, en esa tradición. «*Queerizar*» implica a menudo preguntarse sobre cómo algunas —y solo algunas— identidades han llegado a entenderse como normales, sanas y deseables, y qué tipos de poder e ideología están ocultos en los mecanismos mediante los que han llegado a existir las comprensiones ampliamente aceptadas de la normalidad.

Queer es usado a veces como forma abreviada para una gama de identidades y posiciones políticas: lesbiana, gay, bisexual, transexual, intersexual, asexual, no binario, etc. Sin embargo, muchos especialistas se resisten a la idea de que *queer* pueda usarse como un término global para «abarcar» esas identidades. De hecho, algunos sospechan que al usar *queer* de este modo se corre realmente el riesgo de pasar por alto las diferencias y tensiones entre estos grupos, suprimiendo a personas que estaban ya marginadas. Señalan que la

[1] Para una sinopsis gráfica comprensible de parte del contexto histórico y teorético, véase Meg-John Barker y Julia Scheele, *Queer: A Graphic History*, Londres: Icon, 2016.

no heterosexualidad en sí misma no perturba los sistemas sociales que asumen que todo el mundo es claramente y sin ambigüedades hombre o mujer y que la expresión de género debe vincularse con el sexo físico solo de ciertas maneras. Entre los teóricos críticos *queer* en particular, lo *queer* debe entenderse más probablemente como una *disrupción* de las categorías de identidad que como una identidad en sí misma. Así pues, *queer* no implica la sustitución de un sistema por otro mejor, sino más bien una sospecha de los sistemas y metarrelatos *per se*[2]. Las teologías *queer* más específicamente podrían entenderse como pertenecientes a dos grandes corrientes. La primera, la corriente *queer* liberacionista, que se centra en la «normalidad» y la no patología de las vidas *queer*. Da un énfasis particular a reenfocar los relatos sobre el sexo, el género y la sexualidad, y reivindica que la tradición cristiana es favorable, no hostil, a las personas LGBT y *queer*. Los teólogos *queer* de esta corriente se encuentran entre quienes luchan por el reconocimiento de los matrimonios entre personas del mismo sexo y por la aceptación de personas abiertamente LGBT como clérigos. Estos teólogos tienden a reivindicar o recuperar textos bíblicos usados para oprimir a las personas no heterosexuales. Sostienen que las identidades LGBT son tan naturales y sanas como las heterosexuales. La segunda corriente es menos reparadora, y está más influida por la teoría crítica *queer* que por las teologías de la liberación. Los teólogos *queer* de esta corriente están menos interesados en la apologética que en la subversión y resistencia. Son circunspectos sobre los bienes de la «inclusión» *queer* en instituciones como el matrimonio y el liderazgo de la Iglesia, señalando en cambio el daño que pueden causar las concepciones tradicionales del matrimonio y la familia, y sugiriendo que las personas

[2] Véase un análisis más detenido en Susannah Cornwall, *Controversies in Queer Theology*, Londres: SCM Press, 2011; véase también, por ejemplo, Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londres: Routledge, 1990 (trad. esp.: *El género en disputa*, Barcelona: Paidós, 2007); Michel Foucault, *The History of Sexuality:* Volume 1: *An Introduction*, Londres: Penguin, 1990 (trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, México: Siglo XXI, [31]2007; David Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, Oxford: Oxford University Press, 1995 (trad. esp.: *San Foucault. Para una hagiografía gay*, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007).

de fe *queer* deben resistirse a ellas y a la autoridad de la Iglesia aún más. Sospechan más de términos como «sano» y «natural», y es probable que sostengan —influenciados por teóricos críticos *queer* como Judith Butler, Michel Foucault y Lee Edelman— que los conceptos de salud y naturaleza están socialmente construidos, es decir, no son neutrales o inmutables, y ciertamente no son inequívocamente buenos.

I. Traducción e interpretación

Los teólogos que trabajan en la corriente *queer* liberacionista sostienen que el cristianismo no es inherentemente antitético a las vidas de las personas LGBT y *queer*. Más bien, sugieren que la homofobia, el sexismo y el cisgenerismo (prejuicio contra personas que han cambiado de género o que no se comprenden ni como masculinas ni femeninas) son distorsiones del verdadero mensaje cristiano, que trata del amor, la justicia y la inclusión. Algunos teólogos de esta corriente se han dedicado a reivindicar la tradición, tratando de descubrir textos, personajes y tradiciones «*protoqueer*» en la Biblia y en la historia cristiana. Por ejemplo, han propuesto que personajes bíblicos como David y Jonatán, Noemí y Rut, y los eunucos, pueden entenderse como precursores de las personas *queer* de hoy. Estos intérpretes no afirman necesariamente que David y Jonatán o Noemí y Rut fueran gais o lesbianas tal como hoy entendemos esos términos (aunque algunos lectores sí lo afirman): sostienen, no obstante, que esos personajes son ejemplos del fuerte amor por personas del mismo sexo que sirven de modelo para otras amistades y relaciones entre personas del mismo sexo.

Los eunucos han sido particularmente importantes para lectores transexuales, intersexuales, bisexuales, lesbianas y gais, porque parecen ser ejemplos de personas que están fuera de las estructuras de sexo y género típicas de su sociedad sin ser condenadas por eso (y son, de hecho, consideradas a veces como especialmente bendecidas: Isaías 56 dice que a los eunucos se les dará «riquezas más grandes que hijos e hijas» y un «nombre perpetuo que nunca perecerá»). En Mateo 19, un pasaje que contiene la enseñanza de Jesús sobre el

matrimonio y el divorcio, Jesús habla de tres tipos de eunucos: los que nacen así, los que son hechos así por otros y los que se han hecho eunucos por causa del Reino. Históricamente, el término «eunucos» se ha entendido metafóricamente en este último caso, es decir, como aquellos que habían elegido no casarse ni tener sus propias familias para entregarse con un mayor servicio a la comunidad: los célibes, por ejemplo. En décadas recientes, sin embargo, algunos estudiosos han sugerido que los «eunucos por nacimiento» pueden entenderse como personas intersexuales (los que nacen con variaciones físicas del sexo); los «hechos por otros» podrían ser las personas transexuales (especialmente los que se han sometido a algún tipo de intervención médica para alterar sus cuerpos), y los «eunucos por la causa del Reino» serían los que libremente se quedan fuera de las normas sexo-género de otras maneras. Nancy Wilson, de la Metropolitan Community Church (una denominación explícitamente inclusiva de las personas LGBT), llega a decir que, si las personas *queer* son incapaces de verse representadas en los personajes de la Biblia, entonces esta no puede entenderse como su libro[3].

Durante muchas décadas se han usado varios textos bíblicos para demostrar la ilicitud de la actividad sexual no heterosexual, y, en algunos casos, la orientación. Se denominan colectivamente como «*clobber texts*» (textos que machacan/aplastan/apalean) o «textos de terror» (una frase usada también para referirse a textos sexistas y contrarios a las mujeres). Los intérpretes bíblicos *queer* cuentan con toda una gama de enfoques sobre los textos de este tipo. Algunos sostienen simplemente que estos pasajes, en particular los de la Biblia hebrea, tuvieron su origen en una época y cultura muy diferentes y no son vinculantes para los cristianos actuales. Remiten a otros textos sobre la comida, la vestimenta y la esclavitud, que la mayoría de los cristianos han llegado a entender como propios de su tiempo

[3] Nancy Wilson, *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995, p. 164. Sobre los eunucos, véase Mathew Kuefler, *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*, Chicago: University of Chicago Press, 2001; Megan DeFranza, *Sex Difference in Christian Theology: Male, Female and Intersex in the Image of God*, Grand Rapids: Eerdmans, 2015; Virginia Mollenkott, *Omnigender: A Trans-Religious Approach*, Cleveland: Pilgrim Press, 2007.

y cultura, y sugieren que de igual modo deben entenderse los versículos sobre la actividad sexual entre personas del mismo sexo. Otros sostienen que, si bien la Biblia continúa siendo la primera autoridad y los cristianos no tienen libertad para rechazar partes de ella, es posible que requiera ser interpretada a la luz de la investigación contemporánea.

Algunos intérpretes, por ejemplo, sostienen que términos traducidos por «homosexuales» en las Biblias inglesas modernas son oscuros y pueden traducirse legítimamente de otra forma. Especialistas, como Mark D. Jordan y Dale B. Martin han comentado que la traducción bíblica es siempre un proceso de interpretación: los traductores nunca afrontan los textos neutralmente, sino que siempre parten de presupuestos y sesgos[4]. Los traductores que ya esperan que la Biblia condene la homosexualidad pueden ser más propensos a traducir un término oscuro en una lista de pecados como «homosexuales», pero en otras ocasiones, cuando otros temas provocaban más ansiedad que las relaciones entre personas del mismo sexo hoy en día, el mismo término puede haber sido traducido de maneras muy diferentes (como podemos ver si nos fijamos en las traducciones más antiguas en inglés). Incluso la interpretación de las traducciones puede estar cargada de la historia de la recepción del texto: Jordan y otros señalan que el «pecado de Sodoma», condenado en varias ocasiones a lo largo de la Biblia, a menudo se asume que se trata de la actividad sexual entre varones, o el coito anal más específicamente. Sin embargo, sostiene Jordan, solo en la era medieval se entendió generalmente la «sodomía» de esta manera. En efecto, hay al menos una ambigüedad sobre qué se condena exactamente: ¿el problema es que los hombres de Sodoma tuvieron relaciones sexuales con otros *hombres* o el problema es que eran *ángeles* y por lo tanto parejas sexuales ilícitas para los humanos? Judas 7, que condena a la población de Sodoma y Gomorra por su inmoralidad sexual, la basa en que buscaban «otra carne», lo que, sugieren algunos intérpretes, se refiere a los ángeles. O, como muchos lectores *queer* contemporáneos han llegado a creer, el problema no

[4] Mark D. Jordan, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago: University of Chicago Press, 1997; Dale B. Martin, *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

sería tanto el género de los afectados, sino la violencia y la codicia insaciable y la inhospitalidad exhibida por la población de Sodoma. Después de todo, Ezequiel 16,49 dice: «Este fue el pecado de tu hermana Sodoma y de sus ciudades: orgullo, hartura de pan y despreocupación; fue incapaz de echar una mano al pobre y al indigente»[5].

Este tipo de reformulaciones de la Biblia a menudo tienen en común su deseo de reclamarla como algo positivo y liberador para la gente *queer*. Sin embargo, tales intentos pueden parecer inútiles dado que todavía hay muchos cristianos y otros no convencidos por tales lecturas que ven en la Biblia condenas claras de la actividad entre personas del mismo sexo. Por esta razón, sugiere Mary Ann Tolbert (2000), es probable que la Biblia siga siendo peligrosa para la gente *queer* a pesar de los esfuerzos de los intérpretes *queer* por conseguir lo contrario[6].

II. Decencia, marginalidad y poder en los discursos teológicos

Los teólogos *queer* han tratado también de releer y replantear aspectos de la teología cristiana histórica, moral, pastoral, doctrinal, sistemática y constructiva a la luz de las inquietudes que pone de relieve la teoría *queer*. Una de las teólogas *queer* más relevantes es Marcella Althaus-Reid, una teóloga argentina cuya obra se vio frenada por su prematura muerte en 2009. Althaus-Reid creó lo que llamó una teología «indecente», que se negaba a separar la teología de las circunstancias reales de la vida de las personas, incluidas aquellas cuyas identidades y prácticas sexuales serían probablemente condenadas por el cristianismo tradicional. Sostenía que el cristianismo

[5] Para otros compromisos críticos *queer* favorables a la Biblia, véanse, p. ej., Deryn Guest, Robert Goss, Mona West y Thomas Bohache (eds.), *The Queer Bible Commentary*, Londres: SCM Press, 2006; Ken Stone (ed.), *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001; Teresa Hornsby y Ken Stone (eds.), *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*, Atlanta: Society for Biblical Literature, 2011.

[6] Mary Ann Tolbert, «Foreword: What Word Shall We Take Back?», en Robert Goss y Mona West (eds.), *Take Back the Word*, Cleveland: Pilgrim Press, 2000, pp. vii-xii.

(particularmente el catolicismo romano de América Latina, influido por alianzas con poderes coloniales y capitalistas) se había dedicado a mantener ideales «decentes» inalcanzables y profundamente perjudiciales para la gente común. Althaus-Reid elaboró un relato convincente de lo que llamó el Dios *queer*: un Dios en el exilio, de las calles, de los profesionales del sexo y *drag queens*, que seguía morando con quienes están en los márgenes en lugar de desplazarse hacia el «centro» privilegiado. Sostenía que los teólogos debían aceptar la «indecencia» y rechazar la idea de que la salvación es algo que debe repartirse en porciones limitadas por quienes tienen el poder. El objetivo del control estricto del comportamiento sexual y de la reproducción ejercido por parte de la Iglesia en América Latina no era el bien del pueblo, sino la alianza con las autoridades políticas para mantener dóciles a los trabajadores. Althaus-Reid creía que el cristianismo había intentado acorralar y domesticar a Dios, en lugar de reconocer su profunda alteridad y la imposibilidad de ser poseído o controlado. Sostenía que era fundamental oponerse a la heteronormatividad (la idea de que solo la heterosexualidad es legítima o deseable) y decir la verdad de que lo realmente escandaloso no era la «desviación» sexual, sino la exclusión de los «desviados» por las autoridades religiosas o de otro tipo. La teología debe, insistía, aprender a vivir con la incertidumbre y la fluidez, e ir más allá de su obsesión con los límites y delimitar lo que está dentro y lo que está fuera. Dios, decía, es un extraño que vive en la diáspora: aquí es donde deberían vivir también los cristianos. Esto significa que los teólogos deben llegar a interrogarse sobre su vida sexual, política y económica, en lugar de desligarla de lo que sucede en la Iglesia; en suma, para Althaus-Reid, «Dios no puede llegar a ser *queer* a menos que los teólogos tengan la valentía de salir de sus […] armarios»[7].

Algunos notables teólogos *queer* contemporáneos como Elizabeth Stuart, Gerard Loughlin, Robert E. Shore-Goss y Mark D. Jordan[8] conocían y trabajaron con Althaus-Reid. Hay también una genera-

[7] Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology*, Londres: Routledge, 2000, p. 88 (trad. esp.: *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política,* Barcelona: Ediciones Ballaterra, 2005).

[8] Para textos esenciales, véanse, por ejemplo, Elizabeth Stuart, *Gay and Lesbian Theologies: Repetitions with Critical Difference*, Aldershot: Ashgate, 2003;

ción de estudiosos más jóvenes que han continuado su obra y la desarrollan en nuevas direcciones. Algunos (por ejemplo, Jay Emerson Johnson y Patrick S. Cheng) se han dedicado a explorar las consecuencias de las teologías *queer* en las estructuras eclesiales, mientras que otros se han centrado en estudiar las interacciones entre la teología *queer* y las cuestiones de etnia, raza, clase, discapacidad, cambio climático y nacionalidad, como también a releer y reexaminar los enfoques teológicos consolidados, como el de la ética de la virtud, a través de una lente *queer*[9]. En todos estos casos, estos estudiosos continúan con el proyecto de interrogar cómo surge el poder en múltiples contextos y hasta qué punto las propias alianzas de la Iglesia con las autoridades sociales y políticas y su perpetuación de normas conservadoras sobre la familia, la sexualidad y las relaciones socavan su capacidad de hablar proféticamente en situaciones de injusticia.

III. La Tradición cristiana

Una característica común de las teologías *queer*, en particular de las más influidas por la teoría crítica *queer*, es su rechazo de las distinciones binarias —sobre todo la de varón y mujer, pero también otras como lo humano y lo divino—. Por esta razón, los teólogos dedicados a «poner al descubierto» lo *queer* a lo largo de la tradición cristiana han sugerido a veces que Cristo mismo, en cuanto poseedor en un solo cuerpo de la humanidad y la divinidad, podría entenderse como profundamente *queer*. La especialista en patrística (teología cristiana

Gerard Loughlin (ed.), *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, Oxford: Blackwell, 2007.

[9] Véanse, p. ej., Patrick S. Cheng, *Radical Love: An Introduction to Queer Theology*, Seabury, Nueva York 2011; Patrick S. Cheng, *Rainbow Theology: Bridging Race, Sexuality, and Spirit*, Seabury, Nueva York 2013; Jay Emerson Johnson, *Peculiar Faith: Queer Theology for Christian Witness*, Seabury, Nueva York 2014; Karen Bray, «The Monstrosity of the Multitude: Unredeeming Radical Theology», *Palgrave Communications* 1 (2015), doi:10.1057/palcomms.2015.30; véanse también los estudios en Kent Brintnall, Joseph Marchal y Stephen D. Moore (eds.), *Sexual Disorientations: Queer Temporalities, Affects, Theologies*, Nueva York: Fordham University Press, 2018.

de los primeros siglos) Virginia Burrus hace precisamente este tipo de afirmación cuando dice que el credo de Calcedonia (la afirmación de que Cristo tiene dos naturalezas en una sola persona) «exige una nueva matemática, un cálculo que excede la lógica de la suma y la resta, de fracciones y de totalidades», y que, por tanto, «rebasa todas las categorías»[10]. Tricia Sheffield está de acuerdo en que el Cristo concebido en Calcedonia no es o/o, sino y/y; en este sentido, él es *queer*, opuesto a lo binario y las divisiones, manteniendo conjuntamente la indefinición, y abriendo así el camino a otras identidades «ambiguas» entre quienes constituyen el Cuerpo de Cristo, la Iglesia[11]. Decir «Cristo es *queer*» no es, entonces, una afirmación sobre la orientación sexual o la identidad de género de Jesús —aun cuando algunos lectores han querido más explícitamente desbaratar el supuesto de que Jesús era necesariamente heterosexual—, sino, más bien, una afirmación sobre su trastocamiento de las normas esperadas y su solidaridad con todas las personas *queer*. De esta manera, la índole *queer* de Cristo se entiende en y a través de los varios modos en los que se oponen y subvierten las normas de poder y control. Afirmar el cristianismo como *queer* es preguntarse cómo puede ayudar a desenmascarar y sacar a la luz las estructuras ocultas de poder, opresión y control, incluidas las que se encuentran en su propia tradición.

Desde la perspectiva de las doctrinas clásicas de la teología cristiana, la teología *queer* ha tenido particular influencia en la cristología (las doctrinas sobre la persona y la obra de Jesús), la doctrina de Dios (incluidas las teologías trinitarias), la eclesiología (las doctrinas sobre la Iglesia) y la escatología (las doctrinas sobre las «últimas cosas», entendidas habitualmente como las relativas a la muerte, el juicio, el más allá y el «final de los tiempos»).

Desde la década de 1960, influida en particular por la obra del teólogo alemán Jürgen Moltmann, la Iglesia ha presenciado una re-

[10] Virginia Burrus, «Radical Orthodoxy and the Heresiological Habit: Engaging Graham Ward's Christology», en Rosemary Radford Ruether y Marion Grau (eds.), *Interpreting the Postmodern: Responses to «Radical Orthodoxy»*, Nueva York: T&T Clark, 2006, p. 40.

[11] Tricia Sheffield, «Performing Jesus: A Queer Counternarrative of Embodied Transgression», *Theology and Sexuality* 14 (2008) 243.

vitalización del interés por la escatología. Según Moltmann, la escatología no está solo relacionada con el fin del mundo, o lo que puede ocurrir después de la muerte, sino con lo que sucede aquí y ahora. La obra de Jesús y del Espíritu es tal que la «nueva creación» es ya una realidad. Vivir una existencia marcada por la justicia y la inclusión puede entenderse como ayudar a que exista este mundo nuevo. Este tipo de explicación aparece en gran parte de la teología *queer* liberacionista. Sin embargo, las teologías *queer* críticas tienen una relación menos fluida con las doctrinas escatológicas. Clásicamente, la escatología está marcada por la esperanza en el futuro, en un tiempo más allá de la muerte en el que desaparecerán las cosas del presente. Pero algunos teóricos críticos, entre ellos Lee Edelman, sospechan que dar mucho peso al futuro tiende a tener consecuencias negativas para la vida aquí y ahora. En particular, las teologías orientadas al futuro apelan a menudo la necesidad de hacer mejor las cosas en nombre de los niños y otros «inocentes». Sin embargo, estas apelaciones tienden a ser socialmente conservadoras y a sacrificar el bien de quienes viven ahora en aras de quienes vivan en el futuro[12].

Althaus-Reid formula una explicación de un Dios *queer* en solidaridad con los marginados por razones que incluyen su sexo, sexualidad, género, etnia, clase y estatus económico. Desde su muerte, otros teólogos han desarrollado el proyecto de la teología *queer* interrogando aún más la doctrina de Dios. Linn Marie Tonstad, por ejemplo, argumenta convincentemente que muchos teólogos clásicos de la tradición cristiana dominante no han tenido problema alguno en asumir que el orden, la procesión, la jerarquía, el sacrificio, la muerte y la alienación están integrados en las relaciones en el seno de la divinidad. Los intentos por encontrar un orden de diferencia de género en Dios (como identificar el Espíritu con la figura bíblica de la Dama Sabiduría) realmente, sospecha Tonstad, terminan consolidando la naturaleza sexuada y de género de la jerarquía divina. Los llamamientos a la diferencia sexual y de género entre los seres

[12] Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham: Duke University Press, 2004 (trad. esp.: *No al futuro: La teoría queer y la pulsión de muerte*, Madrid: Egales, 2014).

humanos se hacen a menudo para que se apoyen en la diferencia divina a través de la Trinidad; sin embargo, por mucha gente que apele a la Trinidad para alterar las explicaciones sexistas y patriarcales, sugiere Tonstad, la doctrina de Dios en sí misma está demasiado arraigada con su historia sexista y patriarcal como para ser de mucha utilidad en este caso[13]. Esto es solo un ejemplo del desafío de la teología *queer* a las explicaciones teológicas dominantes del poder y del conocimiento, que pone de relieve cómo el modo en el que llegamos a comprender no es nunca neutral, sino que está influido por nuestras circunstancias sociales, políticas y culturas, y resalta también las maneras en las que incluso los desafíos al poder desde teologías «alternativas» pueden perpetuar sus propias problemáticas neoortodoxas, que exigen ser cuestionadas y criticadas.

IV. Desarrollos recientes en la teología *queer*

Entre los trabajos recientes en teología *queer* encontramos el volumen editado por Kent Brintnall, Joseph Marchal y Stephen D. Moore en 2018 titulado *Sexual Disorientations*, que reexamina las tradiciones bíblica y teológica en conversación con el antifuturo *queer*, releyendo temas centrales como la escatología, perfilando el trabajo de nuevos estudiosos *queer* que recurren a la teoría crítica feminista, *crip* [lisiada o discapacidad/discapacitación] y de la raza, como Brandy Daniels, Karen Bray y Jacqueline Hidalgo; el volumen editado por Kathleen Talvacchia, Michael Pettinger y Mark Larrimore *Queer Christianities*, que redefine críticamente las tradiciones del celibato, el matrimonio y de la sexualidad «excesiva» que llena la tradición; el libro *Womanist Queer Theology* de Pamela Lightsey, que arroja una luz teológica *queer* sobre la política del movimiento Black Lives Matter; el de Andy Buechel, *That We Might Become God*, que relee la teología sacramental y las tradiciones de la *theosis*/divinización en conversación con la temática *queer*, y la antología de Robert Shore-Goss *et al.* titulada *Queering Christianity*, que adopta un enfoque teológico-pastoral y se centra en cuestiones que se viven en la vida de la Iglesia como el sentido *queer*

[13] Linn Marie Tonstad, *God and Difference: The Trinity, Sexuality, and the Transformation of Finitude*, Londres: Routledge, 2015.

del bautismo, la eucaristía y el ecumenismo. En mi propia obra muestro que las instituciones del matrimonio y la familia no tienen que entenderse como antítesis de las inquietudes *queer* ni que sus redefiniciones constituyan rupturas inherentes con la tradición cristiana[14].

La teología *queer* ya no está principalmente interesada, si es que alguna vez lo estuvo, en la sexualidad y el género, sino que adopta un enfoque interseccional que exige también cuestionar otros contextos e identidades, como la etnia, la discapacidad, la clase y la ubicación social. De esta manera, posee el potencial de alentar la reflexión sobre las comunidades de fe y sus actividades desde una perspectiva caleidoscópica profundamente comprometida con la búsqueda de la justicia. Algunas de estas obras recientes responden directamente a las críticas dirigidas contra las teologías *queer* anteriores, que estaban demasiado centradas en la experiencia blanca y masculina y tenían poco en cuenta cómo estos vectores de privilegio habían sido encubiertos en las teologías «liberalizadoras» como también, más obviamente, en las teologías conservadoras dominantes. Sigue siendo un problema en la teología *queer*, como más ampliamente en la teoría *queer*, si lo *queer* se entiende simultáneamente como un modo de reivindicar y redefinir perspectivas de identidad anteriormente marginadas y como un modo de desafiar la noción de identidad en su totalidad.

Conclusión

La teología *queer* sigue siendo un área profundamente autorreflexiva y cada vez examina mejor sus propias jerarquías y ortodo-

[14] Kathleen Talvacchia, Michael Pettinger y Mark Larrimore (eds.), *Queer Christianities: Lived Religion in Transgressive Forms*, Nueva York: New York University Press, 2015; Pamela Lightsey, *Our Lives Matter: A Womanist Queer Theology*, Eugene: Wipf and Stock, 2015; Andy Buechel, *That We Might Become God: The Queerness of Creedal Christianity*, Eugene: Cascade, 2015; Robert Shore-Goss, Thomas Bohache, Patrick S. Cheng y Mona West (eds.), *Queering Christianity: Finding a Place at the Table for LGBTQI Christians*, Santa Barbara: Praeger, 2013; Susannah Cornwall, *Un/familiar Theology: Reconceiving Sex, Reproduction and Generativity*, Londres: Bloomsbury, 2017.

xias, a veces ocultas, particularmente en lo que se refiere a la «aceptabilidad» institucional (ya sea eclesiástica o académica). El hecho de que las teologías *queer* se estudien en las iglesias y universidades se entiende como algo profundamente ambivalente, ya que este tipo de integración podría disminuir su capacidad de crítica. Sin embargo, la diversificación de voces y perspectivas —especialmente, aunque no exclusivamente, en términos de sexualidad e identidad de género— que la teología *queer* aporta a estos campos también representa un medio bienvenido para reinterpretar y renovar aspectos de la tradición.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Murph Murphy *

QUEER ES DIOS

Este texto presenta la experiencia de Murph, una persona blanca no binaria que se identifica como *queer*, criada en una comunidad católica conservadora de los Estados Unidos. En su nueva comunidad aceptaron su condición *queer* a través de las relaciones comunitarias, el movimiento y el baile. Murph explica cómo se sienten y se comportan de forma *queer* como una forma divina de resistencia, creación y expresión de vida.

Bailaba a solas de vuelta a casa, bailaba sintiéndome *queer*. Antes de descubrir el baile, odiaba mi cuerpo, odiaba estar en mi cuerpo. Era una extraña para mí misma, para mi alma, para mi verdad. Crecí en una Iglesia institucional que rechaza cultural y religiosamente los cuerpos, especialmente los cuerpos femeninos, negros, morenos, discapacitados, transexuales y *queer*. De pequeña, hacía lo que me parecía bien. Me vestía como los chicos mientras jugaba al hockey en la calle, bailaba, jugaba al fútbol, me subía a los árboles, me desollaba las rodillas y jugaba con coches y a los superhéroes. Vivía fuera de las normas sociales; vivía de forma *queer*. Alrededor de los diez años, mi cuerpo empezó a sentirse más público, más vigilado; fue el comienzo de un proceso de desencarnación. Públicamente, mi condición *queer* fue hecha rehén por los imperios del patriarcado, la Iglesia institucional y el capitalismo.

* MURPH está haciendo el máster en Teología en la Escuela de Teología ILIFF de Denver, Colorado. Participa en la organización de la comunidad espiritual a tiempo parcial y vive en Portland, Oregón. Murph se dedica a construir la conexión consigo misma y con los demás para hacer frente al aislamiento, la soledad y la injusticia mediante la escritura, la narración de historias y la escucha profunda en América del Norte, Central y del Sur.

Dirección: 1915 NE Highland St, Portland, OR 97211 (Estados Unidos). Correo electrónico: mmurphy@iliff.edu

Me sentía como un huésped en mi joven cuerpo de mujer; hice cuanto pude para sobrevivir en la adolescencia. Tenía que jugar a los juegos de jovencita modesta que exigían mi familia, comunidad y sociedad. Necesitaba sobrevivir. Así que tuve que ponerme ropa que odiaba, alisarme mi pelo rizado y domesticar mi espíritu salvaje. Aprendí que tener un cuerpo de mujer significaba que no podía cuestionar el *statu quo* de los roles de género impuestos. Me vi obligada a vivir una vida que sentía inherentemente errónea y violenta en mi piel. Esta falsa fachada me llevó a pasar varios años deprimida, con fobia social, trastornos alimentarios, dismorfia y vergüenza, y varias décadas de aislamiento. Esta versión falsa de mí misma me indujo a creer que mi vida había acabado antes de comenzar. Ajustarme al sistema mataba mi personalidad, mataba mi espíritu, mataba mi singularidad como imagen de Dios. Aún sigo luchando contra estos síntomas letales de la institución. Las malas hierbas y las semillas de la homofobia y del sexismo sistémicos opresivos viven dentro de mí y tengo que estar continuamente en alerta para enfrentarme a las invasiones en cuanto se produzcan.

Bailaba a solas de vuelta a casa, bailaba sintiéndome *queer*. La vida está llena de enfermedades, muertes y resurrecciones emocionales, espirituales, mentales y físicas. Viví como mujer cisgénero blanca durante los primeros veinticuatro años de mi vida. Crecí en el epicentro del heteropatriarcado católico. Pertenezco a una familia católica irlandesa blanca de clase media baja. Sentía que mi única opción era ir al colegio, conseguir un empleo bien pagado, casarme con un hombre y tener hijos. En mi limitada comprensión de mí misma y de las posibilidades, este estilo de vida predeterminado era la única manera en que podía pasar por la vida. La vida era mía para sobrevivir, era mía para sobrellevarla.

Desde los comienzos de mis estudios digerí, sin saberlo, la retórica de que las personas LGBTQ+ eran pecadoras, pervertidas, y estaban destinadas a arder en el infierno. Ser gay o lesbiana era uno de mis mayores temores. Desconocía la diferencia entre sexualidad y género, y tampoco quería saberlo. No quería hablar del asunto ni formar parte de él porque no quería ser anormal y marginada. Tenía miedo a mostrarme tal y como era realmente. Temía la muerte de mi falsa identidad y de las comunidades que sentía a la vez asfixiantes y

seguras. Evitaba conocerme a mí misma hasta que no pude soportar más el peso de la evitación.

No fue hasta que me mudé lejos de mi lugar de nacimiento que entendí la sexualidad y el género como realidades corporales. Y realmente no lo entendía tanto como lo sentía. Primero escuché las experiencias de otras personas sobre lo *queer* y encontré una profunda resonancia. Conocí a gente que me brindó la gracia y el tiempo para adentrarme en la auténtica expresión de mí misma y de mi singular condición de *queer* sin encasillarme. También conocí a otras muchas personas que me odiaban de inmediato simplemente porque temían el cambio, la diferencia y la creatividad. Temen que mi vida sea una amenaza para su falsa sensación de seguridad y poder. Soy una persona de género no binario con un cuerpo femenino que se siente atraída por las mujeres y otras personas con cuerpo femenino. Y llevo esa identidad en voz alta, con orgullo y fluidez.

Comencé realmente a indagar en mi condición *queer* entre los veinticinco y los treinta años, mientras vivía en una cultura nueva, en Nicaragua. Criada como católica, mi educación me enterró en una profunda sensación de vergüenza, miedo, culpabilidad y juicios. En aquel momento de mi vida aún me sentía como una extraña en mi cuerpo. Sentía vergüenza y culpa por tener un cuerpo de mujer, y una sexualidad y un género fluidos. Durante esos años sufrí muchas muertes personales y experiencias liberadoras con respecto a mi identidad.

Llegué a sentirme bien conmigo misma mientras vivía en comunidad. Deshice la maleta y me puse a trabajar contra las formas de opresión y marginación personal y global mientras celebraba y compartía comida, historias, penas y alegrías. Bailar en clubes, en grupos, en clases, en mi casa y en la calle, me enseñó a sentir mi cuerpo, a moverme creativamente y a expresar mi espíritu pese a las presiones para que no diera la nota, estuviera callada y ceñida a las costumbres. Al huir de mis zonas de confort y decir sí a bailar en comunidad, a aprender el ritmo y a moverme individual y colectivamente, conseguí la valentía de ser quien soy con orgullo. Bailar se convirtió en la plataforma que usaba para ser dueña de mí misma.

Cuando escucho a mi cuerpo mientras me muevo en el mundo, la creatividad brota de mi ser. En esos momentos, se hace imposible no dejarme ser vista y conocida, primero por mí misma y después por los demás. Ya sea bailando, escribiendo, compartiendo historias, pintando, cantando, riendo, surgen del alma la vulnerabilidad y el conocimiento. Mediante esta exposición continua al movimiento vulnerable en una comunidad segura, comencé a vivir mi identidad *queer* y a corporeizarla. Sin poseer un lenguaje o un conocimiento especializado, el modo de vestirme, de comportarme y de relacionarme con todo comenzó a cambiar. Vivía una vez más como cuando era niña, fuera de las leyes binarias o sociales que dictaban cómo tenía que ser. Soy una *queer* que ha nacido de nuevo, una *queer* redimida por la creatividad y el movimiento divinos.

Lo *queer* se percibe con más valentía y vitalidad cuando se usa como verbo. Es un término reclamado que entreteje hacia dentro, hacia fuera y más allá de las limitaciones. *Queer* expande y borra las fronteras que no nos sirven. Por lo tanto, *queer* no puede ser definido correctamente por un diccionario. Cada experiencia vivida de lo *queer*, que no se limita a describir el género o la sexualidad de uno, es única y expansiva. *Queer* es una creación divina que no será domada ni utilizada contra nadie. Así como Dios es una palabra de acción, así como Dios crea, vive, muere y renace dentro de toda vida, así es lo *queer*. *Queer* es Dios.

Hasta que aprendí a expresar mi ser a través del movimiento y la conexión, no empecé a entender que soy un ser sagrado. Todos los cuerpos *queer* son Dios y divinos. Y todos los cuerpos son *queer*. Todos los cuerpos, mentes y almas son capaces de amarse a sí mismos y a toda la vida más allá de las leyes, religiones, muros, idiomas, política, guerra y odio. Bailemos, cantemos, riamos, creemos y amemos nuestro camino de regreso a casa, a lo divino, a lo *queer* radical.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Paul Uchechukwu *

LA VOLUNTAD DE DIOS

Una historia de vida sobre la negociación entre identidad sexual y religiosa en el contexto africano. También incluye algunos desafíos afrontados e inspiraciones y esperanzas que han ayudado a lo largo del camino hacia la integración.

Después de tener dos niños, mis padres suplicaban fervorosamente a Dios tener una niña. Cuando mi madre se quedó embarazada de mí, mis padres estaban convencidos de que sería una niña. Aunque nací niño, me aceptaron con alegría y dijeron que Dios quería que fuera así, por lo que me pusieron el nombre de *Uchechukwu*, que significa «la voluntad de Dios».

La primera vez que oí la palabra «homosexual» tenía once años y estaba en un internado. Estaba acostado al lado de un amigo íntimo, charlando y riendo. Otro estudiante pasó y dijo: «¿Por qué están acurrucados así? ¿Es que son homosexuales?». Pregunté a mi amigo qué significaba esa palabra, y, cuando me lo dijo, lo dejé inmediatamente y me fui corriendo a mi cama. Estaba aterrorizado porque me sentía atraído sexualmente por él y no podía explicarlo. También me parecía un «error», ya que procedía de una familia muy católica en la que fui bautizado, recibí la primera comunión con diez años y me confirmé tres años después. La sexualidad y el sexo eran tabú en

* El padre Paul Uchechukwu es oriundo de Nigeria. Es sacerdote católico que trabaja en una orden misionera en el África subsahariana. Está licenciado en Economía, Filosofía y Teología, y diplomado en Asesoramiento. Se dedica a la actividad parroquial y a dar retiros a grupos de religiosos y de laicos. Actualmente está haciendo un máster en Estudios Bíblicos.

Dirección: c/o Dr. Stefanie Knauss, Theology and Religious Studies, Villanova University, 800 Lancaster University, Villanova, PA 19085 (Estados Unidos). Correo electrónico: stefanie.knauss@gmail.com

mi familia, y mis padres siempre decían enfáticamente que nunca tendríamos relaciones sexuales hasta que nos casáramos.

Durante el instituto y la universidad, fui consciente de mi atracción hacia personas de mi mismo sexo, pero era algo que aparecía y desaparecía inmediatamente. A veces, cuando las pasiones eran abrumadoras, pedía a Dios que las apartara de mí. Nadie hablaba de «estas cosas», y por entonces no se podía acceder a internet fácilmente. Durante la universidad, seguía siendo «virgen», en el sentido de que nunca había tenido relaciones sexuales con nadie. Estaba muy centrado en los estudios y estaba muy involucrado en el movimiento carismático católico. Finalmente, hablé con un sacerdote sobre mis sentimientos homosexuales y me dijo que eran satánicos y que si les hacía caso me convertiría en un pedófilo. Me puso de penitencia rezar un vía crucis. Como soy perfeccionista, lo recé tres veces, una de ellas de rodillas. Lo que entonces me dijo el sacerdote se me quedó grabado en la mente, y me llevó tiempo superarlo. Me licencié en Economía con *summa cum laude*, y decidí ingresar en el seminario para ser sacerdote, una vocación que tenía desde la infancia.

Ingresé en una orden misionera, y mis formadores (europeos en su mayoría) me ayudaron a dar nombre y aceptar mi sexualidad sugiriéndome algunos libros al respecto. El teólogo James Alison, cuyos correos electrónicos, llamadas telefónicas y amistad fueron fuentes de aliento para mí, me envió muchos de los libros que me ayudaron en mi travesía hacia la integración psico-sexual. Los que más me impactaron fueron *Faith Beyond Resentment* de James Alison[1], *Embracing The Exile* de John Fortunato[2], *Taking A Chance On God* de John McNeill[3] y *What The Bible Really Says About Homosexuality* de Daniel Helminiak[4].

[1] James Alison, *Faith Beyond Resentment,* Nueva York: The Crossroad Publishing Company, 2001 (trad. esp.: *Una fe más allá del resentimiento*, Barcelona: Herder, 2003).

[2] John Fortunato, *Embracing the Exile: Healing Journeys of Gay Christians*, San Francisco: Harper San Francisco, 1984.

[3] John J. McNeill, *Taking a Chance on God*, Boston: Beacon Press, 1988, 1996.

[4] Daniel Helminiak, *What the Bible Really Says About Homosexuality*, Nuevo México: Alamo Square Press, 2000 (trad. esp.: *Lo que la Biblia realmente dice sobre la homosexualidad*, Madrid: Egales, 2011).

El mayor desafío era que, aunque realizaba mis estudios en el seminario fuera de mi país de origen, todavía no había visto algo escrito por un africano sobre asuntos relacionados con los gais. Más tarde, cuando conocí a Jide Macaulay, un teólogo, escritor y poeta británico-nigeriano muy valiente[5], supe que no estaba solo.

Sin embargo, fue durante un período de actividad pastoral cuando llegué a aceptarme totalmente como gay. Aún tenía cierto conflicto con mi sexualidad. Estaba trabajando en un hospital y aproveché la pausa del almuerzo para rezar unos minutos en la capilla. Me quedé dormido. Tuve un sueño en el que una señora bella, que me parecía venir del sagrario, se acercó a donde estaba y me abrazó diciendo: «No pasa nada, tú estás bien». Cuando desperté, aunque estaba algo asustado, lloré a lágrima viva, y después sentí una paz profunda en mi interior que nunca había sentido. Nunca más volví a dudar de mí mismo. Durante mis estudios teológicos, me dediqué especialmente a las Escrituras y me licencié con la máxima nota. Por entonces, había logrado integrar mi sexualidad con mi identidad en su totalidad. Me centré en mi vocación sacerdotal y salí del armario con amigos íntimos.

Mientras trabajaba de sacerdote misionero en 2014, me enteré de que el gobierno nigeriano había aprobado una ley que tipificaba como delito las relaciones entre personas gais, con penas de prisión que ascendían a los catorce años. Me decepcionó que algunos obispos dieran su aprobación a esta ley que llevaba a aumentar el acoso y los ataques contra las personas LGBTQ y las sospechosas de serlo. Escribí un artículo condenando esta ley y me llovieron muchas críticas de algunos de mis compañeros africanos. Años más tarde, mientras trabajaba en el seminario en mi país, me sorprendió lo homofóbica que era la gente. Uno de nuestros sacerdotes pronunció una homilía en la que maltrataba verbalmente y se burlaba de las personas LGBT. También hubo otro caso de un hombre que fue golpeado hasta morir cerca de nuestro seminario por ser gay. A los seminaristas les pareció bien que fuera golpeado hasta la muerte.

[5] Jide Macaulay es el pastor fundador de House of Rainbow Fellowship. Es británico-nigeriano, nacido en Londres, ejerce su ministerio desde 1998 centrado en la inclusión y la reconciliación de la sexualidad, la espiritualidad y los derechos humanos.

Traté de «sensibilizarlos» en mis clases y con películas educativas para que aceptaran que las personas gais eran también seres humanos. Un estudiante, que me confesó su homofobia, y otro sacerdote, que decía tener alergia a las personas gais, elevaron un informe a mis superiores acusándome de ser «demasiado amable» con los estudiantes y también de tratar de «promover la homosexualidad». Se me pidió abandonar el seminario y fui enviado a trabajar a otra diócesis fuera del país. El obispo del lugar, al enterarse de mi orientación sexual, decidió que no quería dar un oficio a un sacerdote que era gay por los casos de los abusos sexuales de niños en el pasado. Se me pidió dejar la diócesis, y este fue el peor momento de mi vida. No había quebrantado mis votos ni había hecho nada malo. La idea de ser comparado con un pedófilo me enfadó mucho y me hizo enfermar del estómago. Sufría simplemente por los estereotipos y la ignorancia sobre las personas gais.

Tuve una depresión muy profunda y me tomé un tiempo para ir a Europa con el fin de recibir asesoramiento, descansar y cuidarme. Fue una experiencia de sanación: cuando asistí a un retiro para personas LGBTQI, los participantes del retiro me rodearon y pusieron sus manos sobre mis hombros. Cuando rezaron conmigo, me sentí de la misma manera que me había sentido muchos años antes en aquella capilla. Sentí que formaba parte de algo, que era importante y que el odio no iba a quitarme el amor que Dios ha puesto en mi corazón. Me sentí en paz.

Regresé renovado de mi estancia sabática. Descubrí también la espiritualidad contemplativa mediante los libros del sacerdote franciscano Richard Rohr, que me han servido de gran ayuda. Ahora tengo claro que nunca trabajaré en mi patria, en mi país, pero estoy totalmente feliz y contento donde estoy. Siento que, pese a lo que he tenido que pasar, mi sexualidad me ha hecho más compasivo como sacerdote. Mucha homofobia procede de la ignorancia, y aunque ahora sé que la carga de informar y cambiar la mentalidad de la gente no recae sobre mis hombros, todavía trato de hacer lo posible desde mi pequeñez. Hace poco, una madre me trajo a su hijo pequeño para que le aconsejara porque creía que estaba poseído por el diablo. Había dejado de ir a la iglesia, y, cuando le pregunté, me dijo que pensaba que era una abominación para Dios porque era gay.

Abrí mi Biblia y leí estas palabras de Sabiduría 11,24: «No odias nada de lo que has hecho, porque no habrías hecho nada que odiaras». Un antiguo alumno a quien enseñé en el seminario me escribió y me dio las gracias por lo que compartí con ellos durante aquella época. Ahora es feliz como un hombre gay y está muy satisfecho con su vida. Sé que todavía nos queda un largo camino por recorrer para lograr la plena aceptación de las personas LGBTQI en la Iglesia y en la sociedad, pero me alegra que las actitudes estén cambiando, aunque sea gradualmente. Encuentro inspiración en personas como el padre James Martin, un sacerdote jesuita estadounidense que trabaja con insistencia en construir puentes entre la Iglesia y las personas LGBTQI. Veo mucha esperanza en muchas personas LGBTQI que continúan amando y sirviendo a la Iglesia a pesar del odio que a menudo reciben. Pero, sobre todo, encuentro paz dentro de mi corazón, donde oigo al Espíritu susurrar: «No eres un pervertido, eres Uchechukwu, la voluntad de Dios».

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Lukas Avendaño *

CARTA DE UN INDIO REMISO

Aquí se cuenta la historia en primera persona de la condición *muxe*, algo más que un tercer género en la tradición cultural zapoteca del sureste de México. Es la narrativa de un proceso decolonial de afirmación de subjetividades diversas, donde se cruzan el género, la etnicidad y la política de la emancipación de cuerpos diaspóricos. En el seno de este testimonio reflexivo fluye una espiritualidad de la liberación, con palabras y metáforas potentes de ser para y con las demás subjetividades en resistencia, rebeldía y esperanza.

I. Asomándonos a la *muxeidad*

Las reflexiones que siguen dan cuenta de la influencia que tuvo en mí la teología de la liberación, promovida por el obispo Don Arturo Lona, en la Diócesis de Tehuantepec, cuando yo era un joven estudiante y participaba en las comunidades eclesiales de base en contexto zapoteca: ahí aprendí a reconciliar mi condición *muxe* con una espiritualidad de la vida.

* Lukas Avendaño es un antropólogo y performancero *muxe*, de cultura zapoteca, que presenta intervenciones estéticas sobre el cuerpo político, en torno a tópicos como el género, la sexualidad y la subjetividad étnica. Sus coreografías: *Réquiem para un alcaraván* (2012), *No soy persona, soy mariposa* (2017) o *¿Dónde está Bruno? El mundo al revés* (2018) son «antropología aplicada a la escenificación» y se han presentado en festivales culturales de Europa, Estados Unidos y América Latina.

Dirección: Apartado Postal 39, Santa Teresa de Jesús, Tehuantepec, CP. 70760. Oaxaca (México). Correo electrónico: avendanolukas@gmail.com

La calidad *muxe* en el contexto del Istmo de Tehuantepec contrasta con ser *muxe* fuera de la región. En el Istmo se es *muxe*, un gesto cultural distintivo de la milenaria cultura *zaa* (zapoteca/*binni zaa*/*zaa*). Fuera del Istmo, a los ojos del otro(a), yo soy puto/homosexual o cualquier otra denominación parecida.

Algunos saberes locales afirman que lo *muxe* ha existido o coexistido ancestralmente en la cultura *zaa*. Pero, cuando uno pregunta ¿desde cuándo existe lo *muxe*?, unos responderán: «Desde que Eva y Adán comieron la manzana y fueron expulsados del paraíso se torció el mundo». Otros contarán que «cuando san Vicente Ferrer (1350-1419), el santo patrono dominico de Juchitán, andaba repartiendo putos por el mundo, se le rompió la bolsa donde los traía, y de ahí que se hayan multiplicado». Algunos más responderán: «Desde quién sabe cuándo».

Las dos primeras formas de explicar el origen de la *muxeidad* ubican la existencia de lo *muxe* en una temporalidad. En la versión de Eva y Adán, lo *muxe* existe desde que se torció el mundo: lo *muxe* existe desde el origen; pero la expresión «torció» ¡los hace ver como imperfectos, tocados por el pecado, desaprobados por dios a consecuencia de la desobediencia! En la segunda forma se narra el surgimiento en el siglo XVI con san Vicente Ferrer. Ambas expresiones apelan a relatos cristianos, lo que por *default* le quita validez a la premisa de que la *muxeidad* es una expresión legítimamente *zaa*, ya que las dota de temporalidad occidental, remitiéndolas a un contexto inexistente en la cosmovisión *zaa*. Sin embargo, en la tercera expresión, «desde quién sabe cuándo», cabe la posibilidad de que el «quién» sea cualquiera que pueda relatar la existencia de la *muxeidad* desde tiempos anteriores al contacto con los peninsulares. Y para comprender esta diferencia propongo dos hipótesis.

Primera hipótesis: «la Gracia». En las comunidades zapotecas o con ascendencia *zaa* suele decirse: «¡Ni *gracia* contigo!», como forma de desaprobación. O también, «¡Pero *gracia* tiene!», como aprobación, reconociendo alguna habilidad en la persona para expresiones estéticas como crear adornos florales, danzar, diseñar textiles, hablar, caminar, maquillarse, contar chistes con humor, etc. Esta

gracia acompaña lo *muxe* y los define como seres de *gracia*, que incluye la oralidad: anécdotas, chistes, cuentos, o el simple hecho de hablar que se hace con *gracia*. ¡No son la *gracia*!, mas sí es la *gracia* que existe en ellos.

Segunda hipótesis: «Gracia = *Guenda*». Entre los hablantes del *didxazaa* (zapoteco) existe una palabra que es sustituida por la palabra en castellano «*gracia*» y es «*guenda*», el «ser»[1]. Todas las cosas —también las personas— poseen su *guenda*, incluso las palabras están dotadas de *guenda*. Cuando los niños tienen algunos días de nacidos, mientras duermen hacen muecas o gestos que hacen parecer que se ríen. Entonces, los habitantes del barrio de Santa Cruz Tagolaba, en Tehuantepec, les piden a los adultos que no los vean y cubren al bebé con un pañuelo «para que no le roben su *guenda*» o angelito, ya que lo que hace en ese momento el recién nacido, expresado en gestos, es «platicar» con su *guenda*. ¿Se trata de una traducción del nagual y del *tonal* mesoamericano?

Si entonces el *guenda* es el ser, es también la energía creadora. Y cuando se asocia con la *muxeidad* podemos decir que se ha encontrado una conexión que vincula la coexistencia de la *muxeidad* con la cultura *zaa* desde tiempos precolombinos. Así, tenemos en el *guenda* los primeros vestigios de la existencia *muxe* en la cultura *zaa,* cuando menos desde el período posclásico zapoteca. Si bien el *guenda* nos ayuda a entender por qué se asocia al «ser *muxe*» con la *gracia*, es importante hacer un ejercicio de *larga duración,* siguiendo a Fernand Braudel, cuando dice que lo que más tarda en cambiar de las sociedades son «las mentalidades», porque se encuentran atravesadas por la coyuntura, el acontecimiento y la *larga duración*. Digo entonces que tanto el *guenda* como la *gracia* en este momento encuentran su explicación en la *larga duración*, aunque primero tuvo que ser el acontecimiento/coyuntura.

[1] Espíritu de origen, de la fuente, raíces, tótem, nagual, alma, don, facultad, virtud, talento mágico, prístino, originario, primitivo, identidad, mente, cerebro (como origen), relativo a la herencia cultural, raíz cultural, cultura, ser.

II. *Muxeidad* como práctica subversiva

Lo *muxe* existe en la medida en que es un «hecho social total». Por ello, no conviene hablar de lo *muxe,* sino de la *muxeidad*. Habría que considerar muchas otras variables que no solo incumben a lo *muxe*, sino también a las masculinidades, a la feminidad y al rito de paso del «desvirgamiento», al erotismo, y a la sensualidad por la vida en el sentido más amplio. A los ojos de los *dxu* —los otros / los fuereños— los *muxes* somos una sociedad matriarcal, zoofílica, pedofílica y bárbara porque degüella toros, chivos, marranos, y decapita gallinas, festeja y exhibe la sangre del desgarramiento del himen de las vírgenes, y claramente también es permisiva y tolerante de los homosexuales.

De existir un tercer género *muxe*, este existe inserto en el tejido sociocultural de la colectividad. La colectividad es la que enuncia, visibiliza y nombra, dando existencia real o simbólica. Los *muxes* aportan el capital social, económico o simbólico, que se recapitaliza en la medida en que se encuentran insertos en las prácticas culturales de esa colectividad, cumpliendo con los compromisos, participando en las dinámicas internas. Este «tercer género» se construye solamente en la participación cotidiana de todas las esferas públicas y privadas, ¡eso significa ser comunidad!

En la lógica del capitalismo nadie tiene otra forma de ser sino compitiendo, comparándose. Y ya que en el capitalismo la tradición no es un valor a intercambiar o que genere dinero, tampoco es un bien de plusvalía. Por lo tanto, nuestras tradiciones quedan fuera de la competencia porque ningún *muxe* dirá que es el mejor rezador del barrio o que adorna más bonito al santo o a la virgen para su fiesta. Ellos solo se esmeran como un gesto instintivo/empírico por su carácter de *guenda/gracia*. Una cualidad del «ser muxe» es la vocación de servicio para la comunidad. Una manifestación *muxe* fuera del contexto ¿realmente está generando comunidad y colectividad?, ¿fortalece el tejido social sobre el que se inaugura y configura? ¿O es una estrategia *queer* para irrumpir en las subjetividades hegemónicas de sus respectivos contextos?

Tratándose de las personas con «don»/*guenda*, si actuaran usándolo con el afán de la pretensión podrían llegar a perderlo: el *guenda* te

abandona, entre más grande es el deseo de competir, mayor es el desarraigo al «don». El *muxe* no se mueve por ser el mejor, lo mueve su *guenda*, como *gracia* con su deseo de servir, de cumplir con el compromiso y con la promesa. De ahí el espíritu del desapego, del ofrendar, del repartir sus bienes reales o simbólicos, de acumular para después derrochar, como el *potlatch* entre los *Wakiut*. Esta manifestación de ofrecerse/ofrendarse para ayudar, para servir, es lo que le da al *muxe* un reconocimiento social con respeto y lugar en la estructura social, porque todo esto es inherente a su persona y a su condición. Porque tienen *guenda/gracia* y no porque sean los mejores.

III. Para concluir

Muxeidad es una forma de vida circunscrita a un espacio geográfico en la región del Istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca, que está latente en las sociedades con «estilo étnico» zapoteca.

Muxeidad, fuera del Istmo de Tehuantepec, es «poligamia», «incesto», «estupro», condición irracional, superstición, creencias, supercherías, idolatrías, sodomía, y pecado nefando que habita con todo el rencor ponzoñoso en un asqueroso cuerpo homosexual.

Muxeidad es «protagonizada» por personas que nacen con «pene y testículos», y que viven su cotidianidad asumiendo roles culturales considerados «oficios, roles, estéticas y/o gustos no de varones».

Muxeidad es una poética de la vida y una subjetividad menos ortodoxa para asumir y vivir los cuerpos que contrasta además con la escrupulosa mirada de la heteronormatividad.

Muxeidad es una economía galopante y generadora de excedentes capaces de ser los proveedores/as del núcleo familiar, generosa con los sobrinos y con sus padres, practicada desde la *guelaguetza*, la *guendaliza*, el tequio, lo común y más.

Muxeidad es una estética que se refleja en la forma y maneras de adornar los espacios festivos.

Muxeidad es una manera deliberada, abierta y franca de cuestionar y falsear algunas enunciaciones patriarcales como «criterio de verdad».

Muxeidad es un baluarte celoso de la religiosidad sincrética y de la desnudez de los santos y las vírgenes.

Muxeidad es la mano en la que se apoyan los padres y madres en su senectud.

Muxeidad es una manera de iniciarse y descubrirse en el ejercicio de la sexualidad sin miedos, sin culpas, sin remordimientos y sin pecados concebidos.

Muxeidad es una manera de contradecir el libro de Levítico 20,13.

Muxeidad es la ruptura del paradigma judeocristiano de la sexualidad, de la propiedad privada del cuerpo, de la familia heteronormativa y de la monogamia.

Muxeidad es una posibilidad de enamorarse y ser feliz, aunque él solo pase por tu casa.

Muxeidad es ser autosuficiente económicamente y tener una cama que ocasionalmente se entibia por un amante casual.

Muxeidad es ser el coreógrafo de los quince años de las mujeres del barrio de la colonia.

Muxeidad es ser entrenado como macho alfa, aunque el lomo plateado sea esmalte en las uñas y el pelo en pecho las extensiones o plumas en la cabeza.

Muxeidad es una vasija mesoamericana que no se convirtió en tepalcate.

Muxeidad es un códice que se salvó de las llamas del fuego eterno del infierno.

Muxeidad es un significante polisémico.

Muxeidad es un alfabeto y *muxe* un fonema.

Muxeidad es la manera de una colectividad de asumir valores, formas y ritmos propios.

Gwynn Kessler *

«QUEERIZAR» LA TEOLOGÍA JUDÍA EN LAS PARÁBOLAS

Este artículo aplica las teorías *queer* de la fluidez del género y de su performatividad a las lecturas de las parábolas rabínicas. Aunque se han estudiado por sus ideas teológicas, no han sido puestas en conversación con las ideas sobre el género que emergen de la teoría *queer*. Sugerimos que las lecturas *queer* de las parábolas ofrecen un convincente contrarrelato a la construcción binaria del género, siempre y singularmente rígida, en las fuentes rabínicas. Las parábolas rabínicas, que resaltan la fluidez, la multiplicidad y la inestabilidad del género, iluminan una teología *queer* en el fondo de la comprensión rabínica del género, de Dios y de Israel.

Introducción

Este artículo lee las parábolas rabínicas como textos saturados de teología y género[1]. Exploro cómo la(s) relación(es) íntimas, inmanentes y generadas entre Israel y Dios representada(s) en las parábolas rabínicas *(meshalim)* desafía(n) una lectura más común de las construcciones rabínicas de género

* Gwynn Kessler es profesora asociada del Departamento de Religión en la Universidad de Swarthmore, EE.UU. Es autora de *Conceiving Israel: The Fetus in Rabbinic Narratives* (2009) y está actualmente terminando su segunda monografía titulada *The Crooked and The Straight: Queer Theory and Rabbinic Literature*.

Dirección: Department of Religion, Swarthmore College, 500 College Ave, 208 Pearson Hall, Swarthmore, PA 19081 (Estados Unidos). Correo electrónico: gkessle1@swarthmore.edu

[1] Véase David Stern, «Imitatio Hominis: Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature», *Prooftexts* 12 (1992) 151-174.

que se caracteriza por una relación binaria rígida y estable entre varón y mujer. Empleo dos aspectos centrales en la teoría *queer* —inestabilidad y performatividad de género— para poner de relieve una teología *queer* en el centro de las ideas rabínicas sobre el género, Dios e Israel.

Para empezar, quiero poner de relieve una conexión casual entre parábolas y performatividad del género. Si el género es actualmente, de una forma un tanto extendida, no lo que uno *es,* sino que lo uno *hace*, así lo es también la parábola[2]. Como A. J. Levine dice sobre las parábolas, «Haríamos mejor en pensar menos en qué "significan" y más en qué "hacen": recordar, provocar, afinar, confrontar, perturbar»[3]. De igual modo, las investigaciones de la teoría *queer* sobre el género están destinadas a provocar, confrontar, perturbar, y, en última instancia, a refinar y ampliar nuestro conocimiento sobre el género. En este artículo me centro no en qué son las parábolas y qué significan, sino en qué *hacen* los *meshalim*. Dicho brevemente, lo que hacen las parábolas rabínicas es ofrecer innumerables contrarrelatos convincentes a una construcción binaria siempre y singularmente rígida del género rabínico.

La primera parte presenta algunos aspectos de la fluidez, o inestabilidad, de género de Israel en las parábolas, y la segunda indaga en cómo la performatividad del género proporciona una lente importante y novedosa mediante la que podemos analizarlas. En la última parte abordamos el género de Dios en estas parábolas para ver si pueden ofrecer imágenes de Dios que desestabilizan los presupuestos de una masculinidad exclusiva.

[2] Véase Judith Butler, «Performative Acts and Gender Consitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», *Theatre Journal* 40 (1988); Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York-Londres Routledge, 1990 (trad. esp.: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós, 2007).

[3] Amy-Jill Levine, *Relatos cortos de Jesús. Las parábolas enigmáticas de un rabino polémico*, Estella: Verbo Divino, 2016, p. 13.

I. Fluidez de género

Las parábolas rabínicas ponen en primer plano, e incluso dependen de, construcciones que son más fluidas e inestables que rígidas o fijas. Para mi objetivo, la fluidez de género se define como cualquier movimiento entre géneros, abarcando «la transgresión de género» como la llamada «inversión de género». Esta fluidez de género aparece de dos formas relevantes en las parábolas rabínicas. La primera, figuras masculinas, ya sean individuos bíblicos o Israel en su conjunto, se comparan o se combinan con figuras femeninas. Esta similitud, que asume la semejanza, la equivalencia y la fluidez entre los géneros masculino y femenino, se encuentra de múltiples maneras, por ejemplo, mediante la aplicación de un versículo bíblico sobre las mujeres a personajes masculinos y/o equiparando un personaje masculino (p. ej., Moisés) con otro femenino (esposa del rey/Dios) en la parábola. El segundo aspecto de la fluidez de género es que las representaciones de Israel y otras figuras (masculinas) que pueblan las parábolas rabínicas no son estables o fijas. Algunos ejemplos ilustrarán estos puntos.

Génesis Rabbah 39,1 yuxtapone dos versículos bíblicos, Gn 12,1, donde Dios dice a Abrahán (Abrán) que deje su tierra y la casa de su padre, y Sal 45,11, que urge a una hija a dejar a su gente y la casa de su padre por el rey que la desea. La parábola aplica el versículo del salmo que se refiere a una hija a Abrahán:

> Y dijo Dios a Abrán: «Sal de tu tierra» (Gn 12,1). R. Yitzhak empezó: «Escucha, oh hija, y mira, e inclina tu oído; olvídate también de tu pueblo y de la casa de tu padre» (Sal 45, 11). R. Yitzhak dijo: «Esto se puede comparar con un hombre que iba de un lugar a otro y que vio un edificio en llamas. Él dijo: "Se podría decir que este edificio no tiene a nadie que lo cuide". El dueño del edificio se asomó y le dijo: "Yo soy el dueño del edificio". Así también, Abrahán, nuestro padre, cuando dijo: "Podrías decir que este mundo no tiene a nadie que lo cuide"; el Santo Bendito sea se asomó y dijo: "Yo soy el que controla todo el mundo"». *Y el rey deseará tu belleza* (Sal 45,12), para dar a conocer tu belleza en el mundo, *porque él es tu señor y tú debes inclinarte ante él* (Sal 45,12). Y Dios le dijo a Abrán: «Sal…».

Comienzo con este texto no tanto para afirmar que Abrahán es presentado como una mujer o que el texto plantea una clara y singular «inversión de género». Más bien, mientras que el texto asemeja en primer lugar Abrahán a una hija, cambiando su género por mujer mediante la aplicación del Sal 45, también se refiere a él como «Abrahán nuestro padre». El género de Abrahán es así presentado como fluido y desafiante que desestabiliza el rígido sistema binario varón-mujer, puesto que encarna tanto a una hija, cuya belleza Dios desea, como al patriarca de Israel.

Muchas parábolas rabínicas presentan a Dios y a personajes bíblicos masculinos o a Dios e Israel como esposo y esposa, basándose en las metáforas conyugales que son prominentes en la Biblia hebrea. En la siguiente parábola, Moisés es presentado como la esposa de Dios, y Dios y Moisés son concebidos como los padres de Israel:

> Un *mashal*: ¿Con qué se comparará esto? Moisés es como la esposa de un rey que estaba a punto de dejar el mundo. Ella le dijo: «Mi señor el rey, te encargo que cuides de mis hijos». Él le dijo: «No me des órdenes sobre mis hijos, dales órdenes a ellos sobre mí». Así también, cuando Moisés dijo ante el Santo Bendito sea: «Dueño del universo, puesto que me arrebatarás de este mundo, hazme saber qué líderes pondrás para defender a Israel» (*Eclesiastés Rabbah* sobre 1,10).

Aquí se compara a Moisés con la esposa de Dios, y la madre de Israel, que se preocupa por Israel y su bienestar después de que haya muerto. Dios se ofende por el interrogatorio de Moisés y le responde que no debe darle órdenes sobre sus hijos, sino al revés. Es decir, una esposa/madre no manda sobre un marido/rey, sino que lo apoya instruyendo a sus hijos.

En otra parábola, Israel es concebido como esposa de Dios o con este rol:

> *Y las escribirás en las jambas de tu casa* (Dt 6,9). Preciosos son [los hijos] de Israel, pues la Escritura los ha rodeado de mandamientos: filacterias en sus cabezas, filacterias en sus brazos, *mezuzot* en sus puertas, *tzitzit* en la ropa […] Es semejante a un rey de carne y sangre que dijo a su mujer: «Adórnate con todos tus aderezos para que me seas agradable». Así dijo el Santo, bendito sea, a los israe-

> litas: «Hijos míos, adornaos con los preceptos para que me seáis agradables». Y así se dice: «Eres hermosa como Tirsá, mi amor» (Cant 6,4). Eres hermosa cuando me eres agradable» (Sifre Deuteronomio 36).

El texto presenta a Israel como esposa de Dios vestida con sus mejores joyas —los mandamientos de las filacterias, los flecos y la circuncisión—. Estos tres *mitzvot*, tan claramente vinculados al género masculino que según la *halaká* (ley judía) solo los hombres están obligados y se les permite cumplirlos, son aquí cumplidos por Israel, concebida como *esposa* de Dios. La parábola presenta así simultáneamente a Israel como mujer, en cuanto esposa de Dios, y como varón, en cuanto cumple con mandamientos que son propios de los varones israelitas.

La fluidez de género de Israel en las parábolas rabínicas se explicita aún más cuando incorporamos los *meshalim,* que recurren a las relaciones familiares entre Dios e Israel más allá de la relación entre marido y mujer. La siguiente parábola presenta primero a Israel como hijo de Dios y después como la amante del Cantar de los Cantares. El texto dice:

> Se parece a un rey que tenía a un hijo que se marchó a un país lejano. El rey le siguió los pasos y se quedó con él. Después, el hijo se fue a otro país, y el rey, de nuevo, se fue tras él y se quedó con él. Así también, cuando Israel bajó a Egipto, la Shekinah bajó con ellos, como se dice en *Yo mismo bajaré contigo a Egipto* (Gn 46,4). Cuando subieron de Egipto, la Shekinah subió con ellos, como se dice en *Y yo mismo te traeré de vuelta* (Gn 46,4). Cuando se dirigieron al mar, la Shekinah estaba con ellos, como se dice en *Y el ángel de Dios… partió* (Ex 14,19). Cuando llegaron al desierto, la Shekinah estaba con ellos, como se dice en *Y el Señor iba delante de ellos durante el día* (Ex 13,21) hasta llevarlo con ellos a su Templo santo. Y así se dice *A poco de pasarlos* (Cant 3,4).

Al comienzo de este pasaje, Dios e Israel se asemejan a un padre y un hijo. Como un padre sigue a su hijo, así Dios sigue a Israel, hasta el mismo templo de Dios. Así, Dios, aquí como Shekinah, acompaña a Israel a Egipto y de vuelta y hasta el mar y durante el desierto hasta que, según parece, Israel lleva a Dios a su templo. La última línea del

texto, sin embargo, pasa de la representación de Israel como hijo de Dios a la de la amante de Dios con la cita de la protagonista del Cantar de los Cantares, cuya intervención completa dice: «Y a poco de pasarlos hallé al amor de mi vida; lo agarré y no lo solté hasta meterlo en casa de mi madre, en la alcoba de la que me engendró» (Cant 3,4). Al final del pasaje, sobre lo que volveré más adelante, Israel no solo cambia de hijo de Dios a la amante de Dios, sino que el templo de Dios es concebido ahora como la casa de la *madre* de Israel.

Cada una de estas parábolas demuestra la fluidez de género, un movimiento entre los géneros, desestabilizando así sus construcciones binarias rígidas. Abrahán es presentado como hija de Dios, aplicándole el Sal 45,12, pero también como «Abrahán nuestro padre». Israel es presentado como esposa de Dios, aun cuando cumple los *mitzvot* esencialmente masculinos. E Israel es presentado tanto como hijo de Dios y como su amante. Además, aun cuando Moisés realiza el rol de la esposa de Dios en la parábola mencionada, la audiencia afronta el texto sabiendo que es varón, presentado como quien cumple siempre el rol masculino («Moisés nuestro rabino»), pero aquí, al mismo tiempo, realiza un rol femenino (Moisés como madre/esposa).

II. Performatividad del género

Uno de los aspectos más interesantes de la exploración de las construcciones rabínicas del género en los *meshalim* es que las parábolas proporcionan un espacio intencionadamente discursivo en el que el género rebasa los límites del cuerpo. No hay ninguna pretensión de limitar el género al género físico o a lo que comúnmente se define como «sexo biológico». Israel es entendido, sin duda alguna, como entidad colectiva formada por hombres, pero a menudo son representados como mujeres en relación con Dios[4]. En las parábolas rabínicas, el género no está constituido por los cuerpos, sino por actos performativos en el seno de matrices relacionales particulares.

[4] Sobre la composición de la colectividad de Israel referida en la Biblia hebrea específicamente solo a los varones, no a los varones y las mujeres, véase Stuart MacWilliam, *Queer Theory and the Marriage Metaphor in the Hebrew Bible*, Sheffield: Equinox, 2011.

En el fondo de las parábolas rabínicas encontramos una construcción fluida de género, con personajes que se mueven entre los géneros, más bien que una relación binaria hombre-mujer intransitable. Las parábolas no dependen tanto de la «inversión» de las categorías hombre y mujer, cuanto de la inhabitación recíproca entre ambas. Si las parábolas dependieran de una construcción binaria del género, que funcionara mediante oposiciones en lugar de semejanzas, mediante la fijeza en lugar de la fluidez, *entonces fracasarían*, es decir, no serían inteligibles para la audiencia y, en consecuencia, serían rechazadas. En cambio, las parábolas rabínicas llegan a ser vehículos poderosos para la exploración teológica, para dar voz a las variadas maneras en las que los rabinos de la Antigüedad formularon la relación entre Israel y Dios.

Existe un cierto debate entre los especialistas sobre si los *meshalim* equiparan a los personajes que aparecen en las dos secciones de las parábolas rabínicas: la parábola propiamente dicha *(mashal)* y su aplicación *(nimshal)*. La cuestión se plantea en general cuando se considera la relación, bien de conflación o de comparación, entre el «rey» en la parábola y Dios en su aplicación. Pero la cuestión se plantea al menos implícitamente con respecto a las figuras que Israel muestra o «representa». ¿Es Israel equiparado, incluso en caso de conflación o colapso, con los personajes con quien es comparado, o solo se aproxima a ellos? ¿Es realmente Israel la esposa, el hijo, la hija, la amante, etc., de Dios? Las teorías de la performatividad, que resaltan el *hacer* en oposición al *ser*, nos hacen avanzar más allá del estancamiento académico. No necesitamos determinar quién *es* Israel o Dios, sino que se nos invita, más bien, a explorar qué *hacen* Dios e Israel, qué roles representan o, más precisamente, qué actos les constituyen como Israel y Dios en sus relaciones. Desde la ventaja de las teorías de la performatividad, que, recordemos, son compartidas tanto por las parábolas como por las ideas *queer* sobre el género, la perspectiva se centra en cómo Dios e Israel se constituyen a través de actos performativos en la variedad de las relaciones íntimas.

La fecunda teorización de Judith Butler sobre la performatividad del género ha sido criticada a menudo basándose en una lectura sesgada de su obra. Gran parte de la crítica se debe a que esta se olvida de tomar en serio las limitaciones siempre presentes que impo-

ne la sociedad o el lenguaje con el objetivo de que el sistema binario de género heterosexual parezca natural e incluso inevitable. En la parte final del artículo abordaré las potenciales limitaciones planteadas por las parábolas, pasando del estudio del género de Israel al del género de Dios. Las parábolas rabínicas analizadas hasta ahora, aunque exhiben una fluidez de género con respecto a Israel, se mantienen férreas en presentar a Dios como un varón (rey, padre, marido, etc.). La supuesta masculinidad de Dios en los *meshalim* no significa que las teorías de la performatividad del género no sean aplicables; la masculinidad es tan performativa como la de otros géneros. La cuestión que trataremos en el siguiente punto da por supuesta la performatividad del género de Dios, por lo que simplemente abordaremos el desafío de la presunta exclusividad de la masculinidad de Dios en la literatura rabínica.

III. El género (los géneros) de Dios

Han pasado ya casi cincuenta años desde que la investigación feminista desenterrara los vestigios de las imágenes femeninas de Dios en la Biblia hebrea[5]. Por cuanto sé, poco se ha hecho a escala similar sobre el género de Dios en las fuentes rabínicas. La investigación centrada en las parábolas rabínicas ha afirmado por activa y por pasiva la exclusiva masculinidad de Dios, no solo en las parábolas sino también en las fuentes rabínicas[6]. Y, efectivamente, la abrumadora mayoría de las parábolas rabínicas imagina a Dios como varón. Sin embargo, este predominio nos hace centrarnos en la relevancia de las pocas parábolas que se atreven a imaginar, fusionar o incluso comparar a Dios con personajes femeninos. La novedad de estos pasajes requiere nuestra atención. Nos invitan, como el Sal 45,11 hace a Abrahán en el pasaje citado, a prestar oído a «Escucha, oh hija, y mira, e inclina tu oído; olvídate también de tu pueblo y de la casa de tu padre».

[5] Phyllis Trible, «Depatriarchalizing in Biblical Interpretation», *Journal of the American Academy of Religion* 41 (1973) 30-48.

[6] Alan Appelbaum, *The Rabbis' King-parables: Midrash From the Third Century Roman Empire*, Nueva Jersey: Gorgias Press, 2010, p. 175; Stern, «Imitatio Hominis», pp. 163, 174.

Conviene recordar la parábola sobre Israel como hijo de Dios y después como su amante (mujer) en el pasaje de la Mekilta citado anteriormente. El final del texto reconfigura el templo como la casa de la *madre* de la amante. Este texto nos invita no solo a reimaginar el Templo de Dios como la casa de la madre, donde la amante ha sido concebida, sino a imaginar también que Dios se transforma en la madre de la Casa y en el que concibe.

Hemos analizado también una parábola en la que Moisés aparece como esposa de Dios y madre de Israel. Una «proto»-parábola invierte esta dinámica al presentar a Moisés como el esposo de Dios:

> *Esta es la bendición con la que Moisés, el hombre de Dios, bendijo al pueblo de Israel* (Dt 33,1). «Hombre de Dios» significa marido de Dios. Reish Lakish decía que si no estuviera escrito sería imposible decir que, así como un hombre ordena que su mujer haga algo y ella lo hace, así también Moisés dio una orden a Dios y Dios la cumplió (Pesikta de Rab Kahana *Zot HaBrakhah* 1,13).

Este texto interpreta Dt 33,1 de manera bastante literal. Hombre de Dios *(ish ha-elohim)* significa que Moisés es el marido de Dios. Moisés hace de hombre y Dios de esposa/mujer. La masculinidad de Moisés se constituye en virtud de dar una orden que su esposa, Dios, tiene que cumplir.

Las dos últimas parábolas que presento ofrecen matrices relacionales que son menos comunes que las del rey y están enraizadas en relaciones domésticas diversas a las del marido y la esposa. Dios se compara o es imaginado en las dos como una empleada de hogar. La primera concibe a Dios como una nodriza que amamanta a Jacob[7].

> Rabí Abbahu dijo: «Esto se parece a un hijo de reyes que estaba durmiendo en la cuna y había moscas que se posaban sobre él. Cuando llegó su nodriza, se inclinó sobre él y le dio el pecho, y las moscas se fueron. Así también, en la primera escritura se dice: «Y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban sobre él» (Gn 28,12). Cuando Dios se le reveló, los ángeles se fueron (*Génesis Rabbah* 69,3).

[7] Véase Nm 11,12.

La segunda parábola sitúa los personajes bíblicos de Dios, Jacob/Israel y Moisés en una red compleja de relaciones familiares y domésticas. Una de las imágenes más impactantes evocadas por la parábola es la de Dios como una criada. El texto es una interpretación de Ex 3,11: «Y Moisés dijo a Dios: "¿Quién soy yo [*anokhi*] para dirigirme al faraón y sacar a los israelitas de Egipto?».

> R. Joshua Ben Leví dijo: Esto es comparable a un rey que casó a su hija y prometió darle una provincia y una esclava de alta posición [*shifhah matrona*], pero le dio a una esclava cusita. Su yerno le dijo: «¿No prometiste darme una *shifhah matrona*?». Así, Moisés dijo ante el Santo Bendito sea: «Dueño del universo, cuando Jacob bajó a Egipto ¿no le dijiste "Yo [*anokhi*] bajaré contigo a Egipto [y] yo [*anokhi*] te sacaré de nuevo" (Gn 46,4). Y ahora me dices: "Vamos, te envío al faraón" (Ex 3,10). Yo no soy el "yo" a quien le dijiste: "Yo te sacaré de nuevo"» (*Éxodo Rabbah* 3,4).

La parábola en *Éxodo Rabbah* 3,4 es la más compleja de las dos, pues las comparaciones abundan en un relato que presenta el género como múltiple y fluido en lugar de binario y rígido. Jacob/Israel es la hija del rey/Dios; es casada por Dios, su padre, que promete darle una esclava como parte de su dote. Moisés representa a la vez los roles de marido de Israel, yerno de Dios y esclava cusita. Por último, pero no menos importante, Dios encarna simultáneamente los roles del rey/padre de Israel y suegro de Moisés, y de la esclava de alta posición. Los cambiantes roles de género a lo largo de la parábola reflejan un mundo narrativo de género complejo que da prioridad a la fluidez y la multiplicidad de género sobre las construcciones binarias rígidas.

Tomadas conjuntamente, estas parábolas conciben a Dios como madre, esposa, nodriza y esclava. Ciertamente, constituyen una excepción, mucho menos extendida que las parábolas que presentan a Dios como rey, padre o marido, pero demuestran, no obstante, que las parábolas rabínicas rompen una interpretación del género de Dios como exclusivamente masculina. En las parábolas, que son relatos saturados de relevancia teológica, parte de lo que Dios hace es concebir y amamantar a Israel, protegerlo y dedicarse a él, y servirlo como una esclava. Y es Dios, como esclava, además, quien saca a Israel de la esclavitud egipcia.

Conclusión

Las parábolas rabínicas han sido desde siempre valoradas por sus poderosas, a veces profundas, intuiciones teológicas. Pero ha sido mucho menos común apreciar sus importantes contribuciones para ahondar y agudizar nuestra comprensión de las construcciones rabínicas del género; las fuentes rabínicas existentes han enmarcado las parábolas como lugares donde se «invierte» el género binario, lo que aún permite que las construcciones binarias de género definan los términos en los que se establece y se fija el género rabínico. He resaltado la fluidez y la multiplicidad de género sobre y contra el lenguaje de la «inversión» y su implícita estructura binaria para desafiar el dominio exclusivo del género binario en las parábolas rabínicas específicamente, y, dada la prevalencia de las parábolas en las fuentes rabínicas, en la literatura rabínica en general.

He puesto de relieve también las conexiones entre la naturaleza performativa de las parábolas como relatos y los actos de habla, y la performatividad del género. La performatividad integra y codifica en sí misma la importancia del «hacer», y yo añadiría de los «haceres», los «deshaceres» y los «rehaceres». Si, como expresó conmovedoramente la teóloga feminista judía Rachel Adler, «las historias son el cuerpo de Dios»[8], las parábolas rabínicas nos recuerdan que los cuerpos y los géneros de Dios e Israel son tan múltiples y fluidos como permanente es su relevancia teológica.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[8] Rachel Adler, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, Boston: Beacon Press, 1998.

Carmenmargarita Sánchez de Léon *

LOS MÚLTIPLES CUERPOS DE JESÚS

Es el cuerpo de Jesús neutral, asexuado? ¿Cómo podemos entender a un Jesús completamente masculino? ¿Qué impacto tiene un Jesús de masculinidad cerrada en la vida de las personas creyentes, en la vida de la Iglesia, en el pensar teológico? ¿Es cuerpo o cuerpas? Si Jesús fue totalmente humano, quizás hay mucho lugar para pensar que su encarnación es un devenir, nunca un proceso concluido. En ese devenir, Jesús nos sorprende, nos tuerce y escandaliza.

I. Introducción

El cristianismo fue y es parte de un proceso civilizatorio que ha pretendido domesticar poblaciones enteras. Ese proceso de domesticación es un tapabocas al contenido subversivo e indecente de los evangelios, para acentuar su contenido patriarcal, colonial y excluyente. Jesús como su figura central ha sido desprovisto de una buena parte de su integridad corporal, de su ambivalencia, de su devenir para plantearnos un semi-dios que nos llama al sacrificio a favor de los poderes hegemónicos. Movernos en conformidad con los poderes hegemónicos es una «vida decente».

* Carmenmargarita Sánchez de León es ministra ordenada de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana. Profesora en la Comunidad Teológica de México. Temas de interés teología *queer*, teologías feministas y derechos humanos.

Dirección: Rubens 46, Colonia San Juan. Delegación Benito Juárez. CP 03730. Ciudad de México (México). Correo electrónico: revmargaritasanchezdeleon@mccchurch.net

Como consecuencia de la Guerra Hispanoamérica de 1898, Puerto Rico, Filipinas, Guam y Cuba dejan de estar bajo sometimiento español y pasan a ser territorios bajo el control de los Estados Unidos de Norteamérica. Puerto Rico quedará permanentemente bajo administración norteamericana; desde los inicios de esta invasión, las iglesias norteamericanas protestantes, tanto como la Iglesia católica norteamericana, fueron parte de un proceso de domesticación de las poblaciones puertorriqueñas para imponer una fuerte americanización que desde la perspectiva de los sectores colonizadores era equivalente al mismo Evangelio.

El cuerpo de Jesús en singular, es un cuerpo deformado, para hacernos creer que algunos de nosotros tenemos que ajustarnos a ese único cuerpo, que nuestro destino es vivir como objetos de una religión patriarcal que no solo censura la belleza de nuestras corporeidades, sino que además nos hace creer que no somos merecedoras de vivir en dignidad. Esta «tecnología teológica»[1] genera el secuestro del Jesús indecente, callejero, anti sistémico para convertirlo en el cordero inmolado, aquel que, sobre todo los sectores marginalizados por esta religión patriarcal/colonial, deben imitar.

II. ¿Cuál es el cuerpo de Cristo?

Me parece que aún la imagen está ahí, justo después de la puerta principal del templo en Río Piedras, Puerto Rico, en el pequeño recibidor, una imagen del rostro de Jesucristo que ha acompañado mi imaginario hasta el día de hoy. Un hombre joven de ojos claros, cabello casi rubio, un tanto bronceado. Originalmente fue un boceto en carbón, que el artista, Warner Sallman, convertiría en un lienzo. La Cabeza de Cristo o El Hijo del Hombre estuvo en muchos hoga-

[1] En la década de los noventa, teóricas feministas como Teresa Lauretis retoman el concepto de biopoder de Michelle Foucault, y crean el concepto de tecnología de género para explicar cómo diversos sistemas culturales: academia, cine, literatura, entre otros, alimentan y sostienen el género, entendiendo que el quehacer teológico ha sido y es parte de esa construcción control. La tecnología teológica surge desde el discurso teológico, desde la liturgia, la pastoral, la interpretación bíblica y construye una única manera de vivir los géneros, las sexualidades y las corporeidades.

res e iglesias protestantes. Representó para mí el límite de lo que la experiencia de Jesús podía significar: un hombre blanco, norteamericano, sin sexo, pero sensual. Cristo es ubicado desde categorías de poder y privilegio a las que los cuerpos abyectos no tendrán acceso. La salvación está envuelta en categorías y cuerpos que necesitan ser desvestidos de su poder para que en desnudez puedan tocar otros cuerpos que han sido oprimidos y desvalorizados.

El libro *The Color Christ: The Son of God and the Saga of Race in America*[2], profundiza en la evolución de las subjetividades blancas y en el surgimiento de la imagen de un Jesús blanco. No en todos los momentos históricos de los Estados Unidos la imagen del Jesús blanco está presente. Este Jesús blanco fue satirizado por autores como Mark Twain. Sin embargo, tanto en los momentos cúspide de la esclavitud como en el surgimiento de los Estados Unidos como poder imperial, emerge la imagen del Jesús blanco como acompañante de la supremacía blanca, de la supremacía masculina y del poder imperial. Gracias a la creciente industria del cine, los Estados Unidos consiguieron exportar esta imagen del Jesús blanco:

> A medida que los Estados Unidos ascendieron a la categoría de superpotencia en el siglo XX, también se convirtió en el exportador más activo del mundo de la imaginería del Jesús blanco. A través del cine y el arte, empresarios estadounidenses, cineastas y misioneros ofrecieron al mundo imágenes de Cristo blanco para consumir y adorar[3].

Para las teologías feministas y para las teologías *queer*, la cristología es un problema. ¿Cómo podemos ser salvadas solo por una fuerza masculina? Añadamos desde la perspectiva de las teólogas del sur, ¿cómo podemos ser salvadas no solo por un hombre sino además uno blanco? Sin perder de vista que los textos bíblicos han sido escritos en claves fundamentalmente androcéntricas y kyriarcales, las propuestas cristológicas de las teologías feministas se concentran en encontrar elementos que desvistan a Jesús de una masculinidad absoluta. Es así como rescatan el concepto de la sabiduría, una fuerza espiritual femenina que se vincula a Jesús, el profeta de la Sofía. La otra categoría que

[2] Edward J. Blum, *The Color of Christ: The Son of God and the Saga of Race in America*, North Carolina: The University of North Carolina Press, 2012.

[3] Blum, *The Color of Christ*, p. 11.

desviste a Jesús de la masculinidad dura es su vinculación con la comunidad, desde donde crea relaciones no jerárquicas y de mirada horizontal. En ese espacio —que Elisabeth Schüssler Fiorenza llama la *ekklesia* de las mujeres— es donde podemos dejar fuera las categorías opresivas del género, aun dentro del sistema patriarcal.

El modelo de un Cristo asexuado se traduce en un camino que afirma el sacrificio como una virtud fundamental, un sacrificio vinculado fuertemente a los llamados «placeres de la carne». En nuestras sociedades patriarcales ese sacrificio es el peaje que la categoría mujer debe pagar para ser aceptada. La «hiperbolización» del cordero inmolado, es lo que el teólogo mexicano Carlos Mendoza Álvarez llama religión sacrificial. Esa religión sacrificial es impuesta con gran fuerza en los cuerpos abyectos, los no normativos, los que quiebran, contradicen o tuercen el sistema capitalista patriarcal.

Hace un par de décadas, la teóloga argentina Marcella Althaus-Reid levantó la bandera de alerta sobre el peligro de una teología hecha fuera de los cuerpos y las sexualidades. Dado que esta teología seguirá reproduciendo la matriz patriarcal, entonces debemos utilizar nuevas herramientas para mirar nuestras relaciones y explorar cómo, desde ahí, respiramos la divinidad. Marcella apunta cuatro elementos para «leer» a Cristo:

> Leer a Cristo en las Escrituras no puede ser una lectura ejemplarizante, sino reveladora.
>
> Leer a Cristo no debe convertirse en una tarea concluida.
>
> Leer a Cristo necesita referirse a las prácticas sexuales de Jesús. Por esto, entendemos las prácticas de solidaridad de Jesús, con amor, y una praxis de justicia social, fuera de una separación dualista mente/cuerpo.
>
> A menos que podamos ubicar la pasión de Jesús en la vida real de la gente, no seremos capaces de comprender la significación de la reencarnación, ni la subversión de los cuerpos, que la resurrección implica[4].

[4] Marcella Althaus-Reid, «Mark», en Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West and Thomas Bohache (eds.), *The Queer Bible Commentary*, Londres: SCM Press, 2007, p. 516.

Marcella también nos invita a leer a Cristo desde nuestra imaginación en aquellos vacíos del texto. Desde estas claves leemos y repensamos la cristología.

III. ¿Sería hombre?

¿Podemos descansar en la seguridad de un Jesús varón? ¿O más bien Jesús transitó transformándose? Hay cuatro momentos en los que narran transformaciones de Jesús: en su bautismo Lucas 9,28-36), cuando pasa entre las personas sin ser reconocido (Juan 8,56-59) y durante la resurrección (Marcos 16,1-12; Mateo 28,16-17; Lucas 24,13-43; 20,11-29).

La paloma, la Espirita divina se posa sobre Jesús y, en ese acto de tocar/posarse, Jesús es transformado en hijo de la paloma. Nadie parece testimoniar el momento, solo el narrador. Jesús pasa desapercibido entre las gentes que acudían a Juan para ser bautizados, pues no solo es uno más, sino ahora una paloma que pasa entre la gente.

En el Tabor, tres discípulos son testigos de la transformación de Jesús: cambia a una naturaleza innombrable, se convierte en otro, quizás en luz, quizás en aire. Lo interesante es que este transfigurarse es temporal y regresa entonces Jesús a su forma «humana». El Evangelio de Juan narra el momento en que, luego de un fuerte debate, alguna gente intentaba apedrear a Jesús. Jesús se esconde y, como si se hubiese convertido en otra persona, pasa en medio de aquellos que habían querido y atacarle. Y pasa sin ser reconocido.

En varios momentos posteriores a la resurrección de Jesús, él no es reconocido por aquellos con quienes compartió la jornada. Quizás el más impactante sea la narrativa de los caminantes de Emaús; quienes pasan buen tiempo con Jesús y no le reconocen hasta que Jesús parte el pan.

Los evangelios son un género no definido, se mueven entre los relatos de la vida de Jesús hasta las reflexiones que intentan explicar una nueva convicción de fe. Quizás su riqueza radique en que no son intentos de atrapar la verdad como un ente fijo, sino de contar el mensaje de Jesús y su ministerio desde ángulos distintos, flexibles y contradictorios.

El *Orlando* de Virginia Woolf es un relato definido como una biografía ficción, que sin embargo recoge datos verificables de Vita Sackville-West. Vita, escritora aristócrata conservadora, había sido amante de Woolf. Las abundantes contradicciones en la vida de Sackville-West, la imposibilidad de encontrar palabras para nombrar las experiencias de quebrar las categorías sociales, dieron a Woolf material suficiente para imaginar más allá de lo sostenible. Orlando no solo cambió de sexo en varias ocasiones, sino que ese ella/él quebraba los binarios porque podía ser «leída» como él/ella/ella/él en una espiral continua. Por otro lado, los espacios en la narrativa no pueden ser contenidos y limitados con facilidad ni tampoco el tiempo parece seguir una lógica lineal. Los quiebres con las categorías sociales opresivas e impuestas como el género y el sexo, la lógica del tiempo y de los espacios, no parecen tener forma de nombrarse en el lenguaje, por lo que la imaginación es requerida como texto que convive con lo que llamamos verdad[5].

De manera análoga, Jesús no cabe en la rigidez de las categorías fijas, sino más bien deviene como paloma, luz, mujer, hombre, andrógino y, a la vez, se contradice, porque es molestosamente humano.

IV. Jesús me cae gorda

Los evangelios relatan que Jesús disfrutaba de beber y comer. Bebía y comía sobre todo entre y con *aquelles* que no eran considerados de buena fama. Nuestras sociedades llevan una lucha compleja con la comida: por una parte, somos invitados al deleite del comer, pero los cuerpos son medidos constantemente para que guarden las proporciones debidas. Las imágenes que recuerdo de Jesús presentan a un hombre más bien magro, o que no refleja su gusto por el tiempo en la mesa. Quizás estas imágenes ayudan a reforzar lo que el movimiento gordo nos recuerda: los cuerpos gordos son patologizados, presentados en escena como ejemplo de lo sucio y descuidado, de lo que es incorrecto y no debe mostrarse.

El comediante israelí Yair Shlein reaccionó a la incredulidad sobre el holocausto judío afirmada por algunos cristianos, con un chiste

[5] Sofía Falomir, «El "Orlando" de Woolf, y el método biográfico», *Acta Poética* 40.2 (2016) 53-73.

sobre Jesús, comentando que Jesús murió a los 40 años por gordo. Imagino que el comediante conocía el texto del evangelio de Mateo en el que Jesús afirma que lo acusan de comelón. El chiste de Shlein no cayó muy bien entre la comunidad cristiana, donde hubo quienes se sintieron profundamente ofendidos; no sabemos bien qué pesó en la ofensa: si la insinuación de que no murió en la cruz o la mención de un cuerpo gordo y abyecto.

En 2011, en la galería Marlborough de Nueva York, el pintor/escultor colombiano Fernando Botero presentó una colección de pinturas llamados *Vía Crucis*. La colección presenta distintas escenas del camino hacia la cruz de un Jesús ostensiblemente gordo. Aunque Botero de manera consistente ha trabajado los cuerpos gordos, en ocasión de esta exposición comentó que estaba trabajando el tema con gran respeto y sin la intención de sátira. ¿Por qué la aclaración era necesaria? ¿Porque se trataba de Jesús o por la gordura en Jesús? Erika Bülle Hernández plantea que:

> En esta lucha voraz por obtener el cuerpo ideal sin importar lo que se tenga que hacer, la sociedad ha creado la necesidad de darle el lugar a los cuerpos gordos como un espectáculo, y a su vez ha sido cómplice de su discriminación. Cuerpos que han decidido en muchos de los casos aplicar la «autocensura» del uso del mismo, retirándolo por completo del goce y los placeres propios del individuo y nulificando su libertad de poseer el cuerpo que se desee, haciendo de algunos casos de personas con un cuerpo gordo un acto de performatividad obligado, que lejos de ayudar a dignificar y resistir a esta disidencia pone en riesgo la vida del sujeto[6].

El pintor filipino Emmanuel Garibay trabajó una serie de cuadros sobre los Caminantes de Emaús. En ellos aparece Crista resucitada en un cuerpo de una mujer voluptuosa entrada en carnes, que está disfrutando de la mesa del buen comer y beber con sus amigos. Le reconocemos porque aún tiene las marcas de los clavos en sus manos.

Me cae gorda esta Crista, no en el sentido peyorativo que el sistema represor de los cuerpos nos presenta. Me cae gordo, porque me

[6] Erika Bülle Hernández, «Cuerpos gordos: Empoderamiento a través de las prácticas performáticas», *Discurso Visual* 42 (2018) 56-63.

saca de mi equilibrio, de mi comodidad para invitarme a lo movedizo, y a lo incierto, y entonces Jesús encarna en la Crista gorda, voluptuosa y sensual.

V. La vida de Brian

Allí en el puerto de La Ceiba de Honduras vive Brian con su mamá. Se dice que esta municipalidad del departamento Atlántico fue nombrada así porque en esas tierras benditas abundaba la ceiba, que mantenía la paz entre cielo y tierra. La Ceiba es una de las regiones más pobres de Honduras. El Banco Mundial reconoce que la pobreza en Honduras alcanza a más de un 60 por ciento de la población. UNICEF apunta que la desigualdad económica en Honduras es una de las más altas de la región, en detrimento, sobre todo, de la niñez y de las mujeres. En La Ceiba, esa desigualdad se acentúa, es más gráfica, más marcada en los cuerpos explotados por un capitalismo patriarcal opresivo. En ese sentido, la pobreza, es porno-gráfica y se establece en el poco valor que tienen en el mercado los cuerpos abyectos, que de una manera u otra son vendidos por el capital.

Un día Brian jugaba frente a su casa, cuando un vecino bajaba en su coche a toda velocidad. El coche impactó a Brian. Su mamá desesperada tomó el cuerpito de Brian y alcanzó un taxi para llegar al hospital. Una vez allí, tomaron al pequeño niño garífuna y lo tiraron en una camilla como un pedazo de carne que sale del matadero. Las autoridades del hospital le decían a la madre que no valía la pena atenderle, pues Brian iba a morir. Ella dejó al niño un breve tiempo en la camilla para suplicar a los médicos que le atendieran y registrar al niño. Cuando regresó encontró al niño cubierto por una sábana blanca. Sus gritos y su desesperación no podían ser descritos. En ese instante una señora, salida de la nada, le tomó la mano y le dijo: «calma, tu hijo va a vivir». Cuenta la madre que fue la voz de Dios; se revistió de fuerza y con valor reclamó al personal médico hasta que el niño fue atendido. Brian vive y para su mamá es la evidencia de que Dios vive y oye, ese Dios al que Agar la esclava dio nombre.

Se dice que Jesús fue crucificado en un madero. Las ceibas caribeñas, de ramas ampliamente extendidas, la mayor parte de las veces

forman un tipo de cruz, la cruz con la forma de la letra T. Esas cruces no son símbolo de muerte sino de vida, del esfuerzo de las comunidades mayas y garífunas por vivir plenamente. Quizás cuando Brian regresó a casa, Jesús tocó el tambor en el tradicional Banguidi, o baile de punta. Este ritmo es bailado solo cuando un adulto muere y pasa a su nueva vida. Brian, no muere, sino que regresa a la vida y posiblemente su madre bailó la punta contoneando las caderas en una oración seductora del cuerpo, agradeciendo a Jesús, que la sostuvo en voz de mujer[7].

VI. Hay un rumor…

Durante el tiempo de la política de «tierra arrasada» llevada a cabo durante dos décadas por los gobiernos de Guatemala, las mujeres de los pueblos mayas fueron víctimas constantes de violaciones sexuales, esclavitud y asesinato, en un intento sistemático de genocidio como política oficial. El texto *Tejidos que lleva el alma* da testimonio de estos hechos horrendos cometidos contra las poblaciones mayas, pero aún más da testimonio de la resurrección de mujeres, muertas en vida[8]. Por mucho tiempo, las mujeres que sufrieron las atrocidades militares guardaron silencio. Un silencio con raíz en la vergüenza de no haber muerto. El silencio fue la tumba en la que pusieron sus cuerpos. Pero fueron ayudadas por otras mujeres a contar sus historias para resignificar la violencia y emerger como personas resilientes. Lograron desmontar los rumores con sus narrativas.

De manera similar, los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) relatan que las primeras testigos de la tumba vacía fueron las mujeres. En una de las narrativas las mujeres ven la tumba vacía, pero no dijeron nada porque sintieron miedo. Otras comunicaron lo que había acontecido, pero fueron tomadas por locas.

Tabita, Dorcas, era una mujer de bien, cosía para todos y más aún para las viudas. Cuando Tabita muere, Pedro llega a Jope y las viudas

[7] https://www.youtube.com/watch?v=OmgPz6p0tNc.

[8] Amandine Fulchirones, *Tejidos que lleva el alma*, Guatemala: F&G Editores, 2011.

le reciben con lágrimas, mostrándole los vestidos que Dorcas hacía para ellas.

La fuerza de los tres relatos aquí evocados está en la comunidad de mujeres.

En Guatemala, el apoyo entre mujeres logró sacar del silencio asesino a aquellas que habían sido víctimas de la barbarie del ejército; es así como empiezan a correr los rumores de que las «vivas muertas» habían resucitado, muchos no lo creían.

Las viudas que Dorcas atendía muestran llorando los vestidos a Pedro, que, impresionado por la fuerza de la comunidad, retira a todas y ora: Tabita vuelve a la vida, resucita no por la acción excluyente de Pedro, que ora en privado, sino por la fuerza del llanto de las mujeres, por la historia que queda contada en los vestidos que cubrían los cuerpos de las viudas.

Frente a la tumba vacía de Jesús, algunas mujeres tuvieron miedo, quizás de lo que las autoridades podrían hacer contra ellas, pero el silencio no perduró, como tampoco perduró en Guatemala, y en un acto sin precedentes, apoyadas por otras mujeres, logran ir a cortes para dar testimonio de los asesinatos y de la violencia sexual, logrando demostrar en corte la intención de genocidio del gobierno de Ríos Montt.

Ese día Jesús resucitaba en los miles de desaparecidos, porque sus historias dejaron de ser rumor para convertirse en vida.

VI. A modo de coda

Es mucho lo que las «tecnologías teológicas» han intentado hacer para re-vestir a Jesús y justificar proyectos coloniales/capitalistas que oprimen a muchas personas. Sin embargo, Jesús se deja desvestir por cuerpas que sangran/menstrúan, que lloran, que bailan y mueven sus caderas, cuerpos gordos y sensuales, cuerpas que resucitan una y otra vez ante los proyectos de muerte de los necro-poderes.

Sharon A. Bong *

ECLESIOLOGÍA: HACERSE EL CUERPO *QUEER*, POSCOLONIAL Y (ECO)FEMINISTA DE CRISTO EN ASIA

Este artículo ofrece una dimensión eclesiológica a dos formas de encarnar un Cristo feminista-*queer* en Asia: la Ecclesia of Women en Asia y la Free Community Church en Singapur, que están estrechamente entretejidas en el tapiz de una teoría y una teología poscolonial, *queer* y (eco)feminista. Sostiene que hacer *queer* o no familiar (teología, antropología, cristología y eclesiología, que están interconectadas) necesariamente restaura y reconstituye lo que se había perdido, y sin duda pervertido, pero que ahora resulta alcanzable, a saber, una apertura y proliferación de posibilidades de hacer realidad un cuerpo de Cristo que es redimido por todos y para todos aquí y ahora.

Introducción

Qué significa llegar a ser Iglesia en Asia a semejanza de un Cristo *queer* en el nuevo milenio? Por una parte, la noción *queer*, que sugiere desviación e incluso perversión, parece ajena al conservadurismo de iglesias insertas en un siste-

* Sharon A. Bong es profesora asociada de Estudios de Género en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de Monash en Malasia. Es autora de *The Tension Between Women's Rights and Religions: The Case of Malaysia* (2006) y editora de *Trauma, Memory and Transformation in Southeast Asia* (2014). Actualmente es consultora, y excoordinadora, de Ecclesia of Women en Asia y escribe en el foro de Ética Teológica Católica en el CMI.

Dirección: School of Arts & Social Sciences, Monash University Malaysia, Jalan Lagoon Selatan, 47500 Bandar Sunway, Selangor Darul Ehsan (Malasia). Correo electrónico: Sharon.bong@monash.edu

ma de valores asiático, en el que el cristianismo procede en gran medida de la colonización (p. ej., los españoles en Filipinas, los portugueses en Malasia, después llamada Malaya, los holandeses en Indonesia, los británicos en India y los franceses en China) y sigue siendo una fe minoritaria (excepto en Filipinas y Timor Oriental). Por otra parte, la noción de *queer* —que sugiere disrupción y multiplicidad— resuena con la red de conexiones multiculturales y multirreligiosas, los choques ideológicos y las revoluciones de base que caracterizan no solo a las luchas nacionalistas del pasado sino también a las iniciativas poscoloniales del presente, por ejemplo, las revueltas políticas (como la Revolución de los Paraguas en Hong Kong), las economías de mercado neoliberales de Singapur y China en medio de la pobreza paralizante en Asia del Sur (p. ej., India, Bangladesh y Nepal), las iniciativas de apoyo y divulgación para mitigar las crisis de los refugiados (p. ej., los rohinyá en Myanmar) y la violencia de género sufrida por las mujeres y por quienes tienen géneros y sexualidades no heteronormativas (p. ej., la muerte por lapidación de los adúlteros y los gais en Brunéi, el único país islámico de Asia).

Hacer *queer*, en esencia (aun cuando no existe un núcleo esencial en lo *queer*), es hacer extraño (oponerse), desmantelar (deconstruir) y reivindicar (reconstruir). En un contexto cristiano, convertir en *queer* el cuerpo de Cristo es oponerse a la masculinidad superdeterminada de Cristo; deconstruir los perniciosos dualismos que se derivan de tal androcentrismo (p. ej., varón/mujer, mente/cuerpo, razón/emoción, blanco/nativo, heteronormativo/no heteronormativo, ser humano/naturaleza, humano/no humano), y reconstruir lo humano según la imagen *queer* de Dios, aquella que se *hace cuerpo* en la complementariedad, la reciprocidad y el erotismo. Nuestro artículo quiere ofrecer una dimensión eclesiológica a dos formas de encarnar un Cristo feminista-*queer* en Asia, la Ecclesia of Women y la Free Community Church, que están dedicadas a teorizar y hacer teología poscolonial, *queer* y (eco)feminista. El artículo sostiene que hacer *queer* o extraño (p. ej., la teología, la antropología, la cristología y la eclesiología, que están interconectadas) restaura y reconstituye necesariamente lo que se había perdido, supuestamente pervertido, pero que ahora se hace tangible, a saber, una apertura y proliferación de posibilidades de hacer realidad un cuerpo de Cristo que es redimido por todos y para todos aquí y ahora.

I. Más allá de varón/hembra

La misión liberadora-salvífica comienza con el proyecto feminista de desmantelar el dualismo más fundamental de todos, el de varón/hembra, que se basa en la insistencia de la diferencia sexual como ley divina, y, por tanto, natural. Puesto que los dualismos están ordenados jerárquicamente (el varón domina y la hembra es sometida) y generan una relación de oposición (la hembra es no varón, y, por tanto, es situada como inferior), la fijación del pensamiento y de la praxis cristiana sobre Dios como el Padre (teología) y la masculinidad de Cristo (cristología) hacen del hombre un ser superior a la mujer (antropología). La dualidad o polaridad de las diferencias ontológicas (iguales, pero diferentes) y la uniformidad (igualdad) soteriológica entre el hombre y la mujer se convierten en la roca sobre la que se construye la Iglesia. La creación del ser humano como *imago Dei*, aunque a imagen de Dios-Padre (no de un ser divino sin género), agrava esta dualidad y el dualismo. Esto, a su vez, convierte la complementariedad de género de los sexos en un orden de la creación natural, apropiado y lógico; la razón de ser de la mujer es ser un complemento del hombre, su ayuda adecuada. El hombre, sin embargo, no es la ayuda adecuada para la mujer. Aquí radica no solo la relación no recíproca entre los dos, sino peor, una jerarquía sexual que lógica, oportuna y naturalmente llega a sistematizarse como el pecado estructural de la discriminación y de la violencia basadas en el género contra las mujeres en el hogar, en la Iglesia, en el trabajo y en las calles.

En esta perspectiva, la hermenéutica feminista de Elisabeth Schüssler Fiorenza es de gran utilidad para desmantelar el dualismo varón/hembra. Regresando a lo fundamental, mediante el ejemplo de las comunidades cristianas del siglo I, revisita la promesa bautismal prepaulina de Gal 3,28, que es a menudo pregonada (también por los teólogos de la liberación, poscoloniales y *queer*) como justificación bíblica para aplanar las diferencias raciales, de clase y de sexo: «Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón y mujer». Mientras que los gnósticos postulan la figura originaria del hombre como andrógino, el apóstol Pablo insiste en las «distinciones *simbólicas*» (diferencias sexuales) en lugar de en las «distinciones funcionales» (roles de género). Schüssler Fiorenza, sin embargo, observa que, en el

último par, a diferencia de los otros dos (judío/griego y esclavo/libre), «no se habla de opuestos, sino del hombre *y* la mujer». Con alusiones a Gn 1,27, donde la humanidad es creada a imagen de Dios «como "varón y hembra"», infiere que el tercer par «no afirma que no haya más hombres y mujeres en Cristo, sino que el matrimonio patriarcal —y las relaciones sexuales entre hombres y mujeres— ya no es esencial en la nueva comunidad en Cristo». El «*ethos* igualitario de la "unidad en Cristo"» se convierte en la roca sobre la que la llamada a la libertad (del determinismo biológico) y el discipulado se extienden y son asumidos por las mujeres en cuanto mujeres en lugar de «hacerse "varón", "como hombre", y renunciar a sus poderes sexuales de procreación»[1]. Al poner en cuestión el más fundamental de los dualismos, varón/hembra, problematiza dos siglos de la perversión de la ética sexual igualitaria e inclusiva cometida por los Padres de la Iglesia que llegó a insertarse en el corazón (y las entrañas) del cristianismo.

Las diferencias que importan —raza, clase, casta, sexo— no necesitan ser borradas o disminuidas para realizar la reciprocidad en lugar de la complementariedad (que invariablemente marca los sexos de manera diferente y valora al hombre/mujer desproporcionadamente); la reciprocidad es a la que estamos llamados para relacionarnos unos con otros. Schüssler Fiorenza, recurriendo a la teología sapiencial judía relevante para las primeras comunidades cristianas, sigue esta relacionalidad (en lugar de la racionalidad) a través de la visión radical y la praxis inclusiva de «Sofía-Dios» y «Jesús-Sofía» (sabiduría) manifestada en el discipulado de las mujeres como un «discipulado de iguales»[2]. La igualdad y la inclusividad se convierten en sellos distintivos del movimiento (mesiánico) del primer siglo de Jesús de compartir abundantemente la mesa con los marginados, con los desheredados de aquí y de allá, de aquí y de ahora. Como un profeta, ella convoca a una «*ekklesia* de mujeres» como un nuevo modelo de ser Iglesia: una «"Iglesia nueva" (en oposición a la "Iglesia patriarcal") en solidaridad con los oprimidos y los "más

[1] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York: Crossroad, 1983, pp. 204, 211, 218 (trad. esp.: *En memoria de ella*¸ Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989).

[2] Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 132, 135.

pequeños» de este mundo"», una reunión religioso-política de mujeres imbuidas del «poder airado» de Sofía-Dios que «rechaza la idolatría de la adoración de la masculinidad» y la «interiorización del varón como divino». Hace frente a las predecibles objeciones de un «sexismo a la inversa» (como de un «imperialismo a la inversa») manteniendo que la «reciprocidad con los hombres» (como con los colonizadores) solo puede llevarse a cabo cuando el «pecado estructural del sexismo» (como de la colonización) sea destruido y la Iglesia comience a sanar desde dentro cuando se reconstruya[3]. Esto implica que la Iglesia se haga responsable, incluso arrepintiéndose de los pecados de sus padres, se comprometa a un cambio revolucionario en la realización de la visión y misión de un «discipulado de iguales» (en lugar de la exclusividad del clericalismo masculino) y se solidarice con (en lugar de perseguir) «los más pequeños» de entre nosotros.

A la luz de esta visión feminista, profética y, sobre todo, cristiana de llegar a ser una Iglesia no solo en Asia sino en el mundo, se nos presenta una versión hueca de esa promesa bautismal: la Comisión para el Estudio del Diaconado de las Mujeres creada por el papa Francisco en 2016 que recurre a la historia de las mujeres diáconas apoyándose en la afirmación del «genio femenino» (basado en el principio de la complementariedad de género), formulada por primera vez por el papa Juan Pablo II en su *Carta a las mujeres* con ocasión de la IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres de la ONU en 1995. Estas afirmaciones suenan a medidas a medias, a una evitación de la intención original, a saber, que todos, hombres y mujeres, encarnan a «Sofía-Dios» y a «Jesús-Sofía» como miembros que profesan la misma fe. Estas estrategias equivalen a relegar a las mujeres a una mesa mesiánica segregada, donde la calidad de la fiesta es quizá de segunda categoría (no diferente a las exportaciones de alimentos de pésima calidad a los países en vías de desarrollo) o donde las mujeres y las niñas comen las sobras después de que hayan comido los hombres y los niños (una realidad cotidiana de muchas mujeres que las lleva a la desnutrición). Las preferencias por los hijos varones, tan generalizada en Asia (una realidad ontológica desde el vientre hasta la tumba, comenzando con

[3] Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 344, 346-347.

el infanticidio de las niñas), queda reflejada (en lugar de ser desafiada) en las iglesias de Asia lideradas por un Dios antropomórficamente varón que inviste de derecho divino el privilegio del varón. Aquí parece darse una doble perversión, dependiendo de quién lo decide y para quién. La primera es una desviación intencionada y permanente del *ethos* de la reciprocidad, la igualdad y la inclusividad, y la segunda un ejemplo no menos intencionado y sostenido del «pecado estructural» del sexismo eclesiástico.

En el centro de la exclusión de las mujeres del sacerdocio o del liderazgo eclesial se encuentra la obcecación que persiste en excluir a las mujeres por razón del sexo, un sexo que no puede encarnar (la masculinidad de) Cristo porque carece del órgano masculino. Reimaginar el cuerpo de Cristo más allá de su blancura —«queerizándolo» en efecto— se hace más familiar, pero no lo bastante, mediante la lente decolonizadora de los teólogos poscoloniales, como un Jesús asiático de nariz chata con un tercer ojo[4]. Reimaginar el cuerpo de Cristo más allá de su masculinidad —«queerizándolo» en efecto— se hace más familiar, pero no lo bastante, mediante la lente transgresora de los teólogos feministas-*queer*, como *Crista*, el Cristo femenino, «que desnuda la masculinidad de Dios», Cristo «como una pobre prostituta» que es triplemente oprimida por su raza, clase y sexo[5], Cristo como «madre, mujer y chamán» cuya sangre vivificadora es la de Cristo brutalmente tratado en la cruz en nombre de Dios Padre y en favor de la humanidad[6]. Desenmascarar el imperialismo de una teología que quita la vida, que reduce los cuerpos femeninos y las experiencias corporales a realidades menos dignas y más contaminadas, una «teología de la encarnación corporal» que comienza con lo concreto, las realidades desordenadas de la supervivencia o de la aspiración a vivir abundantemente, que busca «reflexionar sobre (todas) las experiencias corporales como revelación

[4] Choan-Seng Song, *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings*, Guildford-Londres: Lutterworth Press, 1980.

[5] Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, Londres-Nueva: York Routledge, 2000, pp. 111, 122.

[6] Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Maryknoll: Orbis Books, 1990, pp. 64-69 (trad. esp. *Introducción a la teología femenina asiática. Lucha por ser el Sol una vez más*, Estella: Verbo Divino, 2004).

de Dios»[7], es más fiel a la promesa bautismal negada desde hace mucho tiempo a la mitad de la humanidad y a otros. Puede que los cuerpos preñados (que incluyen a las mujeres y ahora a las personas transgénero —de mujer a hombre— que demoran su transición)[8], con toda su potencialidad de fecundidad reproductiva, resulten una figura repugnante en el altar a algunos, pero son, con toda seguridad, la encarnación plena (en muchos sentidos) de Cristo como creadores co-iguales y la encarnación paradigmática de Sofía-Dios.

En memoria de ella representa no solo a las mujeres de la Biblia que abrieron el camino (para aquellos que intencionadamente lo perdieron para otros), mujeres/hombres cuyos cuerpos sufren, resisten y curan, sino también a los «últimos» entre nosotros y a todos los que asumen el «poder airado» de Sofía-Dios para generar un cielo en la tierra para todos, fundado en una relacionalidad que es socialmente justa y amorosamente inclusiva. En memoria de ella, la Ecclesia of Women en Asia (EWA), una asociación de teólogas feministas católicas trató de romper el silencio de los teólogos (religiosos y laicos) desde el vientre de Asia, cuyas voces no se habían oído hasta entonces. EWA «expresa el deseo de las mujeres de entrar en la Iglesia como participantes y compañeras plenamente responsables de la vida eclesial. EWA trata de crear conciencia de que las mujeres son Iglesia y siempre han sido Iglesia»[9]. En memoria de ella, reunir las voces de los silenciados que han sido violados por el clero y con la complicidad de papas, arzobispos y obispos —como abusos de los excesos del privilegio masculino— es solidarizarse con los supervivientes de la violencia de género y denunciar a quienes siguen hiriendo porque pueden hacerlo[10].

[7] James B. Nelson, *Body Theology*, Louisville, KY: Westminister/John Knox Press, 1992, p. 51.

[8] Henry Bodkin, «Sex-Change Men "Will Soon Be Able to Have Babies"», *The Telegraph*, 4 de noviembre de 2017, en https://www.telegraph.co.uk/news/2017/11/04/babies-born-transgender-mothers-could-happen-tomorrow-fertility/.

[9] Véase la página web de EWA en https://ecclesiaofwomen.com.

[10] Carol Glatz, «Survivors Speak: What Vatican Summit Must Do to Stop Abuse», *Catholic Philly*, 20 de febrero de 2019, en http://catholicphilly.com/2019/02/news/world-news/survivors-speak-what-vatican-summit-must-do-to-stop-abuse/.

II. Más allá de la heteronormatividad/no heteronormatividad

La misión liberadora-salvífica continúa con el proyecto *queer* de desmantelar el dualismo derivado del dualismo varón/hembra, a saber, el dualismo heteronormatividad/no heteronormatividad, basado en la insistencia de que la heterosexualidad es la ley divina, y, por tanto, natural. Puesto que los dualismos están jerárquicamente ordenados (p. ej., la heterosexualidad es normal mientras que la no heterosexualidad es anormal) y se relacionan de forma contrapuesta (p. ej., la no heteronormatividad como desviación de la norma de la heteronormatividad y, en consecuencia, marginada, patologizada e incluso demonizada), la fijación del pensamiento y la praxis cristiana sobre la rectitud de la heterosexualidad convierte a los heterosexuales en seres moralmente superiores a las personas no heteronormativas, p. ej., gais o lesbianas, bisexuales, transgénero o intersexuales, y a quienes son *queer* (p. ej., asexuales, pansexuales o de género fluido) o cuestionan la heteronormatividad (LGBTIQ+). Las diferencias ontológicas son inmutables (las personas no heteronormativas defectuosas no son totalmente creadas en la perfección de una presunta imagen heterosexualizada de Dios). Y la igualdad soteriológica puede lograrse mediante el celibato, es decir, no actuando según los propios deseos sexuales (donde la máxima amar al pecador no el pecado se aplica también a la atención pastoral de las personas LGBTIQ+ en las iglesias tradicionales). Esto se convierte en la roca sobre la que se edifican los valores familiares tradicionales y la ética sexual de la Iglesia. El hecho de que los «Padres de la Iglesia tomaran la realidad vivida del rabí encarnado en el siglo I y lo convirtieran en el Hijo de Dios virgen y célibe»[11] agrava la división metafísica mente/cuerpo (en consonancia con el dualismo o binarismo varón/hembra). Esto conduce a los trastornos dismórficos corporales (un desencarnamiento) en el cuerpo divino/humano, provocando a menudo vergüenza, culpa y dolor entre las personas LGBTIQ+.

La teología del cuerpo de la Iglesia que naturaliza el sexo binario y la heteronormatividad le conduce a patrocinar mensajes y prácticas negativos y perjudiciales para el sexo. Los ejemplos incluyen las terapias de conversión de las personas LGBTIQ+ (expulsar el demonio de la homo-

[11] Lisa Isherwood, «Sexuality and the "Person" of Christ», en Lisa Isherwood y D. von der Horst (eds.), *Contemporary Theological Approaches to Sexuality*, Routledge, Londres y Nueva York 2018, p. 277.

sexualidad), programas de educación sexual sobre la abstinencia hasta el matrimonio y denuncia de los fondos públicos destinados a programas alternativos a la abstinencia o a la formación integral sobre la sexualidad que ofrece mensajes positivos sobre el sexo, como la integridad corporal, las prácticas sexuales más seguras, el conocimiento de los anticonceptivos para facilitar las decisiones informadas sobre la salud y los derechos reproductivos sexuales. No se condena la violencia de género dirigida contra las personas LGBTIQ+, es decir, los crímenes de odio impulsados por la homofobia y la transfobia (temor y odio a las personas gais y transexuales), la violación correctiva, a menudo a petición de los padres de estas personas. Todos los cuerpos y sexualidades son vigiladas para asegurar su conformidad con las prácticas discursivas (que es el objetivo general de la teología del cuerpo que tiene la Iglesia) que afirman lo que Judith Butler denomina «la matriz heterosexual»[12] —la nítida conformidad con el propio sexo/género/deseo (es decir, si naces varón, tu género es varón y debes desear el sexo opuesto)—. Esta es la única norma natural que deben obedecer todos —¡dichosos los que se adaptan y desgraciados quienes no lo hacen!—. Los cuerpos y las sexualidades, especialmente de las personas LGBTIQ+, que no pueden ceñirse el traje hetero o se oponen a ser heterosexualizadas, encuentran, en cambio, una expresión mediante la «performatividad del género» —reflejada en las realidades vividas de innumerables combinaciones de orientación sexual, identidad y expresión de género y características sexuales (= SOGIESC, siglas en inglés de Sexual Orientation, Gender Identity and Expression, and Sex Characteristics). El hecho de que «el género no sea un sustantivo […] sino que es algo que siempre se hace» visibiliza el inagotable trabajo de género involucrado en construir estas categorías como fijas y estables[13]. En efecto, esto significa que uno no nace heterosexual, sino que se hace —desmantelar el género binario desnaturaliza el (des)aprendizaje y (des)hace el SOGIESC para todos.

¿Cómo encaja el cuerpo de Cristo en estas formas transgresoras? ¿Cómo las experiencias corporales de las personas LGBTIQ+ revelan el esplendor y la gracia de Dios? Dar acogida a las personas LGBTIQ+ en la

[12] Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York y Londres 1990, p. 280 (*El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad,* Barcelona: Paidós Ibérica, 2007).

[13] Butler, *Gender Trouble*, p. 285.

abundante mesa mesiánica —como imperativo moral y político— implica desafiar el heterosexismo de la Iglesia, es decir, la discriminación sistémica y sistemática e incluso de la demonización de todas estas personas. También implica reimaginar el cuerpo de Cristo más allá de «su» supuesta heterosexualidad, virginidad y celibato —hacerlo efectivamente *queer*—, lo que paradójicamente hace que Cristo esté muy cerca de las personas que son así y resulte extraño a otros. En un cuerpo *queer* de Cristo, las personas LGBTIQ+ ven reflejada la desordenada materialidad de sus realidades corporales (sangre, sudor, lágrimas, semen y secreciones vaginales) y la ven como buena —lo profano se hace sagrado—. Según James B. Nelson, aun cuando el cristianismo limita «la encarnación divina exclusivamente a Jesús» (dando así nacimiento al «triunfalismo cristiano», es decir, que solo se salvarán quienes crean y se ajusten a él), «los cristianos pueden ver otras encarnaciones: la realidad *crística* expresada en otros seres humanos en su relación portadora de Dios». Añade que «la maravillosa paradoja es que Jesús se vacía de toda pretensión para la exclusiva encarnación de Dios, y en este vaciarse de sí abre la posibilidad permanente para todas las demás personas»[14]. La «realidad *crística*» del sufrimiento, la resistencia y la sanación experimentados por las personas LGBTIQ+ extiende la gracia redentora derramada en la *kénosis* (autovaciamiento) de Cristo, el amor que da la vida para todos, y, sobre todo, para los «últimos» de entre nosotros. De esta manera, Cristo fue siempre ya *queerizado*, lo sagrado que se hace profano.

Las teologías y la cristología *queer* en este sentido empujan las fronteras porosas entre lo divino/humano y sagrado/profano hasta límites indecentes. Los teólogos *queer* ofrecen contrarrelatos que buscan redimir subvirtiendo, paradójicamente, el cuerpo de Cristo para todos. Lo hacen, en primer lugar, multiplicando la «realidad *crística*» expresada en las personas LGBTIQ+ «en su conexión portadora de Dios», y, en segundo lugar, como han hecho las teólogas feministas, reivindicando el poder del erotismo. Marcella Althaus-Reid transita por el «sendero de la obscenidad», como metodología, para encontrar per/versiones más radicales de Cristo —material y sentidos múltiples más allá del corsé y del armario de un «monótono Mono/Cristo» (heterosexualizado, virgen y célibe) hasta un «Bi/Cristo» que refleja la sensación de cómo las personas LGBTIQ+ son corporalmente —qué aspecto tie-

[14] Nelson, *Body Theology*, pp. 51-52.

nen, cómo huelen, cómo tocan y sienten[15]—. «Recuperar a Jesús», defiende Kittridge Cherry, pues «nadie tiene el derecho de propiedad sobre Cristo», mientras reflexiona sobre el arte cristiano *queer* totalmente con *leatherdykes* [mujer homosexual, lesbiana o queer que usa el cuero como fetiche] practicando BDSM (siglas en inglés para atadura/disciplina, dominio/sumisión, sadismo/masoquismo)[16].

El temor y el odio a las mujeres y lo femenino están profundamente relacionados con un temor a lo erótico o erotofobia que sigue siendo un arma colonizadora usada para oprimir mediante la represión (es decir, marcándolo como diferente y valorándolo como inferior) del otro feminizado, como las mujeres, la emoción, el cuerpo, los pueblos indígenas y la tierra, según las reflexiones de las ecofeministas *queer*[17]. Como tal, desmantelar los dualismos intersecantes de varón/hembra, mente/cuerpo, razón/emoción, blanco/nativo, heteronormatividad/no heteronormatividad, ser humano/naturaleza e incluso humano/no humano, implica, entre otros instrumentos subversivos, reivindicar el poder redentor del erotismo. Althaus-Reid lamenta el legado de los teólogos sistemáticos que han construido un «mesías deserotizado y apático», desinfectado mediante el proceso de filtrado (dualismo) de encarnar el amor agápico o el amor erótico[18]. Para Carter Heyward, «nuestro poder es erótico porque su meta es encarnar conexiones relacionales». La profundidad de este movimiento relacional potenciado por el erotismo está encarnado no solo en «mujeres eróticamente empoderadas/empoderadoras», sino también en Crista, que «se mueve entre nosotros en nuestra conectividad correcta […] el poder por el que nos conocemos a nosotros mismos como gente común»[19].

El poder erótico de la relacionalidad, presente entre la «gente común»-«discipulado de iguales», celebra una ética sexual compartida

[15] Althaus-Reid, *Indecent Theology*, pp. 112, 118.

[16] Kittredge Cherry, «Take Back Jesus: The Queer Christ Arises for the Good of All», *Tikkun* 23 (2008) 48-50.

[17] Greta Gaard, «Toward a Queer Ecofeminism», *Hypatia* 12 (1997) 132. doi: 10.2979/HYP.1997.12.1.114

[18] Althaus-Reid, *Indecent Theology*, p. 120.

[19] Carter Heyward, *Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God*, HarperCollins Publishers, Nueva York 1989, pp. 20, 115-116.

de reciprocidad, igualdad e inclusividad. En el centro de este poder erótico inquietante y lúdico está la llamada amorosa a extender la hospitalidad al extraño, en y entre nosotros, pues Cristo habita en esos cuerpos. La llamada es asumida por la Free Community Church (FCC) de Singapur, que es un espacio sagrado y seguro que aprecia a las personas LGBTIQ+, puesto que «afirma que todos los individuos, incluidas las lesbianas, los gais, los bisexuales y las personas transgénero, gozan de dignidad sagrada en cuanto que son creados a imagen de Dios». La FCC también afirma que

> las relaciones entre personas del mismo sexual y personas transgénero, vividas según el mandamiento del amor de Jesús, son coherentes con la fe y las enseñanzas cristianas […] [y] considera contraria a la enseñanza cristiana la discriminación basada en el juicio negativo de los otros, el temor a la diferencia y la homofobia[20].

La *imago Dei* mediante el cuerpo de Cristo es así redimida para y por todos los que tienen sed y hambre y buscan protección en el seno de Cristo-Sofía-Dios.

Conclusión

El cuerpo de Cristo es *queer* al transgredir no solo los ejes de diferenciaciones como género, sexualidad y clase, sino también la vida y la muerte. Hacer Iglesia implica caer en la cuenta de que la misión liberadora-salvífica continúa con el proyecto *queer* de desmantelar los dualismos varón/hembra: la Ecclesia of Women en Asia se basa en un «discipulado de iguales». El proyecto *queer*, de hecho, su praxis, exige también poner en cuestión el dualismo heteronormatividad/no heteronormatividad: la Free Community Church. Hacer Iglesia de estas maneras encarna a un Cristo feminista-*queer* que habita en Asia, una Iglesia que al desafiar los pecados estructurales y sistémicos del sexismo y la homofobia no solo es restauradora, sino también transformadora, al poner por obra un cuerpo de Cristo que es redimido por todos y para todos aquí y ahora.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[20] Véase la la página web de FCC en https://www.freecomchurch.org.

Nontando Hadebe *

«¿PUEDE SALIR ALGO BUENO DE NAZARET? –VEN Y VERÁS». INVITACIÓN A UN DIÁLOGO ENTRE TEORÍAS *QUEER* Y TEOLOGÍAS AFRICANAS

Las emergentes teologías *queer* en África tienen que lidiar con la cuestión de cómo llegar a entreverar identidades diferentes (africana, cristiana, *queer*, etc.). Por eso recurrimos en este artículo a la conversación entre Felipe y Natanael (Jn 1,45-46), donde al prejuicio («¿Puede salir algo bueno de Nazaret?») se le responde con una invitación («Ven y verás»), culminando así en un encuentro transformador con Jesús. Esta invitación se propone como marco para un diálogo entre las teorías *queer* y las teologías africanas.

Introducción

Como los mineros del carbón usaban canarios enjaulados, cuya muerte era una señal de advertencia de la presencia de gases tóxicos en los túneles, las mujeres y los hombres homosexuales, las personas transexuales e intersexuales, están en el punto de mira de múltiples peligros en nuestras sociedades africanas actuales. El modo en el que tratan nuestras sociedades a lesbianas, gais, bisexuales, tran-

* Nontando Hadebe es una teóloga católica laica y becaria de investigación en la Facultad de Teología y Religión de la Universidad del Estado Libre (Bloemfontein, Sudáfrica) y profesora a tiempo parcial en el St Augustine College (Sudáfrica). Con Ezra Chitandao, editó *Compassionate Circles: African Women Theologians Facing HIV* (2009). Ha escrito sobre género, teología trinitaria, ecología, VIH/sida, LGBTIQ y decolonización. Presenta actualmente un programa de radio semanal en Radio Veritas.

Dirección: St Augustine College, 53 Ley Road, Victory Park, Johannesburg, 2195 (Sudáfrica). Correo electrónico: noehadebe@gmail.com

> sexuales e intersexuales (LGBTI) es sintomático de los peligros que afrontan todas las personas que son excluidas de una u otra manera por quienes controlan el poder social, económico y político[1].

La cita anterior hace responsables a quienes tienen «el control del poder social, económico y político» de los «múltiples peligros» que acechan a las personas LGBTI y otros grupos marginados. Estas violaciones son esencialmente «guerras de identidad», porque el único criterio para ser sometido a múltiples violaciones es pertenecer a un grupo particular. Los teólogos africanos no son ajenos a «las guerras de identidad», porque uno de los primeros desafíos a los que tuvieron que responder era si la identidad africana era compatible con ser cristiano; es decir, ¿se podía ser «africano» y «cristiano»? Las personas LGBTI afrontan la misma pregunta de si pueden mantenerse fieles a su identidad sexual y ser también cristiano y africano. ¿Es posible afirmar una identidad triple como *queer*, cristiano y africano? Las posiciones homofóbicas sostendrán que es imposible poseer esa triple identidad, y, por lo tanto, como la cita también observa, las personas *queer* afrontan múltiples formas de violencia. Sin embargo, como también se dice en la cita, estas violaciones no son exclusivamente sufridas por las personas *queer*, sino también por otros grupos marginados. Por implicación, responder a las experiencias *queer* se traduce en abordar las causas fundamentales de los conflictos basados en la identidad que están destruyendo muchas partes de África y provocando también la fragmentación en la Iglesia. La crítica de las estructuras y prácticas de exclusión de la teoría *queer* proporciona un importante recurso para un diálogo entre la teoría *queer* y las teologías africanas que aspira a la transformación social y la liberación de las minorías sexuales *y* de otro tipo.

La teoría *queer* disrumpe y problematiza las identidades esencialistas establecidas como homosexualidad, heterosexualidad, etnia, y propone identidades fluidas y diversas. Sin embargo, puede darse un escepticismo con respecto al beneficio que puede obtenerse de

[1] Mark Gevisser, «Canaries in the Coal Mines: An analysis of Activism of Spaces for LGBTI Activism in Southern Africa», *Other Foundation*, Johannesburgo 2016, p. 3, en http://theotherfoundation.org/canaries-in-the-coal-mines/.

un diálogo con la teoría *queer*. Por eso, me apropio del diálogo entre Felipe y Natanael que comienza con resistencia («¿Puede salir algo bueno de Nazaret?»), y continúa con una invitación («Ven y verás») para culminar en un encuentro transformador con Jesús (Jn 1,47-56). Mi propuesta de diálogo entre la teoría *queer* y la teología africana se basa en las cuatro características de la teoría *queer* destacadas por Patrick S. Cheng[2]. Pero antes de reflexionar sobre la teoría *queer* en diálogo con las teologías africanas, contextualizaré brevemente el estatus de las personas *queer* en algunas partes de África.

I. Contexto: El estatus de las personas *queer* en algunas partes de África

Los teóricos decoloniales sostienen que las identidades en las ex-colonias no pueden entenderse sin tener en cuenta los legados coloniales que legitimaron y mantuvieron la desigualdad. Ramón Grosfoguel[3] describe la «matriz del poder» colonial como una estructura formada por quince jerarquías globales que privilegian a unos grupos a expensas de otros, por ejemplo, «una jerarquía sexual que privilegia a los heterosexuales por encima de los homosexuales y las lesbianas», «una jerarquía global racial/étnica que privilegia a los europeos por encima de los no europeos», y «una jerarquía espiritual que privilegia a los cristianos por encima de los no cristianos y de las espiritualidades no occidentales, institucionalizado en la globalización de la Iglesia cristiana (católica y después protestante)»[4]. La ley colonial criminalizaba los actos homosexuales y era apoyada por la fe cristiana. En el catolicismo, por ejemplo, encontramos tanto la afirmación de la dignidad de las personas LGBTIQ como crea-

[2] Patrick S. Cheng, «Contributions from Queer Theory», en Adrian Thatcher (ed.), *Oxford Handbook of Theology, Sexuality and Gender*, Oxford: Oxford University, 2015, pp. 154-169.

[3] Ramón Grosfoguel, «Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality», *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1, en https://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq.

[4] Grosfoguel, «Decolonizing Post-Colonial Studies».

das a imagen de Dios[5] como también la dura condena de los actos homosexuales como «intrínsecamente desordenados»[6]. De igual modo, los políticos sostienen en sus discursos que la homosexualidad «no es africana y es una importación de los países occidentales»[7]. Estas herencias coloniales, legales y religiosas han contribuido a la homofobia en muchas partes de África, provocando una situación en la que las personas LGBTIQ experimentan múltiples formas de violencia en los espacios públicos y privados:

> La última década ha visto un aumento sin precedentes en los niveles de discriminación y violencia contra personas lesbianas, gais, bisexuales, transexuales e intersexuales (LGBTI) en el África subsahariana. Las personas LGBTI han sufrido hostigamiento, persecución y vilipendio. Se han visto sometidas al desalojo forzoso de sus casas por ser quienes son; han sido expulsadas de escuelas e iglesias; se han aprobado leyes para introducir o aumentar las sanciones por tener actividades homosexuales consentidas; son arrestadas arbitrariamente por la policía; son encarceladas por conducta homosexual real o sospechosa (por sus identidades); son torturadas y maltratadas mientras están detenidas; son sometidas a exámenes anales por orden judicial; son asesinadas, apaleadas, apuñaladas; marcadas como pedófilas; acusadas de «reclutar» a niños en la homosexualidad; acusadas de brujería; deshonradas por sus propias familias, denigradas públicamente por políticos y partidos políticos, y culpadas de los males sociales y económicos de la sociedad por los líderes religiosos. Esta lista no es exhaustiva[8].

Estos actos de terror y brutalidad contra las personas *queer* son una denuncia de las sociedades en las que tienen lugar como también de las religiones que forman parte de esas sociedades. Como mencionamos en la introducción, otras formas de discriminación por la identidad y los resultantes conflictos violentos han destruido muchas vidas mediante genocidios, xenofobia, guerras interreligio-

[5] Papa Francisco, *Amoris laetitia*, n. 250.

[6] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2357.

[7] Gevisser, «Canaries in the Coal Mines».

[8] Amnistía Internacional, «Speaking Out: Advocacy Experiences and Tools of LGBTI Activists in Sub-Saharan Africa», 2014, en https://www.amnesty.org/en/documents/afr01/001/2014/en/.

sas y violencia política enraizada en la etnia. En estos contextos de violencia provocada por la identidad, ¿puede la crítica de las categorías de identidad de la teoría *queer* proporcionar un marco alternativo para construir identidades y sociedades pacíficas y justas?

II. Cuatro características de la teoría *queer*

En su estudio sobre la contribución de la teoría *queer* a la teología, Patrick Cheng ofrece un resumen de las cuatro características principales de las teorías *queer*, a saber, identidad sin esencia, transgresión, rechazo de lo binario y construcción social. Las presentaré brevemente antes de estudiar sus contribuciones al diálogo entre la teoría *queer* y las teologías africanas.

1. Identidad sin esencia

La teoría *queer* critica «los marcadores de identidad estables» y sus pretensiones de «naturales». Se opone al esencialismo que caracteriza a las identidades de sexualidad, raza o género fijas o establecidas, y a las formas de opresión basadas en esas categorías. La teoría *queer* es una manera de pensar cuya crítica a las categorías de identidad no se limita a las identidades sexuales y de género, sino que incluye categorías que crean diferencia, como la raza, la clase y la etnia[9]. Examina las estructuras de poder subyacentes que construyen la diferencia como desigualdad, que, como hemos comentado en el apartado anterior, está implicada en las violaciones de los derechos humanos no solo de las personas LGBTI sino de todos los grupos marginados.

2. Transgresión

La transgresión en el contexto de las teorías *queer* se refiere al compromiso de desafiar «lo normal, lo legítimo y dominante»[10]. Por lo

[9] Cheng, «Contributions from Queer Theory», p. 156.

[10] Cheng, «Contributions from Queer Theory», p. 156.

tanto, «*to queer*» como verbo se refiere a acciones que «subvierten, deconstruyen y desafían» el *statu quo* más bien que reafirmar cualquier posición. Para los grupos oprimidos, lo «normal y legítimo» son construcciones usadas por quienes tienen el poder para legitimar y sostener la desigualdad. Así pues, la teoría *queer* está en sintonía con los movimientos de liberación que comienzan con lo concreto, con las experiencias vividas de injusticia de grupos oprimidos, como el marco que los empodera para renombrar, resistir y oponerse a los sistemas sociales opresivos legitimados por los poderosos.

3. Resistencia a lo binario

Las teorías *queer* desestabilizan y se oponen a lo binario, por ejemplo, al carácter binario del género que divide a la humanidad en mujer y varón, que es absolutizado, esencializado y homogeneizado sin el reconocimiento de la diversidad entre individuos o la existencia de grupos que no se identifican exclusivamente con ningún sexo, como las personas intersexuales o de género fluido. Lo binario es causa de desigualdad cuando una parte es más altamente valorada que la otra, constituyendo así la base de las estructuras de poder. Esto también se aplica a otras formas binarias de categorización, que incluyen la raza (blanco y negro), la capacidad (discapacitado, no discapacitado), etnicidad (africano, no africano) y lo humano frente al resto de la creación[11].

4. Construcción social

La teoría de la construcción social es central en la teoría *queer* y su énfasis en la liberación, puesto que desmitifica la idea de que las identidades son «naturales» y apunta a la intervención humana que trabaja con otras fuerzas sociales e históricas en la construcción y desarrollo de las identidades a lo largo del tiempo y en contextos diferentes. Puesto que está socialmente construida, la opresión basada en la identidad puede ser deconstruida, resistida y reconstruida.

[11] Cheng, «Contributions from Queer Theory», p. 157.

La homofobia es una barrera para dialogar con las teorías *queer*; analizaremos, por tanto, un modelo de invitación como respuesta a la resistencia[12].

III. Invitación como respuesta a la resistencia

Como comentamos anteriormente, el diálogo entre Felipe y Natanael se caracteriza por una resistencia y una invitación, que se propone como el punto de partida para el diálogo entre las teorías *queer* y las teologías en África. Esto, sin embargo, no significa que los teólogos africanos no estén ya siendo críticos con la homofobia, sino más bien que no existe mucho diálogo con las teorías *queer* occidentales hasta el presente. Utilizo el texto del evangelio de Juan como un relato que se convierte en una metáfora del diálogo, y, por tanto, no realizaré un análisis exegético del texto.

Veamos qué dice Jn 1,43-50:

> Al día siguiente, Jesús decidió partir para Galilea. Encontró a Felipe y le dijo: «Sígueme». Felipe, que era de Betsaida, el pueblo de Andrés y Pedro, se encontró con Natanael y le dijo: «Hemos hallado a aquel de quien escribió Moisés en el Libro de la Ley y del que hablaron también los profetas: Jesús, hijo de José y natural de Nazaret». Natanael exclamó: «*¿Puede salir algo bueno de Nazaret?*». *Felipe le contestó:* «*Ven y verás*». Al ver Jesús que Natanael venía a su encuentro, comentó: «Ahí tenéis a un verdadero israelita en quien no cabe falsedad». Natanael le preguntó: «¿De qué me conoces?». Jesús respondió: «Antes que Felipe te llamara, *ya te había visto yo* cuando estabas debajo de la higuera». Natanael exclamó: «Maestro, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el rey de Israel». Jesús le dijo: «¿Te basta para creer el haberte dicho que te vi debajo de la higuera? *¡Cosas mucho más grandes has de ver!*» [la cursiva es mía].

Analizaremos tres aspectos del relato: el nombre de las ciudades de origen de los personajes como prejuicio; la resistencia y la invitación, y el encuentro con Jesús. En primer lugar, es interesante notar que la ciudad de Betsaida está asociada con Felipe, Andrés y Pedro,

[12] Cheng, «Contributions from Queer Theory», p. 156.

que parece indicar una cualidad positiva de ella y de sus habitantes. Jesús es identificado como «natural de Nazaret», donde se había criado. Estos marcadores de identidad atribuyen un estatus a lugares determinados, y, en este caso, Nazaret y sus habitantes son presentados negativamente como «carentes de algo bueno», una señal de la marginación de Nazaret. En segundo lugar, la respuesta instintiva de Natanael a la descripción que hace Felipe de Jesús como el Mesías de Nazaret refleja el prejuicio social dominante asociado al lugar y sus habitantes. Felipe no discute, sino que invita a Natanel a ir y ver a alguien de Nazaret que no encaja con el estereotipo. De forma sorprendente, Natanael no opone resistencia y acompaña a Felipe para ver a Jesús, un encuentro que desbarata todo cuanto creía de la gente de Nazaret. En tercer lugar, en su respuesta a Natanael, Jesús no utiliza ningún marcador de identidad o prejuicio, sino que se dirige a él como individuo centrándose en su carácter («en quien no cabe falsedad») y en una acción específica («estabas debajo de la higuera»). Durante su conversación libre de prejuicios y estereotipos, Natanael encuentra a Jesús en su identidad verdadera como el «Hijo de Dios». El reconocimiento recíproco de sus verdaderas identidades da origen a una nueva realidad que trasciende sus identidades contenida en la promesa de Jesús de que Natanael verá «cosas mucho más grandes». Este relato incluye hilos de la teoría *queer*, como la quiebra de identidades fijas (Nazaret versus Betsaida), la trascendencia y la transgresión de lo binario (la conversación no discriminatoria de Jesús con Natanael), y el rebasamiento de las identidades hacia la transformación de la sociedad, reflejado en la misión de Jesús en los evangelios y sintetizado en Lc 4,17-19. Por consiguiente, este relato proporciona un marco para el diálogo entre las teorías *queer* y las teologías africanas.

IV. «Ven y verás»: Teologías africanas y teorías *queer*

Como dijimos anteriormente, las teologías africanas emergieron de la resistencia a la crisis de identidad de ser a la vez africano y cristiano. El relato colonial dominante subrayaba «la idea de que la diferencia total y esencial entre no europeos y europeos era una pie-

dra clave del pensamiento colonialista»[13]. Muchos misioneros compartían estas creencias coloniales y fue esta «identificación ideológica de la empresa misionera con los regímenes coloniales la que originó una crisis de identidad entre los conversos africanos»[14]. Además, algunos misioneros denigraban las culturas africanas hasta el punto de que «les resultaba inconcebible que hubiera algo positivo en ellas para poder usarlas en la transmisión del mensaje evangélico»[15]. De forma análoga, el *apartheid* en Sudáfrica usaba la Biblia para legitimar el racismo.

En el diálogo que inicio aquí como respuesta a la experiencia del rechazo de las personas *queer*, me basaré en las características de las teorías *queer* descritas por Cheng, que se reflejan también en el relato del evangelio de Juan, para mostrar cómo pueden ayudar a proporcionar una respuesta teológica al conflicto, la violencia y la discriminación basados en la identidad que siguen asolando a muchas partes de África. Las categorías de identidad también tienen una función en la Iglesia católica como criterios de inclusión y exclusión. Por ejemplo, el estatus conyugal, la identidad sexual y la denominación son marcadores usados para excluir a personas de la comunión (divorciados vueltos a casar, no católicos) o de la ordenación (mujeres, hombres casados, personas *queer*).

Para comenzar este diálogo, analizaré dos puntos centrales de la teoría *queer*, a saber, la transgresión de lo binario y de identidades fijas, y la trascendencia de las identidades como actos de justicia social.

En primer lugar, la disrupción y la transgresión que hace la teoría *queer* de los binarios, que perpetúan identidades establecidas creando identidades diversas y fluidas, es un acto de justicia social porque las diferencias entre grupos son usadas a menudo por los poderosos

[13] Jürgen Osterhammel, *Colonialism: A Theoretical Overview*, trad. del alemán por Shelley L. Frisch, Princeton: Markus Wiener Publishers, 1997, p. 107.

[14] Jesse N. K. Mugambi, *Christianity and African Culture*, Nairobi: Acton Publishers, 2002, p. 2.

[15] Diane Stinton, «Africa, East and West», en John Parratt, *Introduction to Third World Theologies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 105-136.

para justificar la discriminación y la exclusión que provocan violencia y conflictos. Por ejemplo, los conflictos étnicos se fundamentan en identidades fijas que permiten a los miembros de un grupo identificar quiénes están dentro o fuera de él. Es bastante común que en las interacciones diarias las personas se refieran a otras usando exclusivamente el referente étnico. Por ejemplo, muchas personas piensan que «él o ella es (nombre del grupo étnico) y que por eso se comporta de una manera particular o posee una característica peculiar». Esta identidad es percibida como una realidad constante y presente en todos los miembros del grupo. El genocidio de Ruanda es un ejemplo trágico del poder destructivo de las identidades fijas. En el relato de Juan, la resistencia inicial de Natanael a Jesús se basaba en esas identidades colectivas asociadas con un lugar geográfico. En consecuencia, la llamada que hace la teoría *queer* a favor de identidades fluidas, no binarias y diversas tiene el potencial de derribar los muros que dividen a los grupos y confinan a los individuos en una identidad colectiva particular. Las identidades fluidas hacen posible la diversidad que libera a los miembros del grupo y genera la aceptación de la diversidad en todos los grupos. Como vimos en la conversación entre Jesús y Natanael, la disolución de las identidades rígidas puede desembocar en encuentros libres de prejuicios y estereotipos, donde emergen las auténticas identidades individuales. Asimismo, la disrupción de las rígidas categorías de identidad binarias en la Iglesia católica podría conducir a una comunidad inclusiva de la que nadie fuera excluido por su identidad. El cambio de identidades binarias fijas a identidades diversas y fluidas exigirá antropologías teológicas que fomenten relaciones y prácticas justas. La teología trinitaria proporciona un importante recurso, porque dentro de la Trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, encontramos diferencias, igualdad, relación y unión. Leonardo Boff describe así una antropología trinitaria:

> En la Trinidad no hay dominación de uno, sino convergencia de los tres en la aceptación y donación recíprocas. Son diferentes, pero ninguno es mayor o menor, está antes o después. Por lo tanto, una sociedad que se inspire en la comunión trinitaria no puede tolerar las diferencias de clases, las dominaciones basadas en el poder (económico, sexual o ideológico) que somete a aquellos que

son diferentes a quien ejercen ese poder y margina a los primeros de los últimos[16].

Otro recurso es el concepto africano de persona como ser relacional y comunitario. Por ejemplo, en mi idioma, *ndebele*, decimos *umuntu ngumuntu ngabantu* (una persona lo es por otros o mediante otros). Elias Bogmba describe *ubuntu* como «humanidad»: «esencial en el concepto es la idea de que las relaciones y las transacciones entre personas deben hacerse humanamente, a la luz de los valores que las personas comparten en una comunidad determinada»[17].

El segundo aspecto deriva del primero y se pregunta si necesitamos las categorías de identidad en absoluto, dado que han sido la fuente de conflicto, discriminación e injusticia. La teoría *queer* es justificadamente recelosa de que las identidades fluidas nuevamente establecidas pudieran absolutizarse con el tiempo y reproducir prejuicios y conflictos similares. De ahí la necesidad de un flujo de identidades que son constantemente criticadas, evolutivas y resistentes a la fijación. Un ejemplo puede verse en la comparación entre las experiencias de identidad en la África anterior a la independencia y la posterior. Durante la lucha contra el colonialismo se dio una única identidad compartida de ser «africano» o un nacional del propio país. Después de la independencia, esta identidad fijada se vio desafiada por quienes se sentían excluidos, como los grupos étnicos minoritarios, las mujeres, las personas con discapacidades y las personas *queer*. Estos grupos desarrollaron una identidad colectiva para luchar por una causa común, pero con el tiempo las diferencias en estos grupos disrumpieron su identidad, y el proceso continúa. Este proceso de disrupción es un tema de justicia, porque parece que tan pronto como se fijan las identidades se produce la exclusión de otros grupos seguida por la injusticia y el conflicto. La insistencia de la teoría *queer* en que el camino a la justicia es la constante disrupción de las categorías de identidad se ve apoyada desde una perspectiva práctica por las luchas por la liberación. Por consiguiente, la teoría

[16] Leornado Boff, *Trinity and Society*, trad. del portugués por Paul Burns, Oregón: Wipf and Stock, 1988, p. 151.

[17] Elias K. Bogma, «Reflections on Thabo Mbeki's African Renaissance», *Journal of Southern African Studies* 30 (2004) 298.

queer es una búsqueda de justicia social que, cuando se integra con la teología, produce teologías de la liberación que promueven la justicia en la Iglesia y en la sociedad.

Conclusión

La teoría *queer* disrumpe, transgrede y trasciende las identidades como un acto de justicia social. El relato de Juan nos muestra una conversación que confronta y disrumpe el prejuicio en un encuentro que revela la personalidad de Jesús y de Natanael fuera de las identidades de grupo. Esta trascendencia de identidades promete ser la vía de acceso a una visión de justicia social reflejada en las palabras y las acciones de Jesús. Inspirándome en esta conversación, mi propuesta de diálogo que recurre a las ideas de la teoría *queer*, integrando la antropología teológica trinitaria y las tradiciones africanas de la persona, ofrece recursos alternativos para afrontar los conflictos y las violaciones de los derechos humanos que en nombre de la identidad se producen en muchas partes de África, como también las prácticas de exclusión e inclusión en la Iglesia católica. Las contribuciones de la teoría *queer* son fundamentales para la Iglesia y la sociedad, tanto en África como en el resto del mundo.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Ángel F. Méndez-Montoya *

EL AMOR EN LOS ÚLTIMOS TIEMPOS: LA INSCRIPCIÓN ESCATOLÓGICA EN CUERPOS AFINES A UN DESEO INFINITAMENTE *CUIR*

Las complejidades del sentido de lo *cuir* como un cuerpo incluyente, dinámico y escatológico (en constante devenir) provoca algunas reflexiones teológicas a las que aquí se hace alusión de manera breve y un tanto fragmentada.

I. Deshacer semióticas corporales hegemónicas y violentas

Antes de posicionarse en el ámbito académico, la teoría *queer* emergió de las calles, en medio de un mar de cuerpos sexo-genéricamente diversos, gritando al unísono: *We are here and we are queer. Get used to it!* («Aquí estamos y somos *queer*. ¡Acostúmbrense a eso!»). Cuerpos de lesbianas, gays, bisexuales, travestis, transexuales, transgénero, intergénero (LGBTTTI) marchando en las calles para oponerles resistencia ante la asignación e iteración de un término humillante y deshumanizante que se ha traducido en prácticas sociopolíticas y religiosas que han extirpado los derechos y la dignidad humana de «este» cuerpo *queer*

* Ángel F. Méndez-Montoya. Profesor e investigador en los departamentos de ciencias religiosas, filosofía, artes y el doctorado en estudios críticos de género, en la Universidad Iberoamericana-Ciudad de México. Autor de *Festín del deseo: hacia una teología alimentaria* (2010; orig. *The Theology of Food: Eating and the Eucharist,* 2009), entre otros muchos artículos y antologías.

Dirección: Universidad Iberoamericana, Departamento de Ciencias Religiosas, Prol. Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, Ciudad de México (México). Correo electrónico: angel.mendez@ibero.mx

(cuir), que «ahora», alzando la voz, declara estar «aquí»[1]. Este término es una hibridación hispanizada de la palabra *queer,* en inglés. Aquí está hispanizada como *cuir*, siguiendo su fonética, aunque «retorciendo» sus raíces etimológicas. *Cuir* también aquí designa a subjetividades subordinadas que viven precariamente debido a su raza o etnia, condición de pobreza o migratoria, o bien su discapacidad. Cuando se le utiliza como verbo o acción, *cuirizar* significa resistir, retorcer, resignificar y subvertir expresiones y actos de odio, abuso, explotación, discriminación y violencia hacia los «otros» inventados por sociedades hegemónicas.

Esta forma de «estar aquí» se resiste y excede a categorías no solo hegemónicas y excluyentes, sino también a paradigmas sexo-genéricos estáticos y determinantes. Más allá de las dicotomías esencialistas, tales como hombre/mujer, heterosexual/homosexual, las teorías *queer* surgen de movimientos sociopolíticos que desestabilizan y desnaturalizan la representación dualista de estos binomios que se han utilizado como tecnologías de alteridad, tanto discursivas como materiales, y que han inventado subjetividades subordinadas, creando espacios de exclusión[2].

[1] A lo largo de este artículo, se explicarán las diversas maneras en las que se utiliza este término que toma diversos significados. Véanse los siguientes textos en que este artículo se inspira para una teoría y teología *cuir* desde contextos latinoamericanos e hispanoparlantes: Marcella Althaus-Reid, *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política,* Barcelona: Ediciones Ballaterra, 2005; David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (eds.), *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Barcelona: Editorial Egales, 2005; Brad Epps, «Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría *queer*», *Revista Iberoamericana*, 74.225 (2008) 897-920; Diego Falconí Trávez, Santiago Castellanos y María Amelia Viteri (eds.), *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur,* Barcelona: Editorial Egales, 2013.

[2] Este artículo está inspirado en diversos autores y textos principalmente representativos de algunas teorías y teologías *queer*. Ver la siguiente bibliografía clave que ha sido fuente de inspiración para esta reflexión teológica a partir de teorías y teologías *queer*: Judith Butler, *Deshacer el género*, Barcelona: Paidós, 2004; Judith Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, segunda edición, Buenos Aires: Paidós, 2002; Patrick S. Cheng, *Radical Love: An Introduction to Queer Theology,* Nueva York: Seabury Books, 2011; Susannah Cornwall, *Controversies in Queer Theology,* Norwich:

Las palabras significan y crean prácticas discursivas que se inscriben en el cuerpo, creando así una red interminable de semióticas corporales. Cuando van acompañadas de odio y violencia y cuando se traducen en palabras, actos materiales y simbólicos de abuso, las prácticas discursivas producen heridas profundas, huellas de dolor y rechazo, a veces incurables, en los cuerpos victimizados. Sin embargo, las prácticas discursivas y materiales también pueden retorcerse, *cuirizarse*. La consigna «Aquí estamos y somos *queer*» como voz pública, expresa una semiótica de odio y exclusión, y alza una voz colectiva que reclama la dignificación de todo cuerpo *cuir*. No es secundario el hecho de que estas marchas de protesta llegaran a su punto de mayor efervescencia durante la era de la pandemia del VIH/sida, cuando las poblaciones inmunodeficientes, principalmente homosexuales y sexo-diversas, a las que no se les daba la atención médica, psicológica y espiritual necesaria, se resistieron públicamente a la patologización y criminalización de sus cuerpos. Estos cuerpos «sidosos» también formaron parte de un cuerpo *cuir,* un cuerpo fluido, de lucha común y de cuidados recíprocos. ¡Aquí estamos y somos *cuir*! Esta es una consigna que reivindica otro mundo posible, aún por venir, pero que de alguna manera aflora en la fugacidad del tiempo presente. A pesar de los determinismos materiales y discursivos, existe la posibilidad de re-significar y transformar nuestras prácticas discursivas y de construir relaciones interpersonales enraizadas en el reconocimiento mutuo, particularmente en el reconocimiento de la dignidad de aquellos cuerpos que viven precariamente, en las diásporas del mundo.

Aquí estamos y somos *cuir*. Aquí, en el peregrinar de un presente histórico que anhela un futuro aún por realizarse, expresando un deseo interpersonal de alcanzar otro mundo posible. Es como si un futuro, un *eschatón*/«esjatón» (fin, consumación, plenitud) aparentemente inalcanzable, paradójicamente encarnara —aunque finita y contingentemente— en el estar-aquí, en un presente fugaz, aunque

SCM Press, 2011; Gerard Loughlin (ed.), *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, Oxford: Blackwell Publishing, 2012; Pablo Pérez Navarro, *Del texto al sexo: Judith Butler y la performatividad*, Barcelona: Egales editorial, 2016; Patricia Soley-Beltran y Leticia Sabsay (eds.), *Judith Butler en disputa: Lecturas sobre la performatividad*, Barcelona: Editorial Egales, 2012.

preñado de un significado transformador y plenificante. La teoría *queer* tiene sus raíces en estos movimientos de activismo sociopolítico, de lucha y resistencia social, que han marcado semióticas corpóreas capaces de abrir grietas en los muros, de irrumpir en el espacio público, anticipando una extravagante fiesta escatológica donde se expresa la fe colectiva en una vida más vivible, un *buen vivir* para todxs (todos, todas, *todes*). Entendemos por *buen vivir* un complejo de prácticas sociales, económicas, políticas, ecológicas, culturales y religiosas que promueven el bien común (incluyendo al bienestar del planeta) más allá de paradigmas colonizantes y globalizantes, eurocéntricos y neoliberales. El buen vivir procura el bien común, no solo material, sino también afectivo y espiritual, buscando una vida más vivible, sobre todo para quienes viven precariamente.

Las vidas precarias no solo marcan los cuerpos de aquellas personas LGBTTTI que son rechazadas y victimizadas por sociedades y grupos religiosos heteropatriarcales. Los cuerpos *cuirizados* también son cuerpos de mujeres subordinadas, violadas, asesinadas. Son aquellos cuerpos racializados por sociedades que excluyen a las personas por el color de su piel y su etnicidad. Son los cuerpos de individuos y comunidades indígenas desterritorializados, los pueblos originarios que han sido sistemáticamente colonizados por hegemonías supremacistas y depredadoras. Son los cuerpos de migrantes que se ven forzados a renunciar a sus tierras de origen y que todos los días sufren abuso, explotación, desaparición forzada. Son los cuerpos «discapacitados» que la sociedad descarta por que no cumplen con los parámetros de cuerpos «perfectos» y productivos. Son cuerpos empobrecidos, hambrientos e invisibilizados. Cuerpos *cuir*, cuerpos abyectos. Pero también aquí existe la posibilidad de *cuirizar* el cuerpo, de continuar resistiéndonos colectivamente para llegar-a-ser un solo cuerpo que grita: «Aquí estamos y somos queer. ¡Acostúmbrese a eso!» Para la teoría *queer* esto implica vislumbrar otro mundo posible, imaginar otra ontología, llegar-a-ser otro cuerpo escatológico que trascienda, aquí y ahora, todos los muros que nos dividen, y así irrumpa en las diásporas que laceran a la humanidad y al planeta.

Las complejidades del sentido de lo *cuir* como un cuerpo incluyente, dinámico y escatológico (en constante devenir) provoca algu-

nas reflexiones teológicas a las que aquí se hace alusión de manera breve y un tanto fragmentada.

II. Vislumbrar teo-lógico de la escatología en el fluir del presente de un cuerpo *cuir*

Como teólogo católico *cuir*, considero a la teología como una práctica a la vez teórica como vivencial, tanto crítica como propositiva, simultáneamente apofática y catafática, incluyente de algunas fuentes doctrinales, pero que también incursiona en nuevas gramáticas, semióticas y epistemologías a partir del aprendizaje y el diálogo con propuestas ecuménicas e interreligiosas, entre otras. Promuevo una teología dialogal igualmente atenta a discursos seculares que colectivamente procuran el buen vivir, no solo para el *corpus* humano, sino también para el cuerpo ecológico y planetario. La teo-logía aquí se entiende como un *logos*, un saber inagotable, una perpetua degustación (*sapere,* en su raíz latina) que abre el apetito por el deseo inagotable de Dios, un deseo de amar aún más, como Dios nos amó desde el principio de la creación, y nos sigue y seguirá amando más allá de los últimos tiempos. La teología es un ejercicio epistémico que provoca al intelecto, pero nace del corazón, incluso de las entrañas. Por eso también implica un proceso afectivo, una conversión cordial que en particular aprende a reconocer y a solidarizarse con cuerpos abyectos. Por lo mismo, considero a la teología como un espacio epistémico intrínsecamente *cuir*: en tanto que nace del llamado *(pro-vocare)* del otro/Otro, en tanto que conmueve entrañablemente al corazón y abre el apetito del discernimiento sapiencial. Muy especialmente, la teología *cuir* explora diversas maneras de aprender a reconocer lugares de invisibilización, a los cuerpos abyectos, retuerce las hegemonías violentas que marginan y construyen tales diásporas discursivas y materiales, a la vez que promueve cuidados recíprocos, sobre todo el cuidado de cuerpos diaspóricos. Considero que la teología *cuir* debe manifestarse en el espacio público y aprender a decir: «¡Aquí estoy, aquí estamos, cuerpo a cuerpo, colectivamente luchando por otro mundo posible, por otra escatología!». Para tal pronunciamiento es necesario *cuirizar* la voz interior de la teología, buscando aquellos tonos afines a las extrañezas del amor divino que en

particular desea a los cuerpos indeseados, indecentes; siendo afines a un deseo que, al amar radicalmente, subvierte el orden de los poderes fácticos y supera los muros que nos dividen a unos/unas de otros/otras. Sugiero un ejercicio teológico que se abra al exceso de este misterio y trascendencia divinos, pero, al mismo tiempo, afirme e intensifique positivamente la vida material y corporal, además de vitalizar el sentido profundamente inmanente y situacional de las relaciones interpersonales y para con el planeta.

La teología *cuir* es inagotable, pues siempre hay nuevas fronteras aún por deconstruir, por descubrir y explorar. No solo anhela otro mundo posible más allá de las fijaciones dicótomas, antagónicas y jerárquicas con la que se justifica la exclusión de «otros» cuerpos considerados como inferiores y defectuosos por el dominio de las tecnologías heteropatriarcales, sino también buscando su perpetua inscripción en un espacio intermedio entre el agenciamiento humano y el divino. Esta designación intersticial y procesual, divina y humana a la vez, muestra vestigios escatológicos en el ser y quehacer de la teología *cuir*. De hecho, la escatología es central para la teología *cuir*: la vivencia de la fe como expresión y práctica performativa del devenir de otro mundo posible; la ruptura y la resistencia ante las fronteras que nos dividen y antagonizan; la paz que subvierte todo odio y violencia; la vida eterna en donde la muerte no es el punto final de la narrativa creatural; la consumación del cuerpo humano y cósmico en el abrazo radicalmente amoroso, un cuerpo infinitamente partícipe de la danza perijorética del Dios Trino, Dios-*koinonía*, comunión de amor sin-fin.

La escatología cristiana de los últimos tiempos paradójicamente implica una protología, de tal manera que el fluir de la historia de la humanidad y del cosmos permea en los intersticios espacio-temporales entre el punto Alfa y el Omega, entre el principio y el fin de toda la creación. El principio de la creación expresa el deseo y la libertad de Dios de crear y compartir su amor con todo el cosmos. El punto Alfa de la humanidad y del cosmos es este principio dador y amoroso, la auto-donación de Dios que se deleita en un acto creador, que culmina en el *esjatón*, los últimos tiempos de todo lo creado, la última barrera que nos separa unos/unas de otros/otras, y de todo aquello que nos desvincula de Dios. El Libro de la Sabiduría (11,24,

Biblia de Jerusalén) expresa este amor de Dios hacia la obra de su creación: «Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que hiciste, porque, si algo odiaras, no lo habrías creado». Para personas LGBTTTI y toda la miríada de cuerpos abyectos, esto tiene mucha importancia, pues frecuentemente, sobre todo en algunos espacios religiosos, se les ha dicho que han nacido intrínsecamente defectuosos, desordenados, indecentes. Por esta razón, en la vida presente, se les rechaza, y en algunos lugares, incluso se les tortura y asesina. Desde esta misma lógica hegemónica, lo que depara a estos cuerpos *cuir* después de la muerte es solo el infierno eterno. Sin embargo, Dios *cuiriza* esta lógica hegemónica, pues es amor inconmensurable y todo lo que crea lo hace desde su acto de dar un amor tan radical que transfigura y resignifica todo el odio y aborrecimiento hacia cuerpos abyectos, y comparte sin reservas su amor divino[3]. Al principio de la creación se encuentra este superabundante y gozoso amor que se da sin reservas; y en los últimos tiempos, en la vida resurrecta, habrá de acontecer la consumación de este amor radical. El fluir del tiempo en el aquí y el ahora está rebosante de esta protología y escatología que resignifican el «presente». Pasado y futuro constituyen los intersticios del aquí y ahora, preñándolos del inefable deseo divino. Mientras que el deseo nombra al «eros», como atracción y apetito por el otro, el amor nombra el «ágape», como amor incondicional y plenificante que se da al otro con un gesto kenótico. En Dios, el deseo y el amor, aunque distintos el uno del otro, se complementan entre sí, ya que el deseo de Dios llega simultáneamente con el amor de Dios; el deseo de Dios es, por tanto, erótico-agapéico. Si el deseo vital consiste en ser reconocidos, entonces Dios nos desea primera y ulteriormente, y su reconocimiento dignifica lo indeseado, resignifica aquellos cuerpos que viven precariamente. En este sentido, la escatología podría muy bien ser el aspecto más *cuir* de la teología cristiana.

El pasado, presente y futuro participan del amor extravagante, *cuir,* de Dios. Su deseo de auto-donación en el amor se comparte al

[3] Para una postura más allá de toda violencia y resentimiento, véase James Alison, *Faith Beyond Resentment: Fragments Catholics and Gay,* Nueva York: The Crossroad Publishing Company, 2001.

interior mismo de su comunidad trinitaria, participando de una danza perijorética de infinito amor por el Otro: al excesivo extremo de ser-en-el-Otro, siendo perpetuamente dinamizado por un deseo de común-unión en la diversidad. La comunidad divina es afinidad amorosa sin subordinación, es unidad en la pluralidad, es una danza co-eterna de donación y recepción, de reconocimiento desbordantemente amoroso del otro, y de con-vivencia intensamente íntima con el Otro, en el Otro y para el Otro. La pluralidad e inconmensurable diversidad de toda creación es afín a esta danza de amor radical. Por eso, bajo esta misma dinámica amorosa, Dios Padre/Madre se comparte no solo en la inmanencia de su *corpus* trinitario y perijorético, sino al interior del *pathos* y *ethos* humanos. Su amor se radicaliza al compartir su divinidad, penetrando carne y cuerpo, compartiendo su extravagante amor cuerpo a cuerpo. Por eso, Jesucristo constantemente *cuiriza* y subvierte los sistemas que excluyen a cuerpos abyectos; reconoce, incluye y abraza a las víctimas inocentes de su tiempo y de toda la historia pasada, presente y futura. Su muerte en la cruz también *cuiriza* la violencia y anuncia una vida resurrecta en donde la muerte y el odio dejarán de ser el punto final de la historia humana y creatural. Su mismo cuerpo se *cuiriza* al estar preñado y dar a luz a la *ecclesia*, la comunidad de cuerpos que se aman más allá de las fronteras espacio-temporales. Así mismo, el Espíritu Santo es lo más *cuir* de este amor trinitario que se da, se auto-dona. Ni hombre ni mujer, ni animal ni cosa, el Espíritu de Dios ama libremente todo lo que desea, excede y trasciende cualquier frontera, nos infunde de amor excesivo y extravagante que revitaliza y reorienta nuestros deseos hacia un destino final de vida eterna y unión plena con Dios. El Espíritu Santo empodera a los desempoderados, prometiendo un futuro aún por venir, pero encarnado en la diversidad de dones en aquellos cuerpos que luchan por una vida más vivible[4].

[4] Las principales fuentes de inspiración en la teología trinitaria provienen de los siguientes textos: Hugo Córdoba Quero, «Sexualizando la Trinidad: aportes desde una teología de la liberación *queer* a la comprensión del misterio divino», *Cuadernos de Teología,* 20 (2011) 53-70; Elizabeth A. Johnson, «La Trinidad: el Dios vivo del amor», en Elizabeth A. Johnson, *La búsqueda del Dios vivo: Trazar las fronteras de la teología de Dios*, Santander: Sal Terrae, 2008, pp. 259-289; Luis F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca: Sígueme, 2005; John

La escatología cristiana tiene la vocación de descifrar las intermitencias y pulsaciones de esta danza que nos envuelve en el *corpus* del amor trinitario, en un infinito deseo, ya de por sí *cuir*.

III. *Cuirizar* los cuerpos abyectos

«Somos un solo cuerpo», insinúa san Pablo (1 Cor 12,27). La unidad del cuerpo no elimina la pluralidad ni la diversidad, pues la integra, la transfigura y, a la vez, la excede al hacerla parte del cuerpo (divino-humano) de Cristo. En Cristo, ya no hay diferencias que nos antagonicen y dividan. Nuestros cuerpos se han *cuirizado* y travestido de Cristo, de tal manera que ya no hay «diferencia entre judío y gentil, esclavo ni libre, hombre ni mujer, sino que todos somos uno solo en Cristo Jesús» (Gal 3,28). En virtud de este cuerpo crístico que participa de una danza infinita del amor de Dios-*koinonía*, nuestra corporeidad, en un devenir constante, encarna una ontología transitiva que peregrina hasta la consumación de los últimos tiempos, cuando Dios y toda la creación habrán de configurar un mismo cuerpo. Frente al mundo que rechaza y nulifica la dignidad y la agencia de cuerpos *cuir*, este cuerpo crístico que san Pablo vislumbra tiene que ver con un cuerpo que se solidariza con los «indignos», los más vulnerables, los despojados y los necesitados del planeta (1 Cor 12,23-26).

El eros y ágape divinos nutren a este cuerpo *cuir*, vitalizando su constante devenir. Este nutrimento erótico-agapéico transita hacia su plenificación escatológica, anticipando aquí y ahora la promesa futura del festín en el amor de Dios. Al final de los tiempos habrá el gozo del festín eterno, una ceremonia nupcial que unirá a la creación con el «cordero de Dios» (Ap 19,7) que ofrece su cuerpo a la vez crucificado como resurrecto como «pan de vida eterna» (Jn 6,35). El cordero es Cristo, la víctima inocente que se opone a toda violencia y nos enseña que en el banquete eucarístico es posible *cuirizar* el odio, al imaginar y practicar la paz como actos performa-

Milbank, «Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysics», *Modern Theology*, 11.1 (1995) 119-161.

tivos de resistencia, al vivir (parcial y contingentemente), día a día, la promesa de que todas las cruces habrán de desaparecer, y que todas las víctimas y personas excluidas habrán de ser especialmente invitadas a este banquete de amor sin fronteras. El deseo humano y el divino se retroalimentan entre sí. La pregustación de este festín de amor escatológico se comparte en las eucaristías de la historia presente, pasada y futura, transformando a comensales en un cuerpo *cuir*: un solo cuerpo de solidaridad, justicia y cuidados recíprocos. La ingesta de Dios que al introducirse en nuestros cuerpos nos hace parte del Cuerpo de Cristo, por lo tanto, debe incluir a todos los cuerpos, sobre todo aquellos más vulnerados por un mundo que los rechaza y sacrifica violentamente como chivos expiatorios. Las palabras y acciones de Jesucristo anticipan este extravagante festín, pues Él mismo invita a la mesa a los rechazados y excluidos de la sociedad. El fin de la eucaristía consiste en transformarnos en seres eucarísticos y convertirnos en «pan» que alimente a quienes tienen más hambre material, afectiva y espiritual.[5]

Es preciso decolonizar y *cuirizar* a la escatología cristiana de todos sus residuos depredadores y colonizantes, supremacistas y eurocéntricos, heteropatriarcales y hegemónicos. Sigue aún pendiente el ejercicio de procesos retroalimentarios a partir del diálogo entre la escatología cristiana y otras escatologías sacras de pueblos originarios y de tradiciones religiosas más allá de las fronteras de tropos cristianizados. Las insinuaciones escatológicas del amor divino como un deseo *cuir,* sin fronteras ni diásporas, permite afirmar otras sabidurías y gramáticas, que emergen de experiencias, epistemologías y narrativas en situaciones y hemisferios diaspóricos. La última decolonización y *cuirización* de cuerpos aún está por venir. Sin embargo, en los intersticios espacio-temporales de «este» cuerpo colectivo y migratorio se encuentran inscritas las pulsaciones del deseo *cuir* de Dios que ama incondicional e inconmensurablemente, prometiendo el deleite y el gozo de un eterno festín de amor radical.

[5] Véanse los siguientes textos en los que se inspira nuestra teología de la eucaristía: Ángel F. Méndez Montoya, «Eucharistic Imagination: A Queer Body-Politics», *Modern Theology*, 30.2 (2014) 326-339; Ángel F. Méndez Montoya, *The Theology of Food: Eating and the Eucharist*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Marilú Rojas Salazar *

LITURGIA *QUEER*

La performatividad es uno de los elementos clave en lo que hoy llamamos liturgias *queer* como actos de subversión incluyente en los espacios sagrados donde se ha excluido a las personas por su orientación sexual, color de piel y condición económica. Es pertinente colocar el re-sentimiento como una actitud contra-ideológica anti-sistémica, anti-racista, anti-sexista y anti-elitista. Resulta necesaria la incorporación político-religiosa de la erótica en la liturgia para liberarla, pues este espacio ha sido *cooptado* por el discurso hegemónico dominante de poder o de terror a la diversidad de razas, sexualidades, cuerpos, culturas y epistemologías «extrañas» para el mundo que habita una matriz de corte heteronormativo en el ámbito de la teología cristiana.

I. Introducción

Los cuerpos son anteriores al signo y lo simbólico varía con el tiempo, por lo que la liturgia cristiana ha de reconstruirse en su profundo sentido más simbólico, pues ha domeñado el cuerpo, la erótica, el placer y la sensualidad; y necesita la

* Marilú Rojas Salazar es doctora en Teología Sistemática por la Universidad Católica de Lovaina. Actualmente es profesora de Teología en la Universidad Iberoamericana en México; profesora del doctorado en Estudios Críticos de Género (UIA); directora de la Revista *Sophias*, revista interdisciplinar de teología feminista. Publicaciones recientes: «Incorporación de la Reflexión Teológico Feminista como uno de los retos de la academia teológica en México», en Alberto Anguiano García y Julián Arturo López Amozorrutia (coords.), *Pensar a Dios desde este Lado del Muro* (México: Universidad Pontificia de México, 2018), 97-115; «Decolonizing Theology: Panentheist Spiritualities and Proposals from the Ecofeminist Epistemologies of the South», *Journal of Feminist Studies in Religion* 34, 2 (2018) 92.

Dirección: Avda. Erasmo Castellanos Quinto 224. Col. Educación. Del. Coyoacán. CP. 04400 Ciudad de México (México). Correo electrónico: Saroma24@gmail.com

recuperación de estos elementos en un dinamismo fluido para responder a las realidades de los cuerpos diaspóricos y abyectos: cuerpos marginados por sexualidades diversas, cuerpos fragmentados, cuerpos violentados, cuerpos sufrientes, cuerpos deseantes, cuerpos en fosas clandestinas, cuerpos empobrecidos, cuerpos en situación de trata, cuerpos mercancía en venta, cuerpos de mujeres desechables (feminicidio) o basurizados, cuerpos racializados, cuerpos migrantes y el cuerpo de la tierra expoliado.

Las teólogas feministas han apostado por una práctica litúrgica alternativa en la que nuestros cuerpos se entrelazan a través de la danza, la música, el arte, la poesía, las flores, la comida como una acción performativa de resistencia a las tradicionales liturgias patriarcales y kyriocéntricas, que tienden a anular los cuerpos, la erótica, las sexualidades diversas y el placer. La Divina Sabiduría o Rûah[1] nombre con el que preferimos llamar a la experiencia sagrada, *queeriza*[2] el lenguaje androcéntrico y patriarcal con el que se ha nombrado a Dios en la liturgia.

> Expulsar del templo al erotismo, desecharlo y lanzarlo a la oscuridad y al oprobio, desgarró el corazón de la cultura indígena. A través de la represión de la sexualidad indígena, la moralidad católica sacudió la cosmología mesoamericana hasta sus cimientos[3].

Y no solo en Mesoamérica, también en otras culturas el desprecio por el sexo, el placer y el deseo de los cuerpos ha ocasionado heridas en las personas y exilios de las instituciones religiosas; tal es el caso de la comunidad LGBTTTIQ, a quienes en muchos espacios se les ha negado la participación en el banquete de la inclusión (eucaristía), y el deseo de comunión se ha visto lastimado hasta generar dolorosos resentimientos.

[1] En el presente texto haré referencia al nombre de Dios como Divina Sabiduría o como Ruâh, ya que entre las teólogas feministas preferimos nombrarle así para no seguir nombrado a la divinidad en categorías masculinas.

[2] Entiendo en este espacio por *queer* como sinónimo de hibridez y no solo para referirme a personas LGBTTTIQ.

[3] Sylvia Marcos, *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*, Quito: Abya Yala. Universidad politécnica Salesiana, 2011, p. 137.

Sin embargo, coloco la categoría re-sentir (volver a sentir) o sentir de manera diferente y en sentido positivo, como lo hace Diego Falconi Trávez[4], pues es el re-sentimiento la fuerza que potencia las posibilidades de celebrar, sanar y crear los propios espacios de fiesta celebrativa de la vida, aun cuando nuestros cuerpos han sido violentados, discriminados o excluidos simplemente por ser diversos; cuerpos que han sido censurados por no someterse a la heteronormatividad de los sistemas hegemónicos patriarcales muchas veces en el marco de los sistemas y liturgias eclesiales. Para quienes piensan que las teologías contextuales, especialmente la teología *queer*, emergen del resentimiento del colonizado o fruto de las heridas pasadas, es pertinente colocar el re-sentimiento como una actitud contra-ideológica anti-sistémica, anti-racista, anti-sexista y anti-elitista. Volver a sentir implica reflexionar en los temas de sexo, género y deseo, los cuales no solo atañen a la comunidad LGBTTTIQ, sino a todo el mundo, pues la sexualidad es el punto central de las relaciones de poder, por lo que abonar a la reflexión acerca de crear y recrear liturgias transgresoras de los sistemas dominantes como lo son las liturgias *queer* que son teo-políticamente necesarias para la deconstrucción de los sistemas patriarcales. El re-sentimiento *queer* es un elemento necesario para poder expresar el dolor, la rabia, la incomodidad y la reflexión crítica a la colonización de los cuerpos, sexualidades y deseos de las personas diversas que han sufrido alguna o varias exclusiones en razón de sexualidad, etnia, color de piel o clase social en el espacio cristiano.

II. La performatividad como una práctica litúrgica política

El acto de reunirse de los cuerpos excluidos en espacios distintos a los tradicionales, con la finalidad de expresar el deseo de justicia, equidad y dignidad en espacios de búsqueda de las liturgias cristianas es un acto político. Judith Butler afirma que:

[4] Diego Falconi Trávez, Santiago Castellanos y María Amelia Viteri (eds.), *Resentir lo* queer *en América Latina: Diálogos desde/con el sur*, Barcelona: Egales, 2014, p. 13.

> Ante todo vemos que tiene importancia que los cuerpos se reúnan, y que estos ponen en juego significantes políticos más allá del discurso, tanto del oral como del escrito […] En otras palabras, estas formas de reunión ya son significantes antes (y aparte) de las reclamaciones que planteen. Las concentraciones silenciosas, inclusive las vigilias o los funerales, a menudo significan más que el simple relato escrito u oral de los motivos por los que se convocaron[5].

Estos cuerpos usan el poder performativo para reclamar su inclusión, pues han sido excluidos de los espacios considerados sagrados. Mientras que lo infernal es comprendido como lo igual[6], lo diverso, lo torcido, lo diferente o lo *queer* es la expresión de la divinidad en la experiencia de un Dios relacional trinitario de personas realmente diversas y unidas por el amor. Cuando las personas excluidas se manifiestan en resistencia hacen presente la vulnerabilidad de los cuerpos que los sistemas hegemónicos consideran desechables o cuerpos basura. Así que la vulnerabilidad es la fuerza de manifestación de carácter profundamente simbólico que resiste a la dominación, y no como tradicionalmente se ha pensado en la vulnerabilidad como sinónimo de debilidad o fragilidad.

La liturgia como un acto performativo puede lograr subvertir el discurso hegemónico dominante de poder o de terror (fobias) a la diversidad de razas, sexualidades, cuerpos, culturas y epistemologías «extrañas» para el mundo que habita una matriz de corte heteronormativo en el ámbito de la teología cristiana, pues habrá que entender que la performatividad son actos reiterativos marcados por prácticas discursivas que colocan un ideal regulatorio en torno al cuerpo, al sexo y al deseo, generando así un imperativo y efectos de poder sobre las personas. Ese efecto de poder muchas veces es de carácter rígido y hasta excluyente-dominante. Esta práctica, colocada en el ámbito de la liturgia cristiana, resulta contradictoriamente anti-evangélica, produciendo así sujetos abyectos.

Si los discursos son formativos, no hay cuerpo que no sea al mismo tiempo una formación del discurso, y en el caso de las homilías,

[5] Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Traducción de María José Viejo Pérez, Barcelona: Paidós, 2017, p. 15.

[6] Byung Chul Han, *La agonía del eros*, Barcelona: Herder, 2014, p. 6.

predicaciones y reflexiones discursivas en la liturgia tendríamos que preguntarnos, ¿qué discurso está detrás de los cuerpos? O mejor: ¿qué cuerpo está detrás de ese discurso?, pues la práctica discursiva produce lo que nombra y se convierte en un discurso de autoridad ¿Qué cuerpos importan para el sujeto que enarbola un discurso y qué cuerpos no importan? Si el poder es aquello que forma, sostiene y reglamenta los cuerpos, ¿qué efectos de poder tiene un discurso homofóbico, lesbofóbico, racista, misógino o de terror sobre los cuerpos que participan en un acto litúrgico? O ¿qué efectos de poder tiene un discurso amorosamente diverso de encarnación, salvación y redención que se implanta en los cuerpos de las sexualidades diversas a través de los gestos simbólicos de equidad?

Reconozco que cada día más en América Latina y el Caribe se están creando y re-creando espacios simbólicos de liturgias alternativas, cuyos miembros LGBBTIQ están en búsqueda de una espiritualidad y práctica cristiana expresada en liturgias llenas de música, color, danza, arte y comida compartidas; espacios de reflexión bíblico-teológica que reivindiquen la dignidad sexual, corporal, afectiva y espiritual de las personas *queer* que participan en ella. Existe un profundo deseo de encuentro y anhelo de fortaleza espiritual, de encuentro íntimo con la divinidad en estos cuerpos vulnerados y periféricos, a los que les ha sido negado el derecho a la casa del Padre-Madre de Jesús de Nazaret, y la liturgia como acto performativo puede conseguir la subversión de esa exclusión.

Algunos ejemplos de liturgia *queer* son: «El café teológico queer», un espacio ubicado en la zona rosa de la Ciudad de México, donde se reúnen personas de la diversidad sexual y de diversas tradiciones cristianas para reflexionar en torno a su fe; se comparten algunos textos bíblicos aplicando la hermenéutica crítica de género, se conversa acerca de las luces que el texto aporta a sus propias historias de vida, muchas de ellas en el marco de dolorosas experiencias de exclusión de sus iglesias. El grupo conversa en torno a tazas y aromas de café, algún postre que ayuda a endulzar las vidas de quienes ahí comparten sus vulnerabilidades. Otras veces, el grupo participa en algún mitin o marcha en defensa de los derechos de la comunidad LGBTTIQ o elabora un *performance* los personajes de la experiencia o texto reflexionado.

Otro ejemplo son las «pequeñas comunidades de mujeres de las CEB (comunidades eclesiales de base)» que elaboran sus propias liturgias en torno a algún texto bíblico con danzas, coronas de flores, oraciones, incienso, perfumes, lienzos de telas de colores vivos símbolos de los pueblos ancestrales, frutas regionales y música viva con los propios instrumentos de las tradiciones de cada región. Se recuperan las acciones heroicas de mujeres bíblicas que al igual que las mujeres de la comunidad tuvieron que vivir, puede ser que el texto sea dramatizado (socio-drama); las implicaciones en la vida cotidiana de las mujeres y en la lucha por sus derechos o defensa de territorios. Finalmente hay abrazos, compartir de alimentos y bebidas.

Un ejemplo más de liturgia *queer* es también la celebración eucarística en la parroquia de la Sagrada Familia ubicada en la colonia Roma de la Ciudad de México a cargo de los sacerdotes miembros de la Compañía de Jesús. Cada domingo a las 19:00 h un grupo de personas de diversidad sexual participan con sus voces, instrumentos musicales y sueños de inclusión en el coro, la liturgia y comparte el pan con el resto de la comunidad. Algunas veces la reflexión está a cargo de una o un miembro del coro. En este espacio los cuerpos diaspóricos se unen en el deseo eucarístico con el cuerpo de Jesús.

III. El cuerpo, la mesa del deseo eucarístico

Los cuerpos diaspóricos, especialmente los de sexualidades diversas, se convierten en los espacios de deseo eucarístico, justamente porque esta mesa les ha sido negada, y han sido considerados como los perros que comen de las migajas que caen de la mesa de los amos (Mt 15,27). Y cabe preguntarse: ¿Quiénes son los amos del mundo? ¿Y quienes son los que están a la mesa repartiéndose el pan del mundo? ¿Quiénes los que se alimentan con las migajas o el desperdicio de la sociedad? ¿Quiénes los despreciados de este mundo? ¿Quiénes son los vulnerables o los que resisten esta historia de injusticia?

El cuerpo de Jesús, como un cuerpo vulnerado que resiste a la dominación y a la injusticia, es también un cuerpo que se comparte, y nos coloca ante la necesidad de repensar a la experiencia de Dios fuera del *closet* o de la Divina Sabiduría, fuera de lo inamovible, de

los marcos culturales, religiosos y de los estereotipos tradicionales, fuera de los muros y fuera de la homogeneización heterosexual impuesta por una sociedad que se mantiene en el *closet* de las fobias.

Los cuerpos que se comparten en los textos bíblicos son en su mayoría los de las mujeres, pues estos cuerpos sirven para hacer pactos de paz, adquirir tierras, tener la bendición de los hijos y la fertilidad de las tierras. Los cuerpos de las mujeres antes como ahora han servido para comercializar, para demostrar el poder económico, el poder político, el lindaje de las tierras, para marcar territorialidad. Los cuerpos de las mujeres son economía de mercado tanto en el mundo antiguo como en un mundo capitalista neoliberal contemporáneo. Por ello, hablar del cuerpo de Jesús como un cuerpo que se comparte es asociarlo a la corporalidad de las mujeres y romper con el estereotipo patriarcal masculino. Pues pareciera que en nuestras culturas patriarcales solo el cuerpo femenino es el que debe donarse a sí mismo, el que debe entregarse, el que debe dar todo… en cambio el cuerpo del hombre es el que debe recibir tal donación y el que tiene el derecho al placer, a poseer, el derecho al erotismo y al espacio vital.

En cada celebración eucarística se hace el memorial de la fiesta del cuerpo y la sangre de Cristo que se comparte como alimento a la humanidad. Es una fiesta del cuerpo y por lo tanto, es una fiesta de la carne. Porque por la carne de nuestro cuerpo es que sucede y acontece la historia, el amor, la vida cotidiana, el dolor, el sufrimiento, los anhelos, las ilusiones, los sueños, el erotismo, la sensualidad, los proyectos y las opciones. Es la fiesta de la comida y la bebida. Ante todo es la fiesta de los cuerpos despreciados que se comparten sin importar las categorías de género en el que se encuentren normativizados.

El cuerpo de Jesús se torna en la mesa que despierta el deseo eucarístico de una vida digna, equitativa y justa, con el deseo de pertenecer a una comunidad incluyente, amorosa y deseante de una mejor calidad de vida para quienes ha sido los excluidos por raza, sexo, y condición social. Jesús es un cuerpo que se dona a sí mismo y rompe «el *closet*» de los estereotipos de su tiempo, y se manifiesta en un cuerpo glorificado en el que los estereotipos de género que-

dan superados (que no anulados) y los cuerpos abyectos son incorporados.

IV. La erótica, fuerza de plenitud y resistencia

La erótica como elemento fundante del cuerpo la coloco como una fuerza de plenitud y resistencia que debe ser incorporada a la liturgia, pues fue exiliada hace mucho tiempo, pero, a pesar de los intentos de anulación, ha sobrevivido en la mística medieval de las mujeres y hombres en la historia del cristianismo, y justamente es en la liturgia donde la erótica ha encontrado su mejor sitio. Audre Lorde propone pensar la erótica como una fuerza vital, pero hemos de sumar a este planteamiento que, la erótica es una fuerza-fuente que nos permite resistir-oponernos a la violencia[7]. De la erótica emana la capacidad de transgresión de los sistemas opresivos y violentos, la vitalidad para transformar los espacios de injusticia en espacios equitativos y relacionales; también es la capacidad de analizar críticamente los discursos que anulan los deseos y la pasión que emana de nuestros cuerpos anhelantes de otras formas de vida digna; la erótica es una llamada también a vivir la *suma kawsae*, entendida como el derecho al buen vivir o a tener una buena vida. La erótica tiene una dimensión profundamente política que permite reconocer el acto pornográfico como venta de cuerpos, sexualidades y deseos que les exhibe para ser vulnerados, y se distancia de la pornografía como hija del Dios mercado. Sin embargo, la erótica no puede ser aislada de su relación con Sofía porque caería en el vacío de la ingenuidad o la ignorancia de no saber cómo orientar su fuerza, pasión y deseo. En el caso de Sofía, es necesario relacionarla con la erótica corporal en una armoniosa unión de sensualidad y placer porque, sin ella, Sofía queda mutilada, pues «La relación de los que buscan la sabiduría con Sofía es enteramente sensual y erótica»[8]. Por lo que me permito colocar la erosofía como una categoría epistémica desde

[7] Audre Lorde, «Lo erótico como poder», en http://lesbianas_estadea.tripod.com/lo_erotico_como_poder.htm.

[8] Susanne Schaup, *Sofía: Aspectos de lo divino femenino*, Barcelona: Kairos,1999, p. 41.

el concepto hebreo más antiguo de conocer como relación de un amor apasionado, inteligente, crítico y audaz capaz de perder el miedo al placer de recreación de las relaciones entre todas las especies que habitan esta casa común llamada *oikos*.

Esta fuerza no solo está conectada con los cuerpos, sino que emana de los cuerpos diaspóricos en forma de fuerza, una fuerza espiritual de resistencia a la colonización a la cual llamamos erótica. Dicha fuerza es interdependiente, pues es la capacidad para relacionarnos entre todos los seres vivos. La interdependencia como característica de dicha fuerza permite superar las categorías de dominio, opresión y sometimiento propias de los sistemas hegemónicos coloniales de orden patriarcal jerárquico.

La liturgia entonces se expresa en el espacio de los cuerpos diaspóricos eróticos, pues lo erótico lanza al sujeto hacia la relación con el otro, mientras que el narcisismo coloca al sujeto en un nivel de depresión que le impide reconocer la otredad. El acto litúrgico *queer*-erótico es aquel que permite la relación con la otredad como capacidad de reconocimiento de la emergencia de subjetividades diaspóricas que salen fuera de sí a través de la performatividad.

V. Los símbolos en la liturgia *queer*

El lenguaje y el discurso son los elementos más importantes que constituyen el imaginario de lo simbólico, ya que es la forma como materializamos los deseos según Jaques Lacan. El espacio de lo simbólico es el reconocimiento de la Otredad para que esta no sea invisibilizada o anulada. Nombrar es el acto de mayor subversión teológica, pues solo Dios es el que nombra y hace que existan las realidades creadas (Gn 1,1-31); sin embargo, en Génesis 2,18-20 comparte su poder con Adán. Manteniendo un orden patriarcal, diríase que el poder de nombrar radica en las formas masculinas, mientras que no es un poder dado a las mujeres; pero ese no es el centro de la reflexión que aquí se pretende, sino un poder compartido y el reconocimiento del poder de la otredad (diversidad, diferencia, rareza, en lo extraño, en lo no normativo) donde se rompe el poder patriarcal heteronormativo de la imagen de un Dios que cen-

tra su poder en sí mismo, contra la imagen de la Divina Sabiduría o Rûah que comparte, acompaña, y sale fuera de sí para compartir su poder de nombrar lo que ha sido anulado. En este caso, estamos ante el reconocimiento de la diversidad creada y fruto de la fuerza divina que no ha sido nombrada, y que ahora cobra una fuerza de visibilidad vital a partir del deseo de Dios o de la divinidad al salir fuera de sí en un acto *queer* (raro o extraño) de compartir su poder de nombrar para que la otredad exista y sea reconocida. Por ello es que lo simbólico, lo real y lo imaginario se entrelazan en la vida cotidiana de las comunidades LGBTTTIQ que practican una vida de fe en el evangelio de Jesús y la expresan en muy diversas formas y símbolos en la liturgia. Sin embargo, lo más *queer* de la asamblea reunida como comunidad de creyentes es justo el espacio alternativo que se crea, donde la hibridez de los símbolos fluyen sin ceñirse a una normativa estricta y detallada o muchas veces encorsetada, como es la liturgia en las comunidades más rígidas y más preocupadas en las formas que en el mensaje liberador que esta pueda inspirar a sus participantes.

La incorporación de elementos «raros», «extraños» o inclusive considerados «extravagantes» para una liturgia más patriarcal, colonizadora y eurocéntrica en las comunidades *queer*, contribuye a la reconstrucción y a la incorporación de expresiones culturales diversas, haciendo realidad el diálogo intercultural, interreligioso, interepistémico e interrelacional, el cual se constituye en un acto de subversión (cambiar la versión) de carácter político, en el cual se desprivatiza la liturgia, se incorpora al espacio público, cobra carácter de ciudadanía en la medida en que practica y defiende los derechos humanos, y da visibilidad a los cuerpos abyectos, periféricos o basurizados asumiéndolos miembros de la comunidad de iguales que Jesús quería.

Gerald O. West y Charlene van der Walt *

UN (COMIENZO) *QUEER* DE LA BIBLIA

El Génesis es el punto de partida para una trayectoria bíblica *queer* africana. Ubicando los cuerpos africanos *queer* como sujeto de interpretación de la Biblia, este artículo demuestra cómo el libro del Génesis ha sido usado en los contextos africanos actuales para reconocer una trayectoria *queer* en la Escritura. La Biblia, sostenemos, es un lugar de lucha con trayectorias/voces en contienda, algunas de ellas *queer*, particularmente cuando se lee desde lugares sociales africanos LGBTIQA+.

Introducción

El biblista nigeriano Justin Ukpong clarificó y conceptualizó la práctica de la investigación africana de la Biblia cuando sostuvo que los cuerpos africanos en las realidades africanas eran «el sujeto de interpretación de la Bi-

* Gerald O. West es profesor de Antiguo Testamento/Biblia Hebrea y Hermenéutica Bíblica Africana en la Facultad de Religión, Filosofía y Estudios Clásicos de la Universidad de KwaZulu-Natal, Sudáfrica. Es también director del Ujamaa Centre for Community Development and Research, un proyecto en el que biblistas socialmente comprometidos y lectores comunes de la Biblia de comunidades pobres, trabajadoras y marginadas, colaboran para la transformación social.

Charlene van der Walt es profesora asociada y directora del programa Género y Religión en la Facultad de Religión, Filosofía y Estudios Clásicos de la Universidad de KwaZulu-Natal. Es también responsable del programa Teología del Cuerpo que se lleva a cabo en el Ujamaa Centre for Community Development and Research.

Dirección: School of Religion, Philosophy, and Classics, University of KwaZulu-Natal, Private Bag X01, Scottsville, 3209 (Sudáfrica). Correos electrónicos: west@ukzn.ac.za; vanderwaltc@ukzn.ac.za

blia»[1]. Ken Stone argumenta de forma semejante, identificando *queer* «como un tipo de ubicación en la sociedad»[2] y recurre después al trabajo de Mona West como un ejemplo específico de este tipo de reivindicación. West aboga por ubicaciones sociales *queer* como el sujeto de interpretación de la Biblia, insistiendo en que la investigación bíblica «añade la voz de la comunidad gay/lesbiana/bisexual y transexual *(queers)* a los grupos marginados que leen la Biblia desde ubicaciones sociales particulares»[3]. La ubicación social *queer* no es, sin embargo, una noción conceptual vaga, sino que está concreta, contextual y fundamentalmente encarnada. En este sentido, tanto Stone como West reconocen implícitamente que la investigación bíblica africana y la investigación bíblica *queer* son lugares fraternales de marginación, reconstruidos como el sujeto de la interpretación de la Biblia. Stone sintetiza esta idea de la interpretación bíblica *queer* como sigue:

> una «lectura *queer* de la Biblia» es una lectura producida por un lector que es «*queer*», y «*queer*» se entiende como identidades, experiencias o lugares sociales lésbicas, gais o bisexuales, y se piensa que todo esto impacta tanto a las preguntas que uno hace a los textos bíblicos como a las respuestas que podemos imaginar que se dan a esas preguntas[4].

Si el centro de esta comprensión de la interpretación bíblica *queer* lo ocupa el lector *queer*, Stone reconoce un segundo modo de entender la interpretación bíblica *queer*, donde el centro lo ocupa el texto bíblico *queer*, «el hecho de que ciertas partes de la Biblia misma pueden leerse como "*queer*"»[5]. «Después de todo», prosigue Stone,

[1] Justin S. Ukpong, «Rereading the Bible with African Eyes», *Journal of Theology for Southern Africa* 91 (1995) 5.

[2] Ken Stone (ed.), *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, Cleveland: The Pilgrim Press, 2001, p. 16.

[3] Mona West, «Reading the Bible as Queer Americans: Social Location and the Hebrew Scriptures», *Theology and Sexuality* 10 (1999) 30. Para un estudio más detenido sobre la «ubicación social», véase Fernando F. Segovia y Mary Ann Tolbert (eds.), *Reading from This Place: Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, volumen 2, Minneapolis: Fortress Press, 1995.

[4] Stone, *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, p. 19.

[5] Ken Stone, «Queer Criticism», en Steven L. McKenzie y John Kaltner (eds.), *New Meanings for Ancient Texts: Recent Approaches to Biblical Criticis-*

«puesto que procede de un tiempo anterior a la aparición de los sistemas modernos de sexo, género, sexualidad y parentesco, la Biblia no siempre coincide con los presupuestos heteronormativos»[6]. La interpretación bíblica *queer* «llama la atención sobre aquellas configuraciones inesperadas de sexo, género y parentesco en la Biblia y en la historia de su recepción»[7].

Lo que la interpretación bíblica africana *queer* añadiría a la formulación de Stone es la idea de que el texto bíblico en sí mismo, intrínsecamente, es un lugar de contienda con respecto al sexo, el género, la sexualidad y el parentesco. Reconocido en la investigación bíblica el proceso redaccional en el que los textos son normalmente «recopilados» y después «compuestos», «re-recopilados» y «re-compuestos», Itumeleng Mosala identifica «la cuestión de la "lucha" como un factor hermenéutico fundamental en el texto, como también en las comunidades que están detrás del texto y en aquellas que se apropian de él en la actualidad»[8]. Mientras que Mosala hace hincapié en la clase y el género como lugares de lucha en los textos bíblicos, nosotros añadiríamos también las configuraciones del sexo, el género y el parentesco.

Nuestra contribución en este artículo se hace desde una perspectiva africana *queer*, limitando nuestro análisis y reflexión a los textos bíblicos con los que hemos estado trabajando en las comunidades africanas. Los lugares sociales africanos y en particular los lugares sociales *queer* africanos son el sujeto de nuestra interpretación bíblica. Al poner en primer plano la práctica interpretativa de los cuerpos *queer* en el contexto africano queremos ampliar la acción transgresora hecha posible con la metodología *queer* y en el desarrollo planteamos deliberadamente cuestiones importantes sobre los dinamismos de poder en el proceso de interpretación. En lugar de limitar el impacto del texto bíblico a las instituciones eclesiales y académicas que

ms and Their Applications, Louisville: Westminster John Knox Press, 2013, p. 163.

[6] Stone, «Queer Criticism», p. 163.

[7] Stone, «Queer Criticism», p. 163.

[8] Itumeleng J. Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Grand Rapids: Eerdmans, 1989, p. 125.

deben ser supervisadas por clérigos o profesores designados, nosotros creemos en el proceso de una recuperación *queer* de la Palabra para sean muchos más cuerpos los que importen. Además, nuestra contribución se limita al comienzo de la Biblia, al libro del Génesis, porque queremos estudiar el texto bíblico detalladamente en el espacio limitado de este artículo y porque la recepción del Génesis en los contextos africanos proporciona la forma teológica de la Biblia en su totalidad. En el contexto de las comunidades africanas cristianas, la forma teológica de la Biblia deriva del Génesis, sobre todo en materia de sexo, género, sexualidad y parentesco. Una identificación de la índole *queer* del Génesis apunta a la posibilidad de que la Escritura pueda ser en su totalidad más *queer* de lo que imaginamos.

I. La forma *queer* del segundo relato de la creación (Génesis 2)

En su libro *A question of Truth: Christianity and Homosexuality*, Gareth Moore aborda no solo lo que llama «¿La Biblia contra la homosexualidad?», sino también «¿La Biblia para la heterosexualidad?». Los signos de interrogación en cada caso son esclarecedores, pues Moore cuestiona tanto los manidos textos bíblicos supuestamente «antihomosexuales» como también los supuestamente «proheterosexuales». Al estudiar Génesis 2, el texto central de esta sección, Moore hace frente a la «visión estándar» *queerizándola*[9].

Moore comienza con una pregunta *queer*: «¿Qué podemos sacar legítimamente del sentido literal de este texto (Gn 2) para fundamentar una actitud cristiana adecuada con respecto a las relaciones homosexuales?»[10]. Moore no es biblista y no conoce, por ejemplo, el estudio narrativo pionero de Phyllis Trible sobre Gn 2 y la serie de estudios bíblicos agrupados en torno a su análisis[11]. Pero es un seguidor razonablemente cuidadoso del relato (en la traducción inglesa).

[9] Gareth Moore, *A Question of Truth: Christianity and Homosexuality*, Londres: Continuum, 2003, p. 134.

[10] Moore, *A Question of Truth*, p. 139.

[11] Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Filadelfia 1978; Beverly J. Stratton, *Out of Eden: Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2–3,* Sheffield :Sheffield Academic Press, 1995.

La pregunta *queer* de Moore advierte una forma *queer* en el relato. La forma narrativa de Génesis 2 en términos generales, siguiendo a Aristóteles y a otros autores[12], incluye una exposición en la que Dios «hizo» la tierra y el cielo (pero de forma incompleta, como indican las complicaciones que siguen), una serie de complicaciones interrelacionadas y una serie de resoluciones interrelacionadas con las complicaciones.

> 7 Y Yahvé Dios hizo *ha-adam* [la criatura de tierra] (del) polvo de *ha-adamah* [la tierra] […]
>
> 18 Y Yahvé Dios dijo:
> «No es bueno que *ha-adam* esté solo;
> le haré un compañero que le corresponda».
>
> 19 Y Yahvé Dios formó de *ha-adamah*
> todos los animales del campo y todas las aves del cielo
> y las llevó ante *ha-adam* para que les pusiera nombre.
>
> 20 Y lo que *ha-adam* llamó a cada *nephesh* viviente,
> ese fue el nombre. […]
> Pero para *ha-adam* no se encontró un compañero que le correspondiera.
>
> 21 Y Yahvé Dios hizo caer un sueño profundo sobre *ha-adam*
> y, mientras dormía, tomó una de sus costillas […]
>
> 22 Y Yahvé Dios hizo de la costilla
> que Yahvé Dios tomó de *ha-adam* una mujer *(ishah)*
> y se la presentó a *ha-adam*.
>
> 23 Y *ha-adam* dijo:
> «Esto, finalmente, es hueso de mis huesos
> y carne de mi carne.
> Esto será llamado mujer *(ishah)*
> porque del hombre *(ish)* fue tomado»[13].

[12] Aristóteles, *Poetics*, trad. de Gerald F. Else, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1967, p. 30; David J. A. Clines, «Reading Esther from Left to Right: Contemporary Strategies for Reading a Biblical Text», en David J. A. Clines (ed.), *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays, 1967-1998*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 5; Jerome T. Walsh, *Old Testament Narrative: A Guide to Interpretation*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2009, p. 14.

[13] Nuestra traducción se basa en Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality,* pp. 75-115.

El reconocimiento de Trible de la identidad andrógina de *ha-adam* es en sí mismo el reconocimiento de un aspecto esencialmente *queer* del texto. El texto juega con las palabras, invocando una resonancia entre «la tierra» que Dios ha hecho y la «criatura de tierra» que Dios hace del «polvo de la tierra» (v. 7). A partir de esta «criatura de tierra» andrógina, Dios hace posteriormente dos criaturas sexuadas, «hombre» y «mujer». (Encontramos un análogo proceso implícito en Génesis 1,27, donde «varón y hembra» son creados a partir de *ha-adam*, aunque no se explicita el proceso).

Nuestra atención, sin embargo, se centra particularmente en la forma narrativa *queer* de esta unidad. Su centro se encuentra en la complicación de que la criatura hecha por Dios en el v. 7 es reconocida por Dios, usando el discurso directo, como una criatura que está «sola» y que esto «no es bueno». La manera en la que Dios resolverá esta complicación es profundamente *queer*. Dicho brevemente[14], la solución de Dios a la complicación es hacer un compañero para la criatura de tierra (v. 18). Lo *queer* es que Dios comienza a hacer a los animales preguntándose si tal vez habrá entre ellos un compañero apropiado (vv. 19-20). Pero más *queer* es todavía que Dios da a la criatura de tierra el derecho a hacer la elección (v. 20). Dios no dicta. La criatura de tierra es el agente del acto de reconocimiento.

Cuando la criatura de tierra no encuentra un compañero adecuado entre los animales que Dios ha creado (v. 20c), este sigue otro curso de elaboración. Dios construye ahora un compañero del mismo cuerpo de la criatura de tierra (v. 22). Después, Dios presenta el resultado a la criatura de tierra, como hizo con los animales. La forma narrativa es idéntica. Lo que sigue es también idéntico en cuanto a la forma narrativa. La criatura de tierra es de nuevo el agente que reconoce.

Hacemos aquí una pausa para que reconozcamos la forma narrativa *queer*. Dios no decide que sea esto ahora un compañero adecuado. La criatura de tierra es la que decide. La tradición cristiana ha

[14] Para un análisis más completo, véase Gerald O. West, «Deploying Indecent Literary and Socio-Historical Detail for Change: Genesis 2:18–24 as a Resource for Choice of Sexual Partner», en L. Juliana Claassens, Charlene van der Walt y Funlola O. Olojede (eds.), *Teaching for Change: Essays on Pedagogy, Gender and Theology in Africa*, Stellenbosch: Sun Press, 2019, pp. 57-78.

tendido a resaltar el resultado: una mujer. Una interpretación *queer* resalta el proceso, es decir, que se nos deja a nosotros decidir quién es nuestro compañero adecuado.

El reconocimiento y la aceptación de un compañero apropiado es una responsabilidad humana. Dios crea y el ser humano elige. Si nos detenemos, como podríamos, en el v. 23a (enfatizando el proceso), podríamos imaginar una gama de otras opciones humanas que la criatura terrestre podría reconocer y aceptar como su compañero. La gama completa de compañeros humanos y de sexualidades humanas está presente en *ha-adam*. *Ha-adam* nos incluye a todos.

II. Cuestionar *(queerizando)* Génesis 19 con Génesis 18

La historia de la recepción de Génesis 19 en contextos africanos es inequívoca. Génesis 19 trata sobre la condena de Dios de la homosexualidad. El Ujamaa Centre for Community Development and Research, con el que ambos colaboramos, comenzó a estudiar Génesis 19 como parte de su trabajo en el área de la violencia basada en el género a fines de la década de 1990. Un histórico Estudio Bíblico Contextual (CBS, siglas en inglés)[15] sobre el relato de la violación de Tamar en 1996 impulsó al Ujamaa Centre a un trabajo sostenido sobre varios aspectos de la violencia basada en el género[16], incluyendo la violación de los hombres. Elegimos Génesis 19 porque esperábamos que al usar este texto bíblico se abriría un espacio comunitario para trabajar de forma más directa sobre la homosexualidad. Nuestro objetivo entonces era usar este texto bíblico supuestamente homófobo para deconstruir sus recepciones homofóbicas, leyéndolo en cambio como una condena de la violación masculina (heterosexual)[17].

[15] Gerald O. West, «Reading the Bible with the Marginalised: The Value/s of Contextual Bible Reading», *Stellenbosch Theological Journal* 1 (2015) 235-261.

[16] Gerald O. West y Phumzile Zondi-Mabizela, «The Bible Story That Became a Campaign: The Tamar Campaign in South Africa (and Beyond)», *Ministerial Formation* 103 (2004) 4-12.

[17] Gerald O. West, «Reconfiguring a Biblical Story (Genesis 19) in the Context of South African Discussions About Homosexuality», en Ezra Chitando y Adriaan van Klinken (eds.), *Christianity and Controversies over Homosexuality in Contemporary Africa*, Oxford: Routledge, 2016, pp. 186-188.

La llegada del VIH generó un espacio comunitario *queer* más abierto en el que abordar aspectos de la sexualidad, incluida la homosexualidad, de forma más explícita. Este cambio en el contexto sudafricano y la creciente atención en los estudios bíblicos a la homosexualidad se combinaron para ofrecer acceso a detalles del relato bíblico que se habían pasado por alto en nuestro anterior CBS. Releer Génesis 19 en su contexto literario-narrativo de Génesis 18 aportó una notable capacidad para conversar comunitariamente sobre la «homosexualidad», planteando la cuestión de si Génesis 19 tenía algo que ver con la homosexualidad. Génesis 18, que es un relato claro sobre la hospitalidad rural de Abrahán con tres extranjeros, proporcionaba un marco narrativo para reconocer Génesis 19 como un relato igual de claro sobre la hospitalidad urbana de Lot con dos de esos mismos extranjeros[18]. Génesis 18–19 era un único relato sobre la hospitalidad, no sobre la homosexualidad.

En un taller realizado en abril de 2013 con la Gay & Lesbian Network y el clero de la zona, desarrollamos un CBS sobre Génesis 18-19 que se centró específicamente en la hospitalidad. Nuestra atención no recaía tanto en cómo el clero se apropiaba de esta relectura del texto bíblico, sino en cómo lo hacían los participantes que se identificaban como lesbianas, gais y transexuales[19]. Sus apropiaciones eran extraordinariamente *queer*:

> La iglesia es como Sodoma, así como los hombres de Sodoma querían someter a otros a su poder, así la iglesia quiere someternos a su poder. Releer este texto nos recuerda que tenemos que cuestionar cada texto; Dios mismo bajará a juzgar a la iglesia, al igual que lo hizo con Sodoma.

Este tema fue tomado por otros que preguntaron:

> ¿No podría leerse este texto, tal y como es interpretado por Ezequiel, Isaías y Jesús, como un relato sobre recibir y acoger a los homosexuales en nuestras iglesias?[20]

[18] West, «Reconfiguring a Biblical Story», pp. 188-193. Sobre otros detalles *queer* en estos textos, véase Stone, «Queer Criticism», pp. 166-170.

[19] West, «Reconfiguring a Biblical Story», pp. 193-196.

[20] West, «Reconfiguring a Biblical Story», p. 196.

Estas observaciones hechas por intérpretes LGBTIQA+ africanos nos animaron a continuar explorando la posibilidad de profundizar más en este relato particular para seguir problematizando las prácticas de interpretación exclusivistas y dañinas de la Biblia. En la Conferencia Eudy Simelane[21] de 2017 nos quedamos colectivamente desconcertados con creyentes *queer* de la zona rural de KwaZulu-Natal al realizar un ejercicio CBS. Los creyentes *queer* insistían en que la Biblia está en contra del amor *queer* y que ninguna conversación sobre el tema es posible con líderes religiosos o creyentes. Regresamos a Génesis 18 preguntándonos si el personaje y la posición de Sara en el relato de Gn 18 podría ayudarnos a abordar las nociones de nativo/extranjero y sujeto/objeto en el texto. Inspirándonos en las ideas de hospitalidad y la posibilidad de encuentro y reconocimiento cuando los extranjeros corren riesgos a cruzar las fronteras para encontrarse entre sí, desarrollamos un CBS que ayudaría a los líderes religiosos a reconsiderar los dones que las personas LGBTIQA+ podrían aportar a la comunidad de fe, y que ayudaría a estas personas a pasar de ser objetos de discusión a ser sujetos incorporados[22], como Sara. La transformación en la posición de Sara dentro de este bello relato de encuentro ha creado un espacio para conversar que esperamos que con el tiempo permita que importen más cuerpos.

[21] La estrella sudafricana de fútbol Eudy Simlane fue violada y asesinada en KwaThema, Gauteng, Sudáfrica, porque era una persona abiertamente *queer*. Sudáfrica es considerado como el lugar de origen de la llamada «violación correctiva», un acto de violencia contra las mujeres cometido por hombres supuestamente para «curar» a las lesbianas de su orientación sexual no convencional, o «corregirlas» de esta, «disciplinándolas» para que sean mujeres heterosexuales «como debe ser». En un intento de integrar las conversaciones pertinentes sobre las personas LGBTIQA+ en las comunidades de fe africanas, desde 2016, el Ujamaa Centre comenzó a organizar, con el apoyo de su familia, la conmemoración anual de la Conferencia Eudy Simelane para honrar su legado. Véase también Gerald O. West, Charlene van der Walt y Kapya J. Kaoma, *When Faith Does Violence: Re-imagining Engagement between Churches and LGBTI Groups on Homophobia in Africa*, Johannesburgo: The Other Foundation, 2017.

[22] Véase Miroslav Volf, *Exclusion & Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville: Abingdon Press, 2010.

III. Un José *queer* (Génesis 37)

Como último ejemplo del libro del Génesis, nos gustaría reflexionar brevemente sobre el complejo ciclo narrativo de José[23]. José es un personaje famoso del que se apropia con entusiasmo el contexto africano: es el hijo favorito de la esposa favorita, un soñador, un esclavo, y, finalmente, un jefe del imperio[24]. Precisamente por sus resonancias e interpretaciones opuestas, el relato de José se ha convertido en un valioso instrumento pedagógico a medida que viajamos con nuestros alumnos por un compromiso narrativo que, no obstante, es lento.

Más allá de las complejidades religioso-culturales y socioeconómicas suscitadas por el relato, la obra del dramaturgo *queer* Peterson Toscano es excepcionalmente útil para el proceso de intersecar lo religioso-cultural y lo socioeconómico con el género y la sexualidad[25]. Toscano habla del carácter no convencional de género de José en una de sus conferencias, y aprovechamos esta obra creativa para reflexionar sobre él, el hijo favorito introvertido y soñador, como ejemplo de un personaje que transgrede las normas de género en la Biblia y que no se adhiere a las construcciones o expectativas de género prescritas. Tratamos de establecer un compromiso pedagógico lúdico con el personaje de José y apropiarnos de las referencias, las ideas y los términos excéntricos insertos en el relato para desestabilizar la norma y con la esperanza de abrir más espacio para conversaciones creativas.

Nos limitamos a tres breves ejemplos para ilustrar algo de la índole *queer* inherente al relato. En primer lugar, el hecho de que Jacob obsequie a José con una túnica de muchos colores es probablemente notable en sí mismo, pero que esta prenda, que tiene la clara función de un marcador de identidad, se describa con la misma palabra que

[23] Véase también Theodore W Jennings, *Jacob's Wound: Homoerotic Narrative in the Literature of Ancient Israel*, Londres: A&C Black, 2005.

[24] Gerald O. West, *The Stolen Bible: From Tool of Imperialism to African Icon*, Leiden y Pietermaritzburg: Brill y Cluster Publications, 2016, pp. 410-420.

[25] Para más información sobre la obra de Toscano, véase https://petersontoscano.com/.

se utiliza para describir el vestido de Tamar, propio de una princesa, en 2 Samuel 13, abre un abanico de posibilidades interpretativas *queer*. Jacob obsequia a José con un vestido de princesa y en el proceso el extraño es otreado. En segundo lugar, la marcada otredad de José, que se amplifica con el vestido de princesa, evoca la reacción punitiva de sus hermanos. Lo ven de lejos y se sienten ofendidos por su muestra de otredad cuando viene a visitarlos al campo. La acción disciplinaria física contra su condición *queer* recuerda al comportamiento similarmente «correctivo» expresado mediante la violación de la mujer lesbiana en el contexto africano que no se conforma con el ideal heteronormativo. Este momento doloroso y dramático en el ciclo narrativo de José a menudo funciona como una superficie reflexiva dinámica que permite discusiones contextuales sobre la violencia punitiva contra los cuerpos *queer*. En tercer lugar, y en relación con los puntos anteriores, la construcción contraria a la masculinidad dominante de José pidiendo perdón a sus hermanos mientras llora a lágrima viva y la falta de vigor sexual con la esposa de Putifar, lo convierte en el personaje ideal para entablar una discusión contemporánea sobre las nociones dominantes de masculinidad y las discusiones relacionadas con la sexualidad y la identidad de género.

Conclusión: Una trayectoria bíblica *queer*

El Génesis, como hemos argumentado, es un comienzo *queer* de la Biblia. Hemos elegido centrarnos en compromisos africanos reales con determinadas partes del Génesis, dejando de lado muchos otros aspectos *queer* del libro. Pero incluso con esta limitación, queda claro que la Escritura nos ofrece una trayectoria *queer*. Podemos seguir esta trayectoria, como lugar de lucha, a lo largo de los textos bíblicos[26], en los evangelios[27], donde Jesús también habita en contornos

[26] Véase Robert E. Goss y Mona West, *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, Cleveland: Pilgrim Press, 2000; Stone, *Queer Commentary and the Hebrew Bible*.

[27] Theodore W. Jennings, *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament*, Pilgrim Press, Cleveland 2003; Stephen D. Moore y Janice

textuales *queer*, rechazando comportarse como un hombre «de verdad», exaltando a los eunucos y construyendo comunidades de parentesco «ficticias».

Ofrecemos estas reflexiones no como unas conclusiones definitivas ni como una guía práctica para comprometerse con la Biblia, sino más bien como parte de un proceso que desestabiliza y problematiza lo que se considera normal o incuestionable en la Biblia y el compromiso con las cuestiones y cuerpos que se sitúan en la intersección del género, la sexualidad y la religión en África. Ofrecemos estas reflexiones para avanzar más allá del estancamiento que tan a menudo se da y que encuentra expresión en el dicho «la Biblia lo dice, yo lo creo, eso es todo», para avanzar, así esperamos, hacia espacios más creativos y afirmadores de vida en la lectura y reflexión de la Biblia.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Capel Anderson (eds.), *New Testament Masculinities*, volumen 45, Semeia Studies, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

Shanon Shah *

TEOLOGÍAS MUSULMANAS *QUEER*

Esta contribución usa una perspectiva poscolonial para exponer la gama de las teologías musulmanas *queer* contemporáneas. Pone de relieve los múltiples desafíos que se presentan cuando el género y la sexualidad se convierten en las fallas de los debates ideológicos que presuponen un «choque de civilizaciones» entre el islam y Occidente. Me centro en las consecuencias de este paradigma del «choque» en la aparición de las teologías musulmanas *queer* en diferentes contextos, comparando y contrastando sus supuestos y enfoques principales. Las teologías musulmanas *queer* proporcionan una lente esencial para analizar las diversas pugnas de poder y políticas en el paisaje contemporáneo del islam.

Introducción

Muchos musulmanes y no musulmanes dan abrumadoramente por supuesto que el islam nunca puede aceptar la igualdad o la inclusión de las personas gais, lesbianas, bisexuales o transexuales (LGBT). Este fue, por ejemplo, el mensaje de fondo de los padres musulmanes que participa-

* Shanon Shah es profesor de Religión y Ciencias Sociales en el King's College de Londres. Investiga sobre la frontera entre los movimientos marginales y dominantes en el islam y el cristianismo contemporáneo, específicamente a través de la perspectiva del género y de la sexualidad. Es autor de *The Making of a Gay Muslim: Religion, Sexuality and Identity in Malaysia and Britain* (2018) y subdirector de la revista *Critical Muslim*.

Dirección: Theology and Religious Studies, Virginia Woolf Building, King's College London, 22 Kingsway, London WC2B 6NR (Reino Unido). Correo electrónico: shanonshah@gmail.com

ron en una protesta controvertida y larga contra la enseñanza de relaciones y educación sexual (RSE, siglas en inglés) y la igualdad de las personas LGBT en la escuela primaria Anderton Park en Birmingham, Inglaterra, en 2019. Según el líder de la protesta, Shakeel Afsar, «Lo que a todos nos preocupa es que nuestros hijos vuelvan a casa con material que contradice nuestros valores morales»[1]. Sin embargo, esta confrontación pública entre los supuestos guardianes del islam y los maestros partidarios de las personas LGBT dejó sin visibilidad a muchas otras personas, especialmente a padres musulmanes que apoyaban el currículo escolar y cuyos puntos de vista son marginales y considerados pecaminosos o herejes por los musulmanes que creen que el islam condena explícitamente las relaciones entre personas del mismo sexo y la inclusión de las personas transexuales[2].Un tema recurrente en esta historia es que los musulmanes necesitan oponerse a la igualdad LGBT porque se les impone como parte de la agenda imperialista «occidental».

¿Qué ocurre con las personas que se identifican como musulmanes *y* L/G/B/T? ¿Cómo o por qué tratarían incluso de reconciliar sus creencias religiosas y sus predisposiciones de género o sexuales dada la naturaleza polarizada y tóxica del debate?

Este artículo propone una tipología de la gama de las teologías musulmanas *queer* desde una perspectiva poscolonial. La primera parte explica la base conceptual de esta tipología, mientras que la segunda proporciona ejemplos de cada «tipo ideal» en este repertorio de interpretaciones. Me baso principalmente en mi investigación de doctorado, en la que comparaba las experiencias de musulmanes gais, bisexuales y lesbianas en Malasia y Gran Bretaña, con observación participante, entrevistas en profundidad y análisis de los medios entre 2012 y 2013, complementado con mi constante compromiso con varios de los participantes en ambos países. Mi investigación

[1] BBC, «LGBT Lessons Protests Spreading», *BBC News*, 16 de mayo de 2019, en https://www.bbc.com/news/uk-england-48294017.

[2] Donna Ferguson, «"We Can't Give in": The Birmingham School on the Frontline of Anti-LGBT Protests», *The Guardian*, 26 de mayo de 2019, en https://www.theguardian.com/uk-news/2019/may/26/birmingham-anderton-park-primary-muslim-protests-lgbt-teaching-rights.

también se relaciona con mis experiencias y reflexiones personales de hombre musulmán gay que nació y se crio en Malasia y ahora reside en Gran Bretaña.

Ciertamente, *queer* no es un término que muchos musulmanes LGBT podrían adoptar para describirse. En este artículo, por consiguiente, adapto el enfoque de la teóloga *queer* Linn Marie Tonstad, que distingue entre «apologías para la inclusión de minorías sexuales y de género» (a las que me refiero como interpretaciones, comprensiones o expresiones «LGBT inclusivas» del islam) y la «teología *queer*» como un modo de imaginar una «transformación sociopolítica» que altera «prácticas de distinción que perjudican a las minorías sexuales y de género como también a otras poblaciones minoritarias»[3]. El uso que hago de «teologías musulmanas *queer*» explora los parámetros de esta última forma de entender la «teología *queer*».

Podría además alegarse que la «teología *queer*» está enraizada en un contexto cristiano occidental. No obstante, si muchos musulmanes están de acuerdo en que el islam es una religión de «justicia social»[4], entonces tiene sentido estudiar la «teología *queer*», que presta particular atención a cómo las ideas religiosas se relacionan con «estructuras de opresión»[5]. Antes de explorar las teologías musulmanas *queer*, sin embargo, es fundamental contextualizar la aparición de las ideas inclusivas de las personas LGBT en el islam.

I. Musulmanes *queer* y el «choque de civilizaciones»

Los movimientos musulmanes progresistas en contexto de mayoría o de minoría musulmana incorporan a menudo una apologética inclusiva LGBT en su actividad, basándose en el concepto de «crítica

[3] Linn Marie Tonstad, *Queer Theology: Beyond Apologetics*, Eugene: Cascade Books, 2018, p. 3.

[4] John Esposito, *Islam: The Straight Path*, Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 33-34.

[5] Colby Dickinson y Meghan Toomey, «The Continuing Relevance of "Queer" Theology for the Rest of the Field», *Theology & Sexuality* 23 (2017) 2.

múltiple» introducido por estudiosas feministas[6]. Las impugnaciones de la tiranía, la injusticia, el patriarcado y la heteronormatividad deben acompañarse de una oposición de principio a las desigualdades globales que están enraizadas en el dominio político, económico y militar de Occidente. Desde la perspectiva de las ideas musulmanas inclusivas de la comunidad LGBT, esto significa que la crítica de la homofobia, bifobia y transfobia en el islam debe integrarse también analíticamente con la oposición al racismo y la islamofobia, especialmente en los contextos occidentales.

Esta «crítica múltiple» es fundamental para analizar las teologías musulmanas *queer*, porque el género y la sexualidad son esenciales en la idea de un «choque de civilizaciones» entre Occidente y el mundo musulmán. Por ejemplo, las élites europeas de la época victoriana consideraban a los musulmanes como deficientes porque eran percibidos como sexualmente licenciosos, mientras que las sociedades musulmanas son actualmente condenadas por ser demasiado represoras[7]. Estas actitudes hacia el género y la sexualidad están usándose cada vez más para demarcar las fronteras entre el islam «en sí» y Occidente. Incluso los ideólogos de extrema derecha están apropiándose selectivamente de actitudes profeministas y pro-LGBT para exacerbar los sentimientos islamofóbicos, un fenómeno al que el sociólogo Roger Brubaker denomina «civilizacionismo»[8].

Para los musulmanes gais que he conocido en mi investigación en Malasia y Gran Bretaña, este civilizacionismo ha supuesto la creación de lo que el sociólogo W. E. B. DuBois denomina una «doble consciencia», una sensación de «dualidad no reconciliada» que implica «mirar siempre al propio yo a través de los ojos de los demás»[9].

[6] Omid Safi, «Introduction: The Times They Are A-Changin' – A Muslim Quest of Justice, Gender, Equality, and Pluralism», en Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 2003, pp. 2-5.

[7] Joseph Massad, *Desiring Arabs*, Chicago: University of Chicago Press, 2007, p. 37.

[8] Rogers Brubaker, «Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Moment in Comparative Perspective», *Ethnic and Racial Studies* 40 (2017) 1203.

[9] W. E. B. DuBois, *Of the Dawn of Freedom*, Londres: Penguin, 2009, pp. 3-4.

La «religión vivida» o «cotidiana»[10] de muchos de los que participaron en mi investigación implicaba una crítica múltiple de la islamofobia, la homofobia, la bifobia y la transfobia. Los diversos énfasis en esta crítica múltiple dependían del contexto del país, sobre todo si era de mayoría o minoría musulmana.

En este artículo, no distingo entre las teologías musulmanas *queer* expuestas por «expertos» —incluidos los eruditos académicos progresistas del islam— y «no expertos» o musulmanes «laicos». «*Queerizar*» las teologías musulmanas significa explorar las diversas fuentes y gamas de interpretaciones islámicas sobre el género y la sexualidad. También uso el término «teología» de forma genérica —a menudo, lo que se cuestiona no es la naturaleza de las creencias islámicas en la Divinidad, sino la interpretación de determinadas normas divinas en el ámbito terrenal o la jurisprudencia—. Sin embargo, los diferentes enfoques sobre la jurisprudencia islámica a menudo implican presupuestos diferenciadores pero tácitos sobre la naturaleza de Dios —el límite entre lo teológico y lo referido a la jurisprudencia es a menudo borroso—. Con esto en mente, abordo ahora el marco básico para discernir los «tipos ideales» en la serie de las teologías musulmanas *queer* contemporáneas.

II. Una tipología poscolonial de las teologías musulmanas *queer*

Según Rasiah Sugirtharajah[11], la Biblia ha sido históricamente usada para defender la aventura colonial y su lógica correspondiente, como también para oponerse al colonialismo. El ejercicio del poder (y su ausencia) son centrales en el análisis de Sugirtharajah, lo que lo convierte en una lente especialmente relevante para analizar las teologías musulmanas *queer*.

[10] Nancy T. Ammerman, «Introduction: Observing Modern Religious Lives», en Nancy T. Ammerman (ed.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 3-18; Meredith B. McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

[11] Rasiah S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Sugirtharajah[12] propone seis posibilidades interpretativas o «lecturas» de «cómo le fue a la Biblia cristiana en las experiencias de los colonizadores y los colonizados», cada una con su propio conjunto de presupuestos y consecuencias —«discordancia», «resistencia», «herencismo», «nacionalismo», «liberacionismo» y «disidencia»—. Analizar al colonizador y al colonizado es fundamental porque ambas posiciones son internamente diversas e implican complejos estratos de oposición y obediencia en el proyecto más amplio del colonialismo europeo moderno. No obstante, la oposición, la obediencia u otras posibles respuestas conducen a consecuencias diferentes, dependiendo de si uno era el colonizador o el colonizado.

Las lecturas *discordantes* fueron unas primeras formas de «práctica discursiva de oposición emprendida por algunos colonialistas», por ejemplo, la oposición del misionero dominico Bartolomé de Las Casas (1487-1566) al trato dado por los españoles a los nativos americanos[13]. Las lecturas de *resistencia* fueron «emprendidas por los colonizados, la gente que sentía la dura mano del colonialismo, asfixiada por su rapacidad», como Olaudah Equiano (1745-1797), el esclavo de África occidental liberado que se convirtió en un valiente adversario del comercio de esclavos[14].

Las lecturas *herencistas* son intentos de los colonizados por «recuperar la memoria cultural» de la supresión causada por los componentes ideológicos del colonialismo europeo[15]. Las lecturas *nacionalistas* son las realizadas por las élites dirigentes después de la independencia territorial y que se caracterizaron inicialmente «por el optimismo y la autosuficiencia», pero que a menudo han degenerado en autoritarismo y tiranía en varios Estados-nación después de la independencia[16]. El desarrollo posterior a la independencia y los fracasos políticos de muchos de estos Estados dieron origen a una cadena de lecturas *liberacionistas*, ejemplificadas en la aparición de la

[12] Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism*, p. 44.

[13] Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism*, pp. 44-45.

[14] Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism*, pp. 52-53.

[15] Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism*, p. 55.

[16] Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism*, p. 63.

teología de la liberación en América Latina[17]. Sin embargo, las lecturas liberacionistas, pese a sus puntos fuertes, continúan siendo eurocéntricas. Las lecturas *disidentes* son desarrolladas por quienes han sido doblemente marginados, por las potencias coloniales europeas y por sus propios gobiernos nacionalistas posteriores a la independencia[18].

La tipología de Sugirtharajah puede ser útil para analizar las teologías musulmanas *queer* con ciertos ajustes, principalmente con la *queerización* de la díada «colonizador/colonizado». La «doble consciencia» y la «crítica múltiple» de muchos de los musulmanes *queer* que he encontrado sugiere que la relación colonizador-colonizado no es binaria ni estática y puede manifestarse diversamente en situaciones diferentes. Por ejemplo, en Malasia, algunos de los musulmanes gais se sentían colonizados (aún) como musulmanes a nivel global pero marginados como población gay a nivel nacional. Al mismo tiempo, debido a que eran clasificados por el Estado como malasios y musulmanes, tenían privilegios étnicos, religiosos y a menudo de clase dentro de la sociedad malasia. Por tanto, en el resto del artículo, reinterpreto la séxtuple tipología de Sugirtharajah a la luz de las tres cuestiones esenciales sobre las teologías musulmanas *queer*: ¿Son realizadas por musulmanes *queer* o por musulmanes heterosexuales? ¿Es su objetivo principal las enseñanzas islámicas o el imperialismo o neocolonialismo occidental?

III. La gama de las teologías musulmanas *queer* contemporáneas

En este apartado me baso en los datos obtenidos de mi propia observación participante y en entrevistas en profundidad como como también en otros ejemplos de los medios de comunicación para ilustrar la variedad de las interpretaciones del islam inclusivas de la comunidad LGBT y otras teologías musulmanas *queer* del presente.

[17] Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism*, pp. 65-66.

[18] Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism*, p. 67.

1. Lecturas discordantes

Coincidiendo con Sugirtharajah, encontramos interpretaciones inclusivas realizadas por musulmanes heterosexuales aliados con musulmanes LGBT que desafían las expresiones patriarcales y heteronormativas del islam. Un ejemplo lo encontramos en las declaraciones públicas en apoyo de la comunidad LGBT realizadas por Marina Mahathir, la activista malasia expresidenta de la Malaysian AIDS Foundation y actual miembro de la junta de la organización feminista musulmana Sisters in Islam[19].

La historia y la política de estas lecturas discordantes indican que tienen consecuencias diferentes en contextos diferentes. Por ejemplo, la discordancia de Marina era arriesgada, puesto que empezó a expresarla a finales de 1990, cuando su padre, el entonces (y actual) primer ministro, Mahathir Mohamad, había encarcelado a su viceprimer ministro, Anwar Ibrahim, acusado de corrupción y sodomía. Cuando las lecturas discordantes como estas se llevan a cabo en contextos occidentales de manera acrítica, pueden amplificar los estereotipos dominantes del islam como excepcionalmente misógino y homofóbico.

2. Lecturas de resistencia

Estas lecturas se basan en premisas semejantes a las anteriores, pero son realizadas por musulmanes LGBT. Un ejemplo pionero de esta empresa se encuentra en la obra inicial de Scott Siraj Al-Haqq Kugle, abiertamente gay y especialista musulmán-estadounidense en el islam. Admite[20] la influencia del feminismo islámico en su obra y aboga sistemáticamente por una comprensión del islam inclusivo

[19] Shanon Shah, «Liberal, Muslim, Feminist, and Comfortable», en The Nut Graph (ed.), *Found in Malaysia*, Petaling Jaya: ZI Publications, 2010, p. 204.

[20] Scott Siraj Al-Haqq Kugle, «Sexuality, Diversity and Ethics in the Agenda of Progressive Muslims», en Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 2003, p. 194; Scott Siraj Al-Haqq Kugle, *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*, Oxford: Oneworld, 2010.

de la comunidad LGBT en múltiples niveles —la hermenéutica coránica, el análisis del hadiz (la recopilación de tradiciones sobre el profeta Mahoma) y el fiqh (la jurisprudencia islámica)—. Según Kugle, el Corán —que es la palabra revelada para los musulmanes— guarda silencio sobre las concepciones modernas de la «homosexualidad» y la «transexualidad». Llega a decir que la cosmovisión coránica realmente insta a la celebración incondicional de la diversidad humana, pero que este *ethos* igualitario fue distorsionado por las facciones políticas patriarcales y heteronormativas que surgieron después de la muerte de Mahoma. Estas maniobras políticas influyeron en la interpretación de ciertas tradiciones del profeta e incluso condujeron a un hadiz inventado homofóbico que tuvo un efecto en cadena en las decisiones de los fiqh sobre el género y las relaciones sexuales.

Si bien la obra de Kugle continúa siendo relevante e innovadora, funciona en gran medida como apologética inclusiva más bien que como teología *queer* o poscolonial. Por ejemplo, reconoce que su enfoque es «esencialista», es decir, considera que las identidades gay, lesbiana o transgénero son innatas, lo que le presenta problemas analíticos sobre la bisexualidad[21]. Por otro lado, como las lecturas discordantes, las lecturas de resistencia, como la de Kugle, han sido criticadas por los estudiosos poscoloniales y las autoridades tradicionales del islam como intentos de concesión a Occidente para construir expresiones del islam complacientes colonialmente.

3. Lecturas herencistas

En Malasia me encontré con lecturas herencistas recurrentes, ejemplificadas por dos de mis participantes que no se conocían: Amin[22], un hombre de veintitantos años, que tenía una relación homosexual pero no se identificaba como «gay», y Nonny, una mujer de treinta y tantos años, que también tenía una relación homosexual y se describía a sí misma como «fluida». Amin y Nonny crecieron en zonas rurales de la península de Malasia —Amin en el norte, Nonny

[21] Kugle, *Homosexuality in Islam*, pp. 9-12.

[22] Usamos pseudónimos para todos los participantes.

en el sur— y ambos dijeron que en su infancia eran conscientes de la presencia de hombres y mujeres a su alrededor que podrían ser etiquetados como «gay» o «trans» por los angloparlantes. Estos individuos eran una minoría en sus pueblos mayoritariamente musulmanes, y sus identidades nunca se nombraban explícitamente, pero estaban incluidos en la vida del pueblo sin que fueran juzgados negativamente. Estas historias consolaban e inspiraban a personas como Nonny y Amin, que sabían que eran «diferentes» como musulmanes, pero también se sentían culturalmente distantes de las formas de activismo LGBT urbanas o eurocéntricas.

Estas historias concuerdan con el argumento del antropólogo Michael Peletz[23], a saber, que históricamente ha existido un alto nivel de tolerancia hacia el «pluralismo de género» u «homosexualidad entre diferentes identidades de género» en el mundo malasio musulmán. Las lecturas herencistas pueden empoderar a los musulmanes LGBT para reivindicar sus identidades, pero también corren el riesgo de idealizar, en oposición a *queerizando*, el pasado. Con otras palabras, las sociedades musulmanas han demostrado ser tolerantes con la diversidad sexual y de género, pero esta tolerancia seguía basándose en una jerarquía que privilegiaba las relaciones heterosexuales. En cambio, los activistas contemporáneos de los derechos LGBT reivindican la plena igualdad e inclusión como ciudadanos del Estado-nación, incluyendo el derecho al matrimonio, a la crianza de los hijos, al liderazgo político y a las oportunidades económicas. Las lecturas herencistas son, por lo tanto, útiles en la medida en que distinguen entre las expresiones históricas de la tolerancia musulmana y las luchas actuales por la igualdad en diferentes contextos políticos.

4. Lecturas nacionalistas

Estas lecturas se solapan a menudo con las críticas poscoloniales y tradicionalistas de las interpretaciones inclusivas del islam. Una fuerte versión de la tesis poscolonial sostiene que el activismo LGBT es inherentemente imperialista porque impone conceptos eurocén-

[23] Michael G. Peletz, «Gender Pluralism: Muslim Southeast Asia since Early Modern Times», *Social Research* 78 (2011) 656-686.

tricos de sexualidad y diversidad a pueblos no occidentales[24]. Si bien algunos partidarios de esta tesis están principalmente preocupados por desafiar las tendencias islamófobas en el activismo occidental pro-LGBT, el argumento ha sido selectivamente amplificado por estudiosos más tradicionalistas que buscan desacreditar el trabajo de estudiosos activistas como Kugle[25]. Estos argumentos pueden ser convertidos en armas por las élites nacionalistas en muchos Estados musulmanes independizados, supuestamente para hacer frente a la hegemonía occidental[26]. Es fundamental recordar, sin embargo, que estas lecturas no solo son hechas por musulmanes heterosexuales tradicionalistas. Por ejemplo, algunos de los participantes malasios en mi investigación que se identificaban fuertemente con el *statu quo* malasio-musulmán, defendían las leyes anti-LGBT del país para conservar su privacidad, seguridad personal y privilegios sociales.

5. Lecturas liberacionistas

En Gran Bretaña, grupos como Imaan, el grupo musulmán LGBT con base en Londres fundado a finales de la década de 1990, se inspiraron en el trabajo de activistas académicos como Kluge. Han surgido nuevos colectivos que promueven las lecturas liberacionistas del islam con respecto al género y la sexualidad, incluido el Hidayah, un grupo escindido de Imaan, y la Inclusive Mosque Initiative, que no solo se centra en la inclusión LGBT.

[24] Massad, *Desiring Arabs*, pp. 173-174.

[25] Ovamir Anjum, «Editorial: Elements of a Prophetic Voice of Dissent and Engagement», *American Journal of Islamic Social Sciences* 34 (2017) v-xxii; Jonathan A. C. Brown, «A Pre-Modern Defense of the Hadiths on Sodomy: An Annotated Translation and Analysis of Al-Suyuti's Attaining the Hoped-for in Service of the Messenger (S)», *American Journal of Islamic Social Sciences* 34 (2017) 1-44; Mobeen Vaid, «Can Islam Accommodate Homosexual Acts? Quranic Revisionism and the Case of Scott Kugle», *Muslim Matters* (blog), 11 de julio de 2016, en http://muslimmatters.org/2016/07/11/can-islam-accommodate-homosexual-acts-quranic-revisionism-and-the-case-of-scott-kugle/.

[26] Han Sean Ong, «Najib: "Human Rights-Ism" Goes against Muslim Values», *The Star Online*, 13 de mayo de 2014, en http://www.thestar.com.my/News/Nation/2014/05/13/Najib-human-rightsism-against-muslim-values/.

Alentados por la obra de Kugle e influidos por sus posiciones subjetivas como musulmanes en Occidente, los activistas de estos grupos se dedican a hacer una crítica múltiple del sexismo, la homofobia, la bifobia y la transfobia en la comunidad musulmana, y del racismo y la islamofobia en la sociedad británica. Sin embargo, sus circunstancias hacen que a veces interpreten la política de género y sexualidad en contextos de mayoría musulmana desde perspectivas eurocéntricas, aunque de minoría musulmana. Esto ha llevado en parte a algunos críticos poscoloniales a descartarlos como «élites occidentalizadas» y el equivalente de «delatores nativos» del neocolonialismo occidental[27]. Estas condenas desacreditan las numerosas críticas válidas y basadas en pruebas que estos grupos hacen contra las comunidades musulmanas patriarcales y heteronormativas de Occidente, así como sus valiosas intervenciones en los debates sobre el racismo y la islamofobia.

6. Lecturas disidentes

Mientras escribo este artículo, las teologías musulmanas *queer* disidentes en países de mayoría musulmana están todavía iniciándose y en gran medida son invisibles. Sin embargo, durante mi investigación en Malasia me encontré con sentimientos de musulmanes gais que podrían calificarse como lecturas disidentes. En lugar de organizarse como colectivos musulmanes visiblemente LGBT, estos musulmanes gais prefieren integrar sus comprensiones inclusivas LGBT del islam en formas más amplias de activismo a favor de los derechos humanos y las reformas democráticas en Malasia. Fauziah, una mujer bisexual y practicante musulmana de unos treinta años, expresó sus razones sucintamente:

> La homosexualidad no es una importación occidental, pero el movimiento por los derechos sí lo es. Y con el movimiento de los derechos de los gais, a veces siento que estamos importándolo todo y no tenemos en cuenta que tradicional, cultural y psicológicamente hacemos las cosas de forma diferente aquí. Quizá ser tan provocador nos perjudica a veces.

[27] Massad, *Desiring Arabs*, pp. 173-174.

7. Lecturas del statu quo

¿Dónde queda el ejemplo que abrió este artículo? Los manifestantes de Birmingham parecían defender una versión fuerte de la lectura nacionalista explicada anteriormente. ¿Pero qué hay de los padres musulmanes que estaban secreta o silenciosamente incómodos con estas protestas? Yo especularía que no estaban de acuerdo con la agresividad de los manifestantes, pero podrían haber estado de acuerdo en que las relaciones homosexuales son pecaminosas. Sin embargo, a diferencia de los manifestantes, podrían distinguir esta convicción *religiosa* de la necesidad de respetar las disposiciones *civiles* en materia de igualdad y no discriminación. Yo especularía además que esta es la posición por defecto de la mayoría de los musulmanes en Occidente e incluso en los países de mayoría musulmana, es decir, no son activa o agresivamente anti-LGBT, pero están satisfechos con el *statu quo* de las enseñanzas islámicas sobre género y sexualidad. Está fuera del alcance de este artículo analizar los contornos de esta posición o las razones específicas de la misma.

Conclusión: Teologías musulmanas *queer,* política y poder

Es probable que las interpretaciones del islam inclusivas de la comunidad LGBT se mantengan marginadas y controvertidas mientras el género y la sexualidad aviven la polémica que postula un «choque de civilizaciones» entre el islam y Occidente. Este artículo, en cambio, ha propuesto una tipología de «teologías musulmanas *queer*» desde una perspectiva poscolonial, que ha producido ejemplos de críticas múltiples a la tesis del «choque», centrándose en la «doble consciencia» de los musulmanes LGBT en diferentes contextos y las simpatías de sus aliados musulmanes heterosexuales. La tipología que sugiero, sin embargo, no debería entenderse como estática o prescriptiva; es una herramienta heurística para discernir los presupuestos y las repercusiones de la diversidad de las teologías musulmanas *queer* existentes. En todo caso, esta tipología propuesta nos recuerda la diversidad de las interpretaciones musulmanas sobre numerosos asuntos, incluidos el género y la sexualidad, y la inseparabilidad entre teología, política y poder.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

FORO TEOLÓGICO

Conrado Zepeda Miramontes *

LOS EXILIOS EN LA ALDEA GLOBAL Y LA COMPASIÓN POLÍTICA

Esta contribución describe la pastoral de la migración en clave de exilio que se desarrolla en la región de México y América Central —movilidad forzada que forma parte de un fenómeno global— por parte de asociaciones civiles de inspiración cristiana. Esta pastoral es vivida como signo de la misión de anuncio de la Buena Nueva a los grupos más vulnerables en situación de violencia extrema en términos de compasión política.

I. Introducción

El exilio siempre es doloroso. Duele cambiar abruptamente de realidad: salir huyendo de un momento a otro cuando no se ha planeado; dejar la tierra que nos vio crecer y dejar relaciones de amistad y parentesco que brindan la certeza de pertenecer a un grupo; dejar costumbres y cultura que dan identidad. Es un trauma vivir el exilio forzoso, ya que no es un opción elegida libremente. Lo más angustiante es encontrarse con un camino incierto, peligroso, marcado por el rechazo en lugares donde se transita, siendo malavenidos en tierras a donde se llega.

* Conrado Zepeda Miramontes es un jesuita mexicano, bachiller en Filosofía, Ciencias Sociales y Teología, con una maestría en Antropología Social. Durante más de treinta años ha caminado junto con grupos vulnerables: indígenas, jóvenes en situación de calle y con adicciones. Desde 2016 trabaja con personas migrantes y refugiadas. Es miembro del Servicio Jesuita a Migrantes y Refugiados en México.

Dirección: Orizaba 39 bis, Roma, Cuauhtémoc, 06700, Ciudad de México (México). Correo electrónico: conrado@sjmmexico.org

El drama que viven hoy millones de migrantes y refugiados en todo el mundo tiene causas sociales como el hambre, las guerras, la violencia, la corrupción y las graves consecuencias del cambio climático. Hoy se estima que hay más de 250 millones de personas migrantes en el mundo, una cifra conservadora que representa el 3 % de la población mundial. Esta población se encuentra fuera de su lugar de origen, viviendo un verdadero exilio donde se repite la incertidumbre y el dolor vivido por el pueblo de Israel.

En México somos testigos del exilio de millones de compatriotas que han salido, en las últimas décadas, hacia Estados Unidos y Canadá, para encontrar lo que su país no les ofrece. En particular, como Iglesias, acompañamos el exilio masivo de personas centroamericanas huyendo del hambre y la violencia. Desde finales del año 2018 se ha recrudecido esta situación con la integración de flujos mixtos en caravanas de miles de personas y familias con mujeres, ancianos y niños, además de los flujos regulares de personas que pasan cada año la frontera. Estas caravanas se han organizado con la finalidad de pasar por territorio mexicano con los menores riesgos posibles, ya que en la ruta migratoria se cometen gran número de delitos contra ellos. México es el segundo corredor más grande de migrantes del mundo, y uno de los más peligrosos, con cerca de 500 mil personas migrantes que cruzan nuestro territorio por año de una manera indocumentada, viviendo un sin número de vejaciones, como mutilaciones por viajar en el tren de carga, violaciones, robos, extorsiones y persecuciones. Hemos escuchado miles de testimonios de personas migrantes y refugiadas contando sus historias de vía crucis y de maltrato en su ruta migratoria, pero también sus historias de esperanza.

Un ejemplo de estas crucifixiones diarias son las historias de mujeres migrantes: el 80 % que cruza por territorio mexicano, procedentes del triángulo norte de Centroamérica, toma pastillas anticonceptivas porque saben que en el camino es muy probable que alguien se aproveche de su situación de vulnerabilidad y busque «engancharlas» para someterlas a la trata de personas, sean violadas por quienes se dedican al servicio público o son parte del crimen organizado, o incluso por particulares que las raptan, violan o violentan de manera recurrente.

La historia de Cecilia es representativa de esta violencia sistémica. Ella estuvo migrando por tres meses desde su país natal Guatemala con rumbo a Estados Unidos. Quiso ser militar en su país, pero por ser mujer tuvo que padecer «servicios sexuales» exigidos por sus superiores inmediatos, motivo por el que dejó el ejército. Entonces creó su propia tienda de venta de cosméticos. Pero un miembro de las «maras», comenzó a extorsionarla cobrándole «derecho de piso» para que pudiera seguir trabajando. Después de mantener su negocio, un día ya no le alcanzó el dinero para pagar las extorsiones, los adeudos se fueron acumulando y fue amenazada de muerte. Inmediatamente Cecilia salió huyendo de su país para buscar una vida mejor y escapar de las garras de la violencia. La conocí personalmente cuando llegó al albergue de Bojay, en el estado de Hidalgo, cercano a la Ciudad de México. Cecilia se acercó a platicar y pedir protección. En su trayecto por territorio mexicano ella había padecido dos violaciones, la primera al atravesar un campo solitario con otros migrantes en el estado fronterizo mexicano de Chiapas con Guatemala: personas encapuchadas robaron las pertenencias de todos y las mujeres fueron violadas por este grupo criminal. Después de esta experiencia traumática, ella decidió buscar la protección de otro migrante, haciéndose novia de uno de ellos. A mitad de camino, una noche el novio migrante decide robarle sus pertenencias y violarla salvajemente, para dejarla abandonada en el camino; esta fue la segunda vez que vivió una situación similar. Cecilia decidió unirse a otro grupo de migrantes, donde había una familia, y junto con ellos llegó al albergue donde yo me encontraba. Allí, aterrorizada, pidió protección porque el hombre que era cabeza del grupo ahora quería abusar de ella. Cecilia ya no podía resistir más adversidades. Se le dio protección y actualmente se encuentra en proceso de solicitud de asilo en México.

II. La compasión política

Las Iglesias que acompañamos este exilio confesamos que Dios no es indiferente a esta situación de dolor. Creemos que el Dios de Israel y de Jesús se compadece y mueve corazones para que el pueblo creyente actúe en su nombre y lleve a la acción la compasión evan-

gélica. En las personas migrantes y refugiadas hemos aprendido a contemplar al Crucificado, con esperanzas en medio de sus dolores.

En ocasiones la compasión política lleva a las Iglesias y la sociedad civil que acompaña a personas migrantes a transgredir leyes, cuando son injustas, como en algunos estados de la Unión Americana donde dar ayuda humanitaria es tipificado como un delito federal. El gobierno de ese país quiere desalentar el apoyo de la sociedad civil y de las Iglesias que dan ayuda a migrantes y a posibles solicitantes de refugio. Estos grupos se organizan para dejar agua y comida a las personas migrantes en el desierto, por donde pasa su travesía, y los llevan a hospitales para que sean curados de sus enfermedades. Lo hacen porque piensan que los seres humanos tenemos el derecho de libre tránsito, que todos tenemos el derecho de encontrar nuevas oportunidades económicas, políticas y educativas que les han sido negadas en sus lugares de origen. Por eso las Iglesias defienden el derecho de tener techo, pan y sustento digno, inspiradas por un fondo creyente de servicio a las personas migrantes como expresión del amor de Dios.

Pero la compasión evangélica no puede ser ingenua, pues necesita estar cargada de una fuerte dosis de respeto a los derechos fundamentales inscritos en lo político, entendido como lo que se refiere al interés de todos los seres humanos en el espacio público. *Politikós* significa el espacio de la vida en común, relativo al buen ordenamiento de la ciudad y de los asuntos de las personas como miembros de la ciudad. Las personas migrantes y refugiadas también son parte constitutiva de la *polis*, como ciudadanos en tránsito y en búsqueda de un lugar donde se respete su condición humana.

Desde la perspectiva evangélica, la compasión no puede quedar desvinculada de los asuntos de los ciudadanos, como si fueran dos entidades por separado. La compasión necesita ser política para no quitarle la fuerza de la acción transformadora, en donde el acercamiento al sufrimiento y al dolor, como a la alegría y las esperanzas de los otros, inspira acciones que promuevan el respeto a los derechos humanos de todas las personas y comunidades. La compasión política vincula así un ámbito fundado en el evangelio con una dimensión concretizada en el respeto irrestricto de derechos negados: seguridad, vida, alimentación, educación, libre tránsito, trabajo, vivienda, entre

otros, donde todos tengamos derecho a disfrutar de estos elementos básicos como fundamento para la realización humana.

Estas líneas describen lo que hemos aprendido a reflexionar desde el Espíritu de Dios, sobre las narrativas que se construyen no solo con los datos duros y terribles que viven las personas migrantes y refugiadas. Buscamos rescatar las experiencias de las Iglesias que atienden a las personas migrantes desde una compasión evangélica, no ingenua, vivida como compasión política, que ayude a empoderar a las subjetividades de las personas migrantes en la defensa de sus derechos humanos. Y, desde una perspectiva evangélica fundante, hemos aprendido a fortalecer los procesos para dar vida, correspondiendo así a lo que Dios anhela para la humanidad.

III. A manera de conclusión

Las personas migrantes y refugiadas, por su situación de extrema vulnerabilidad, son los primeros depositarios de la compasión divina y del compromiso de las Iglesias, como rasgo esencial del testimonio en la compasión divina que «desclava crucificados». Pero esta compasión no puede ser ingenua, sino que necesita ser activa en la defensa de los derechos humanos. Esta acción, en la actualidad, se traduce en el respeto de los derechos fundamentales de todo ser humano, en especial los que han sido negados por la condición de vulnerabilidad extrema y de clandestinidad en que se mueven los grupos de población en migración forzada que, en su gran mayoría, entran a diversos países sin documentos oficiales.

La compasión política es pues un rasgo actual de las Iglesias que acompañan el éxodo de las personas en movilidad forzada en el mundo globalizado que —desde la afectación en la compasión— vivimos la acción, transformando los relatos de muerte en historias de vida. Tal experiencia es anticipación en la historia de aquella vida plena que anhelamos como don humano y divino. Esa vida plena comienza por el reconocimiento de los derechos de todas las personas que viven en situación de vulnerabilidad extrema, de manera especial, las personas migrantes y refugiadas como primeras destinatarias de la redención.

Reynaldo D. Raluto *

EL IMPERATIVO DE LA REFORESTACIÓN A LA LUZ DE LA LUCHA CONTRA EL CAMBIO CLIMÁTICO EN ASIA

Este artículo se centra en la íntima conexión entre cambio climático y deforestación en Asia. Considera que la reforestación es tanto un medio para mitigar el cambio climático como una reparación de los pecados ecológicos. Propone que la regeneración de especies de árboles nativas atenúa el cambio climático y sirve como restitución apropiada de los daños ecológicos provocados por la colonización de nuestros bosques naturales.

Introducción

Los científicos argumentan que actualmente estamos experimentando un cambio perturbador en el sistema climático debido a la acumulación anormal de gases de efecto invernadero (GEI) en la atmósfera, que atrapa el calor y calienta peligrosamente la Tierra. Aunque los científicos se dieron cuenta del efecto invernadero en 1896, los primeros modelos científicamente fundamentados datan de la década de 1970. En 1988, la Organización Meteorológica Mundial (OMM) y el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) crearon el Panel Intergubernamental de Expertos so-

* Reynaldo D. Raluto es un sacerdote católico romano de la diócesis de Malaybalay (Filipinas). Es licenciado y doctor en Teología por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Es rector del St. John Vianney Theological Seminary en Cagayan de Oro. Ha publicado recientemente *Poverty and Ecology at the Crossroads* (2015).

Dirección: St. John Vianney Theological Seminary, Camaman-an, 9000 Cagayan de Oro (Filipinas). Correo electrónico: reyrals@yahoo.com

bre el Cambio Climático (IPCC, siglas en inglés) para evaluar la base científica, el impacto y los riesgos futuros del cambio climático[1]. En 1990, el IPCC afirmó que había pruebas científicas de que «las emisiones de gases de efecto invernaderos llevan a un cambio climático»[2].

I. Dos grandes contribuyentes de gases de efecto invernadero antropogénicos a la atmósfera

Existen dos explicaciones contrapuestas del anormal aumento de los GEI en la atmósfera. Unos dicen que está provocado por factores naturales tales como la actividad volcánica, las variaciones en la órbita y el eje de la tierra, o el ciclo solar. Otros sostienen que es antropogénico o el resultado de actividades humanas desde la industrialización occidental en 1750, que se basa en combustibles fósiles y otras fuentes de energía no renovables. Los científicos del IPPC concluyeron en su evaluación que es *muy altamente probable* (95 %) que el cambio climático esté «causado por el aumento antropogénico de las concentraciones de gases de efecto invernadero»[3].

Recientemente, la deforestación insostenible ha sido identificada como otro gran contribuyente del aumento de GEI antropogénico en la atmósfera. Cuando se queman o se pudren los árboles, liberan el dióxido de carbono (CO_2) al aire. Además, los bosques y la vegetación son considerados «actores vivos» en el planeta y tienen un «efecto tampón» en el clima[4]. Junto con la atmósfera y los océanos, sirven como importante lavadero planetario de CO_2 y otros GEI. Por consiguiente, menos bosques y vegetación implican un planeta más caliente.

[1] *IPCC Factsheet: What Is the IPCC?* en https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/02/FS_what_ipcc.pdf.

[2] Citado en Dominic Roser y Christian Seidel, *Climate Justice: An Introduction*, trad. de Ciaran Cronin, Londres-Nueva York: Routledge, 2017, p. 125.

[3] Intergovernmental Panel on Climate Change, *Climate Change 2013 – The Physical Science Basis: Working Group I Contribution to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 12-13.

[4] Véase James Lovelock, *The Revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back – and How We can Still Save Humanity*, Londres: Penguin Books, 2007, pp. 63-64.

II. La deforestación en Asia como una preocupación ecológica urgente

Sin olvidar el hecho de que muchos países asiáticos han contribuido al cambio climático debido a su dependencia de combustibles fósiles y de otras fuentes de energía no renovables, nuestro artículo pone de relieve la alarmante desaparición de los bosques en Asia como una cuestión ecológica más urgente. En torno a 1500, la cubierta forestal del sudeste asiático se extendía a un 90 % de su superficie terrestre, de la cual menos de la mitad se mantiene en 2004[5]. En algunos países, como Camboya, Filipinas o Vietnam, casi han desaparecido los antiguos bosques[6].

Los analistas indican que las causas principales de la deforestación en Asia son el uso insostenible de la tierra, al convertirla en tierra agrícola[7]. Este enfoque insostenible fue introducido inicialmente por los europeos que llegaron en oleadas al sudeste asiático entre 1500 y 1900[8] para colonizar no solo a los pueblos, sino también sus recursos naturales, especialmente los bosques. En Filipinas, por ejemplo, los colonizadores europeos promovieron las plantaciones a gran escala de especies extranjeras invasivas, que sustituyeron las especies autóctonas del país. Se trata, efectivamente, de una *colonización* de la naturaleza en el sentido ecológico de imponer las especies extranjeras. La deforestación sistemática en Asia empeoró dramáticamente con la llegada del capitalismo agrícola occidental en el siglo XIX, cuando, en nombre del desarrollo, «se talaron grandes extensiones de bosque para dejar paso a las plantaciones»[9].

[5] Navjot Sodhi *et al.*, «Southeast Asian Biodiversity: An Impending Disaster», *Trends in Ecology and Evolution* 19 (2004) 656.

[6] William Laurance, «Forest Destruction in Tropical Asia», *Current Science* 93 (2007) 1548.

[7] Sodhi *et al.*, «Southeast Asian Biodiversity», p. 656.

[8] Peter Boomgaard, «Environmental Impact on the European Presence in Southeast Asia, 17th – 19th Centuries», p. 26, en http://www.raco.cat/index.php/illesimperis/article/viewFile/69206/89354.

[9] Boomgaard, «Environmental Impact», p. 26.

III. La destrucción de los bosques como pecado ecológico

Como ecosistema global, la destrucción de los bosques naturales afecta negativamente a casi todos los demás ecosistemas. No obstante, no es esta la razón principal por la que los cristianos tienen que preocuparse de la deforestación. Desde una perspectiva teológica, es *ecológicamente* pecaminoso destruir la comunidad de vida y la integridad de la creación. *Laudato si'* afirma que es un *pecado* destruir la diversidad biológica la creación de Dios, degradar la integridad de la tierra causando cambios en su clima, despojar a la tierra de sus bosques naturales o destruir sus humedales, y contaminar el agua, la tierra, el aire y la vida[10]. Las consecuencias del pecado ecológico son complejas, pues destruye nuestra relación con Dios, con el prójimo, con la Tierra y con las generaciones presentes y futuras[11].

Laudato si' nos exhorta a oír el «grito de la Tierra» sin olvidar a los pobres, que son los más vulnerables al impacto del cambio climático, pues «viven en lugares particularmente afectados por fenómenos relacionados con el calentamiento, y sus medios de subsistencia dependen fuertemente de las reservas naturales y de los servicios ecosistémicos, como la agricultura, la pesca y los recursos forestales»[12]. Como cabe esperar, otras especies vivas del planeta «no podrán adaptarse de forma suficientemente rápida a los cambios y acabarán extinguiéndose»[13] . La destrucción de su hábitat debido a la deforestación masiva implica una pérdida de biodiversidad.

IV. El imperativo de la restitución ecológica

Hemos heredado un planeta anormalmente calentado debido a las generaciones pasadas, que no solo dependían de combustibles

[10] Papa Francisco, *Laudato si'*.

[11] Véase John Zizioulas, «A Comment on Pope Francis' Encyclical Laudato Si'», en https://www.patriarchate.org/-/a-comment-on-pope-francis-encyclical-laudato-si-.

[12] Papa Francisco, *Laudato si'*, n. 25.

[13] Véase Seán McDonagh, *Climate Change: The Challenge to All of Us*, Dublín: The Columba Press, 2006, p. 48.

fósiles, sino que también explotaron los bosques. Al dejar este planeta a las siguientes generaciones, sería una violación del principio de solidaridad y de la justicia intergeneracional que les legáramos un planeta inhabitable[14]. ¿Cómo se protegerá su derecho a un medioambiente saludable? Algunos autores sugieren que los perpetradores siguen con vida y están capacitados, están obligados a hacer justicia a sus víctimas y deben cargar por igual con el coste de las medidas de adaptación para ralentizar o impedir el cambio climático[15].

El sacramento de la penitencia ofrece un marco útil que incluye la confesión de los pecados, la conversión del pecador y la restitución de los daños cometidos. Jürgen Moltmann sostiene que los pecadores arrepentidos deben hacer cuanto pueden «para eliminar el daño que han causado»[16]. En el contexto de la deforestación, la finalidad principal de la reparación ecológica no es dejar que el bosque se recupere de nuevo para volver a saquearlo, sino permitir que la Tierra misma se reproduzca y regenere[17]. Este planeta vivo tiene «el derecho a regenerar su biocapacidad y a seguir sus ciclos y procesos vitales libre de las perturbaciones humanas»[18]. James LaFrankie abogaba por «reconstruir nuestros bosques con especies nativas», porque estas tienen «una relación con la tierra, el agua y otros organismos que se ha desarrollado durante millones de años»[19]. Frente al cambio climático, la regeneración de las especies de árboles nativas puede ser una medida

[14] Véase Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz, *Compendio de Doctrina Social*, n. 468.

[15] Véase Roser y Seidel, *Climate Justice*, pp. 90, 94.

[16] Jürgen Moltmann, *Ethics of Hope*, Minneapolis: Fortress Press, 2012, p. 183.

[17] Véase Leonardo Boff, «Respect and Care for the Community of Life with Understanding, Compassion, and Love», en Peter Blaze Corcoran (ed.), *The Earth Charter in Action: Toward a Sustainable World*, Ámsterdam: KIT Publishers, 2005, p. 44.

[18] *Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra*, Cochabamba, Bolivia, 22 de abril de 2010, artículo 2, 1.c, en https://docs.wixstatic.com/ugd/23bc2d_c404d035bca742b6840c5dbba6d90bbf.pdf.

[19] James LaFrankie, «Why Native Trees?», en Marietta Marciano (ed.), *Philippine Native Trees 101: Up Close and Personal*, Quezon City: Green Convergence for Safe Food, Healthy Environment and Sustainable Economy; and Hortica Filipina, Inc., 2012, p. 309.

mitigadora eficaz y una restitución apropiada para los daños ecológicos producidos por la colonización de nuestros bosques naturales.

V. La reforestación como reparación por los pecados ecológicos

Muchos países asiáticos han optado por combatir el cambio climático mediante la reforestación. En julio de 2017, 1,5 millones de voluntarios del estado central indio de Madhya Pradesh plantaron más de 66 millones de árboles a lo largo del río Narmada en solo doce horas[20]. Desde 2012, Filipinas exige legalmente a todos sus ciudadanos sin discapacidad mayores de doce años «plantar un árbol cada año»[21]. Algunas parroquias con conciencia ecológica exigen a los fieles que planten un cierto número de árboles antes de recibir los sacramentos del bautismo y del matrimonio.

Las actividades de reforestación deberían verse como un medio para mitigar el cambio climático *y* como una reparación por los pecados ecológicos. Esto conduce a ampliar el significado predominante de la reparación por nuestros pecados con la inclusión de los daños ecológicos cometidos contra la naturaleza. Así pues, los ministros del sacramento de la confesión deberían imponer una penitencia apropiada para los pecados cometidos. Por ejemplo, pueden pedir a los penitentes que planten árboles en lugar de rezar simplemente tres Padrenuestros como penitencia por destruir el bosque. También pueden usar el Tiempo de la Creación (del 1 de septiembre al 4 de octubre) como el momento más apropiado para expresar ritualmente el arrepentimiento ecológico de la comunidad a través de actividades de reforestación. En cualquier caso, la defensa de la reforestación debe ir más allá de los requisitos legales.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[20] Lorraine Chow, «1.5 Million Volunteers Plant 66 Million Trees in 12 Hours, Breaking Guinness World Record», 3 July 2017, en https://www.ecowatch.com/india-trees-world-record-2452569239.html?fbclid=IwAR0HXIaY362BcfSWuBSVxhsg-0oozBlAFlVUw7QbTjxpoehXT_rkELzDdQU.

[21] Section 8 of Republic Act No. 10176, en https://www.lawphil.net/statutes/repacts/ra2012/ra_10176_2012.html.

ÍNDICE DE LOS ARTÍCULOS APARECIDOS EN *CONCILIUM* 2019 AÑO LV Nos 379-383

379 Ciudad y desarrollo global: más allá del paradigma Norte-Sur
(Markus Büker, Alina Krause y Linda Hogan, eds.)

Markus Büker, Alina Krause y Linda Hogan: *Editorial* 7

Dirk Messner: *El siglo de las ciudades. Vías para la sostenibilidad* 13

Martin Ebner: *Los cristianos como agitadores en la ciudad: Experimentos y visiones del comienzo. La contribución de la fe cristiana a la configuración de la sociedad* 27

Margit Eckholt: *Aprender a vivir la hospitalidad. Fundamentos teológicos de la proclamación de la fe en la pluralidad cultural de las grandes ciudades* 37

Felix Wilfred: *Transformar nuestras sociedades. Función pública de la fe y de la teología* 49

Michelle Becka: *La ciudad como responsabilidad global. Reflexiones ético-sociales desde Alemania* 65

Daniel Franklin Pilario: *La fe y la religión en las megalópolis globalizadas. Una perspectiva desde Manila* 79

Linda Hogan: *Globalización, urbanización y bien común* 93

Stephan de Beer: *Desarrollo urbano liberador y la Iglesia sudafricana. Una reflexión crítica en conversación con David Korten y Gustavo Gutiérrez* 101

Georg Stoll: *La contribución de las organizaciones no gubernamentales a la transformación. Consecuencias para el trabajo de las ONG: Misereor* 111

Lorena Zárate: *Vivir con dignidad y en paz. Movilización social por el derecho a la vivienda y el derecho a la ciudad* 119

Marco Kusumawijaya: *El tercer paraíso* 129
Luiz Kohara: *Periferia en el centro* 135
Michael Seewald: *La pena de muerte, la doctrina de la Iglesia y la evolución de los dogmas. Reflexiones sobre el cambio en el Catecismo realizado por el papa Francisco* 143

380 Religiones y populismos
(Thierry-Marie Courau, Susan Abraham y Mile Babić, eds.)

Thierry-Marie Courau, Susan Abraham y Mile Babić: *Editorial* 167
Mile Babić: *Populismo y religión en Bosnia y Herzegovina* 173
Francis Gonsalves: *El populismo y el nacionalismo religioso en India* ... 189
Dilek Sarmis: *De la centralidad del referente islámico a su nacionalización: Islam y populismo en la historia de Turquía* ... 203
François Mabille: *El populismo religioso, nuevo avatar de la crisis de la política* 217
Susan Abraham: *Populismo masculinista y cristianismo tóxico en los Estados Unidos* 229
Marida Nicolaci: *El «pueblo de Dios» y sus ídolos en el Uno y el Otro Testamento. Cómo la Sagrada Escritura desafía a la retórica populista* 245
Andreas Lob-Hüdepohl: *«Puentes en lugar de barreras». El potencial de la esperanza cristiana contra el populismo de derechas* 261
Franz Gmainer-Pranzl: *Populismo de derechas y catolicidad: una reflexión desde la eclesiología* 275
Carmelo Dotolo: *Las paradojas del populismo y la contribución de la Iglesia a la democracia. Hipótesis sobre el itinerario* 287
Cathleen Kaveny: *El verano de la vergüenza: Los católicos estadounidenses y la última ola de la crisis por los abusos* 301
Bruno Cadoré: *De la escucha a la conversación. Reflexiones acerca del Sínodo de los Obispos sobre «Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional»* 309

381 Tecnología: entre apocalipsis e integración
(Linda Hogan, Michelle Becka y João Vila-Chã, eds.)

Linda Hogan, Michelle Becka y João Vila-Chã: *Editorial* 327
Paul Dumouchel: *Los impactos de la tecnología: Fundamentos antropológicos* 333
Benedikt Paul Göcke: *Los ideales de la humanidad a la luz de la biología sintética y la inteligencia artificial* 345

Paolo Benanti: *Inteligencia artificial, robots, bio-ingeniera y cíborgs: ¿Nuevos desafíos teológicos?* 357
Dominik Burkard: *¿Ciencia e Iglesia, en oposición irreconciliable? Una visión desde la perspectiva de la historia de la Iglesia* 373
Peter Kanyandago: *La persistencia del colonialismo y la tecnología moderna. Una reflexión antropológica desde una perspectiva africana* 387
Kuruvilla Pandikattu: *Tecnología y valores culturales. Perspectivas desde la India* 399
Sharon A. Bong: *Tecnología al servicio de la humanidad: Perspectivas sobre el género y la inclusión* 411
Janina Loh: *Responsabilidad: ¿algo antiguo o nuevo? Reflexiones sobre los pros y los contras de una transformación de la responsabilidad* 423
Jacob J. Erickson: *Creatividad tóxica, tiempo profundo y placer moral: Una eco-espiritualidad de la tecnología* 435
Enrico Galavotti: *Instancias de la renovación teológica a partir del Concilio Vaticano II* 449
Leonardo Paris: *La teología en Italia hoy* 457
Séamus P. Finn: *Inversiones coherentes con la fe. Orientaciones* 467
Jon Sobrino: *Monseñor Romero, ser humano, cristiano y arzobispo cabal* . 473

382 Cristianismos y pueblos indígenas
(Michel Andraos, Bernardeth Caero Bustillos y Geraldo De Mori, eds.)

Michel Andraos, Bernardeth Caero Bustillos y Geraldo De Mori: *Editorial* 487
Sherry Balcombe: *Espiritualidad aborigen. Un testimonio desde Australia* 493
Atilano Ceballos Loeza: *Resistencia espiritual de los pueblos originarios* 499
Ernestina López Bac: *«Altar maya» como experiencia teológica e inter-religiosa* 511
Sofía Chipana Quispe: *La Biblia en los procesos andinos de descolonización e interculturalidad* 521
Harry Lafond: *La Iglesia y los pueblos indígenas de Canadá. Una visión cri de la Iglesia y mi experiencia como cri católico* 535
Laurenti Magesa: *Del quebrantamiento a la integridad. Sanar una Iglesia herida en un continente herido y forjar un cristianismo africano del futuro* 545
Alejandro Castillo Morga: *El horizonte pedagógico desde la ética indígena. El proyecto del Centro de Artes y Oficios para los pueblos originarios de México* 559

Paulo Suess y José Agnaldo Gomes: *La causa indígena como crítica de la «razón colonial»* 573
Michel Andraos: *Desafíos teológicos y pastorales a largo plazo para descolonizar la relación con los pueblos indígenas. Una reflexión desde Canadá* 587
Karl Gaspar: *El paisaje del pueblo indígena y su conexión directa con el empobrecimiento y la ausencia de paz: El caso de Bislig, Surigao, Filipinas* 599
Diego Irarrazaval: *Saberes autóctonos con relevancia universal* 615
CELAM: *«Encuentro de Agentes de Pastoral Nativos de Pueblos Originarios. Mensaje final. Lacatunga, Ecuador, 1 a 6 de abril de 2019». Comentarios teológicos de Bernardeth Caero Bustillos, José Bartolomé Gómez Martínez y Geraldo De Mori* 627

383 Teologías *queer*: devenir el cuerpo *queer* de Cristo
(Stefanie Knauss y Carlos Mendoza-Álvarez, eds.)

Stefanie Knauss y Carlos Mendoza-Álvarez: *Editorial* 647
André S. Musskopf: *Tan queer como sea posible* 651
Susannah Cornwall: *Perspectivas teológicas constructivas: ¿Qué es la teología queer?* 661
Murph Murphy: *Queer es Dios* 675
Paul Uchechukwu: *La voluntad de Dios* 679
Lukas Avendaño: *Carta de un indio remiso* 685
Gwynn Kessler: *«Queerizar» la teología judía en las parábolas* 691
Carmenmargarita Sánchez de Léon: *Los múltiples cuerpos de Jesús* ... 703
Sharon A. Bong: *Eclesiología: Hacerse el cuerpo queer, poscolonial y (eco)feminista de Cristo en Asia* 713
Nontando Hadebe: *«¿Puede salir algo bueno de Nazaret? –Ven y verás». Invitación a un diálogo entre teorías queer y teologías africanas* 725
Ángel F. Méndez-Montoya: *El amor en los últimos tiempos: La inscripción escatológica en cuerpos afines a un deseo infinitamente* cuir 737
Marilú Rojas Salazar: *Liturgia* queer 747
Gerald O. West y Charlene van der Welt: *Un (comienzo)* queer *de la Biblia* 757
Shanon Shah: Teologías musulmanas queer 769
Conrado Zepeda Miramontes: Los exilios en la aldea global y la compasión política 785
Reynaldo D. Raluto: *El imperativo de la reforestación a la luz de la lucha contra el cambio climático en Asia* 791