



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 14

CTX 126 TEOLOGÍAS Y HERMENÉUTICAS CONTEXTUALES

Althaus-Reid, Marcella María. “La teoría queer y la teología de la liberación. La irrupción del sujeto sexual en la teología”. *Concilium* 324 (2008): pp. 109-124.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Marcella María Althaus-Reid *

LA TEORÍA *QUEER***
Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN
La irrupción del sujeto sexual en la teología

Mis experiencias con los mundos que me han visto como Otro me han formado en el carácter negociable de las verdades que pueden sostenerse.

George Mentore

La quema de las banderas

Era el día 15 de agosto de 2001, festividad de la Asunción. Mientras terminaba la misa solemne en la catedral de Santiago de Chile, un grupo de personas se concentraba a sus puertas. Las voces de los últimos sonos de la misa fueron acalla-

* MARCELLA ALTHAUS-REID es catedrática de Teología contextual en el Instituto de Teología de la Universidad de Edimburgo (Escocia). Oriunda de Argentina, ha sido pionera en el área de la teología de la liberación y los estudios *queer*, y ha publicado numerosos artículos y algunos libros sobre esta temática.

Entre sus obras destacamos: *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, 2000 (trad. esp. *La teología indecente*, 2003); *The Queer God* (2004); *Liberation Theology and Sexuality* (2006).

Dirección: The University of Edinburgh, School of Divinity, Edinburgh EH1 2LX, Scotland. Correo electrónico: Marcella.Althaus-Reid@ed.ac.uk

** N. del T. Teoría *queer* podría traducirse como teoría "torcida".

¹ G. Mentore, *Of Passionate Curves and Desirable Cadences. Themes on Waiwai Social Being*, University of Nebraska Press, Lincoln 2005, p. 16.

dos por los sonidos de otras voces y cánticos diferentes. Quienes se habían concentrado en las puertas de la catedral eran miembros activistas del *Movimiento de Integración y Liberación Homosexual* de Chile (MOVILH). Habían venido a protestar contra la posición del Vaticano sobre la homosexualidad y en general contra el hecho de que las leyes chilenas estuvieran íntimamente vinculadas con la doctrina de la Iglesia. Actos de protesta similares se llevaban a cabo frecuentemente en Latinoamérica, pero aquel día fue diferente: los manifestantes quemaron la bandera del Vaticano³. Este suceso aconteció en Chile, un país en que los destinos de la Iglesia y el Estado han estado íntimamente vinculados. Resulta significativo que en Latinoamérica no existe ninguna palabra que traduzca el concepto inglés "secular". Comúnmente se traduce como *laico*, pero se trata de un concepto que en sí mismo es de carácter religioso, pues contempla el mundo contemporáneo desde la perspectiva de una ideología eclesial. Así, por ejemplo, la ley civil tiende a ser afín a la ley canónica. En este contexto, la quema de la bandera del Vaticano por el MOVILH no era solamente un acto de desacuerdo entre cristianos, sino una afirmación de la soberanía nacional. Así lo explicó el presidente de este movimiento en sus declaraciones a la prensa cuando afirmó que la quema de la bandera era una protesta contra la injerencia del Vaticano en la "independencia" (soberanía) de la legislación nacional sobre la homosexualidad. En esta ocasión, los manifestantes no defendían la legislación chilena, sino el tipo de leyes liberales sobre derechos sexuales que pueden encontrarse en países como los Estados Unidos.

La bandera vaticana ondea con fuerza

La quema de la bandera vaticana puede interpretarse como un relato complejo formado por varios niveles de escándalo. Es una historia de escándalo sobre escándalo, al tiempo que las fronteras ideológicas se están constantemente rediseñando conforme los pueblos hacen las más diversas alianzas para sobrevivir en un mundo globalizado. ¿Quién podría haberse imaginado que un día los chilenos apoyarían explícitamente a los Estados Unidos? Para muchos esto ha sido todo un escándalo. Sin embargo, el hecho es que la sexualidad, y específicamente las teologías de la sexualidad, han jugado histórica-

³ Para más detalles, véase el artículo "Homosexuales quemaron bandera del Vaticano en frontis de Catedral Chilena", en *Opus Gay, Primer Periódico Gay de Chile*. Disponible online en <http://www.opusgay.cl/1315/article-36183.html>

mente un papel crucial en la reconfiguración de las fronteras de América Latina. Tomemos por ejemplo los sucesos de Buenos Aires en junio de 1945, cuando el Parlamento argentino aprobó una ley que reconocía los derechos civiles de quienes entonces se catalogaban como “hijos ilegítimos”. Los datos estadísticos de la época nos muestran que sólo en Buenos Aires casi doscientos de cada mil niños eran catalogados bajo diversas categorías, tales como “adulterinos” (nacidos de un adulterio) o “incestuosos” (nacidos de un incesto o de una relación no aprobada por la Iglesia). La cifra en el norte del país era incluso más elevada: cuatrocientos de cada mil ciudadanos estaban clasificados como religiosos, política y socialmente ilegítimos. Esta catalogación significaba que les eran negados los derechos civiles que poseía el resto de la población. Los niños ilegítimos eran frecuentemente suspendidos por los sistemas escolares y condenados a una vida de explotación en los márgenes de la sociedad³.

Sin embargo, cuando el gobierno se decidió a poner fin a la clasificación de los niños según las circunstancias accidentales de su nacimiento, una celebración del Corpus Christi se convirtió en una manifestación pública de la Iglesia: una bandera argentina colocada frente a la catedral de Buenos Aires fue públicamente sustituida por una bandera del Vaticano. Son muchos los problemas que se suscitaron en la guerra de las banderas, pero pueden resumirse en una frase. En América Latina no cuenta la fe, sino la alianza política que funciona mejor. Así pues, los sucesos de 1945 en Argentina y el de Chile en 2001 constituyen claros ejemplos del complejo rediseño de las fronteras teológicas legales entre diferentes reivindicaciones de soberanía, y los dos tienen que ver con cuestiones sexuales. Da la casualidad de que la sexualidad es una cuestión pública que afecta a múltiples intersecciones en la definición de la identidad entre la población de América Latina. También constituye la causa por la que muchos se ven condenados a la pobreza y la desposesión⁴.

Dejando de lado el hecho de que vivimos en un mundo donde cada día se queman banderas en diferentes contextos políticos, como

³ Cf. el artículo de Carl Solberg, “Farm Workers and the Myth of Export-Led Development in Argentina”, *The Americas* 31 (1974) 121-138. La tesis principal que sostiene el autor es que los denominados hijos ilegítimos, por su falta de acceso a los sistemas educativos y su marginación, contribuyeron a abaratar la mano de obra en Argentina hasta los años cincuenta. La ley de 1945 puede haber tenido como objetivo la formación e integración de la mano de obra argentina para la nueva era de la industrialización.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 128.

las reuniones del G8 y las ocupaciones extranjeras, Chile es un país con una larga historia de lucha por los derechos humanos, forjada en las décadas del terror, cuando la nación se encontraba bajo uno de los regímenes militares más temibles del continente. Todo este proceso ha dejado lecciones de historia no sólo para el pueblo, que ha aprendido a defender sus derechos, sino también para la Iglesia. Me refiero aquí en particular a aquella Iglesia de Chile que mediante la *Vicaría de la Solidaridad*⁵ pagó un elevado precio por defender aquellos derechos contra un régimen que creó campos de concentración y llegó a reducir incluso hasta los derechos civiles más básicos.

Sexualidad y opción por los pobres

Como si el escándalo de la quema de la bandera del Vaticano y la evidente alianza gay con los derechos civiles de los Estados Unidos no fuera suficiente, se le dio otro giro de tuerca a la historia de estos sucesos que saca a la luz la profundamente arraigada complejidad de la teología y la sexualidad *queer*. El siguiente paso lo dio la presidenta de *TravesChile*, una de las más grandes organizaciones de travestis del país. Escribió y firmó una carta abierta a la Iglesia distanciando la comunidad de travestis de aquellos sucesos: "Estamos profundamente dolidas", dice la carta, "y pedimos perdón a la Iglesia, dejando claro que el MOVILH y su presidente... no representan a todas las comunidades homosexuales de Chile. Nosotras (las travestis) somos profundamente devotas de la Virgen María"⁶. Este episodio, construido en torno a tantos niveles de opresión, sigue siendo recordado como la "traición gay" por los travestis chilenos del movimiento homosexual de Latinoamérica. Sin embargo, puede que no fuera en absoluto una traición; es su complejidad la que nos induce a explorar aspectos fundamentales en nuestras reflexiones sobre la teología, la teoría *queer* y la sexualidad.

La Iglesia latinoamericana posee lo que podríamos denominar una larga historia liberacionista que corre por sus venas. El hambre y los

⁵ La *Vicaría de la Solidaridad* fue creada en Chile por el papa Pablo VI a petición de Mons. Raúl Silva Henríquez. Desde 1976 hasta 1992 funcionó como un organismo eclesial para la defensa de los derechos humanos. En la actualidad sirve de archivo que contiene más de 80.000 testimonios y gestiones que llevó a cabo la Iglesia para ayudar a las familias durante la época de la dictadura.

⁶ Cf. "Carla Antonelli Diario Digital de Información Transexual", agosto 2003, disponible online: <http://www.carlaantonelli.com/agosto%20%202003%20noticias%20transexuales.html>, p. 14.

efectos devastadores de la privación social son hechos cotidianos que ninguna Iglesia, independientemente de su posición teológica, puede permitirse ignorar. Ortodoxa o liberal, la población cristiana necesita comer. Con otras palabras, los marginados no forman parte de un discurso de la *otredad*, sino que son las mismas personas que llenan los bancos de las iglesias cada domingo. En un continente donde incluso la mayoría de las extrañas iglesias que llegan de los Estados Unidos terminarán, probablemente, más pronto o más tarde organizando un comedor social, la alimentación de los pobres posee un estatus sacramental. Sin embargo, los homosexuales, a pesar de su marginación e incluso de la impunidad de los delitos que en ocasiones se comete contra ellos, nunca han constituido objeto de preocupación para ninguna iglesia, conservadora o liberacionista, hasta este momento, con la única excepción de las travestis. Veamos brevemente la razón de esto.

Pueden ser numerosas y complejas las razones por las que las travestis, en algunos casos, han sido incluidas en el amplio espectro de la opción de la Iglesia por los marginados. Para empezar, las travestis latinoamericanas constituyen uno de los grupos más pobres y vulnerables de las personas marginadas. Otra razón puede ser el modo en que en un continente de corte altamente patriarcal, donde la construcción del género de la mujer está rigurosamente sancionada y estereotipada, las travestis con una elevada performatividad femenina pueden ser percibidas como una amenaza inferior a los homosexuales. Los medios de comunicación tienen una gran parte de responsabilidad en este fenómeno: Algunas de las partes condescendientes con la identidad de las travestis de Latinoamérica, coinciden, tal vez, con la construcción del género femenino. Las travestis son presentadas en los medios de comunicación como arquetipos de feminidad y coquetería, no necesariamente como intelectuales, sino como personas con intensas vidas emocionales. Cuántas veces he oído la expresión generalizada de que las travestis necesitan una gran cantidad de afecto en su vida. El dualismo racionalidad-emoción ha sido reinscrito en el cuerpo de la travesti.

¿Es este sentido de vulnerabilidad femenina representada, incluso casi de domesticidad, con que los medios suelen presentar a las travestis, lo que les hace aparecer como frágiles pero también como un grupo dependiente? ¿Es esto lo que atrae la compasión de la Iglesia? Puede ser, pero también pueden existir razones para tenerles compasión como grupo. Ellas se encuentran entre los más pobres de los pobres y son las más legalmente desprotegidas. De hecho, la prostitución es el único trabajo al que pueden aspirar, aun cuando las mismas travestis hayan luchado largo tiempo por la posibilidad de encontrar otro empleo.

Con hilos y agujas zurcimos blusas

Durante la época de los sucesos que llevaron a la quema de la bandera del Vaticano, la Iglesia chilena había estado apoyando proyectos educativos destinados a las travestis, en los que se les impartían clases de costura, cocina y peluquería. Tuvo un gran éxito un cursillo denominado *Con hilos y agujas zurcimos cierres y blusas*. También fue una iniciativa de la iglesia la creación de un comedor social para ellas. La asociación *TravesChile* tiene una fotografía en su página web donde aparece un sacerdote bendiciendo la comida en uno de estos comedores solidarios, mientras las travestis están sentada en torno a la mesa en actitud de oración. No es, por tanto, un problema de sexualidad, sino de pobreza y necesidad. El apoyo de la Iglesia a estos proyectos sociales, así como el afecto y la atención prestadas, puede haber sido la auténtica razón por la que se opusieron a la quema de la bandera vaticana. Las travestis sentían que la Iglesia les estaba dando amor comprometido en una sociedad y unas estructuras religiosas que hacía tiempo que las habían abandonado.

No obstante, hay aquí dos asuntos que requieren nuestra reflexión. En primer lugar, tenemos que admitir que la iglesia en Chile no hizo una opción por las travestis, sino por las travestis pobres. En segundo lugar, que no se da una homogeneidad en cuestiones de identidad ni en experiencias comunes de objetivos en torno a las cuestiones de la opresión. Esto quedó patente en el hecho de que, en cuanto grupos, las travestis y los gays poseen intereses diferentes y también una diferente historia de opresión. Pueden darse diferentes alianzas y confrontaciones ideológicas, por ejemplo, según la clase social y la raza. También el patriarcalismo como ideología puede haber tenido un mayor impacto sobre los gays que sobre las lesbianas y las travestis.

En estas reflexiones estamos usando ya una conceptualización *queer* de la sexualidad, si bien no ha sido todavía especificada. En la teoría *queer* no se presupone que existan unas identidades sexuales homogéneas entre las personas, como tampoco existe entre los heterosexuales. Además, las identidades sexuales, según esta teoría, no son estables ni coinciden necesariamente con estructuras políticas de inspiración religiosa. Esto se aplica también a la inestabilidad de la heterosexualidad, si bien ha sido la ideología sexual comúnmente aceptada.

La teoría *queer* pone de manifiesto su relevancia cuando consideramos la sexualidad desde un punto de vista teológico, porque la teología necesita afrontar hermenéuticamente la irrupción del sujeto

sexual en la historia, del mismo modo que los teólogos de la liberación tuvieron que hacer frente a la irrupción de la Iglesia de los pobres o los “desamparados de la historia”⁷. La construcción del sujeto unitario, tanto en estudios sobre sexualidad como sobre colonialismo, opera según los principios del poder y el sometimiento, pero en una época de consciencia poscolonial, la teología debería conocerlo mucho mejor.

Queer y los teólogos de la liberación

Si la irrupción del sujeto sexual *per se* (por ejemplo, fuera de la categoría de “el pobre”) es polémica, recordemos que cualquier intento por parte de la Iglesia de desarrollar una teología con un nuevo sujeto teológico ha sido siempre polémico. Las últimas décadas nos han dado muchos ejemplos de este fenómeno. A la consideración del pobre como sujeto teológico le han seguido las mujeres como centro de teología feminista, como también las teologías contextuales negra y asiática, que expresaban la lucha por conseguir la autonomía del otro en los estudios teológicos.

Lo que sucede es que la irrupción del otro complica la vida de todos: la vida de la teología, de los teólogos y de la Iglesia. Pero, ¿por qué? Pues porque cargar con la otredad implica mucho más que incluir lo diferente en un discurso que nos resulta familiar, como ocurre con la indigenización, que es una forma de cooptación. Hacerse cargo de la otredad implica asumir también los desafíos hermenéuticos y eclesiales que nos presenta un sujeto previamente silenciado. Esta definición del sujeto no está representada ni tampoco es representable por el sistema que ha producido una exclusión simbólica en primer lugar. Es decir, no sólo tenemos que habérmolas con un cambio temático, sino con una crítica de las metodologías teológicas actuales que son abortivas en cuanto que cortan las potencialidades de la vida del otro de nuestro medio.

El otro, por razón de género, raza, clase o sexualidad, no sólo presenta una crítica a la teología, sino que también encarna una crítica viviente, como la sangre del justo que, según la Biblia, clama a Dios por los crímenes cometidos contra el diferente en cualquier ortodoxia teológica. Los históricamente insignificantes (tal como Gutiérrez lo

⁷ G. Gutiérrez, *A Liberation Theology*, Orbis, Nueva York 1988, p. 88 (trad. del esp. *Teología de la liberación*, Lima 1971; Sígueme, Salamanca 1972).

expresó), es decir, quienes carecen de la dignidad de ser alguien socialmente, políticamente y teológicamente, constituyen el horizonte de revelación de la Iglesia. Y la revelación es una cuestión epistemológica.

Sobre el sujeto sexual de la teología

El sujeto sexual ha sido siempre teológicamente insignificante. Por esta razón, nunca ha existido una teología sexual; ni siquiera tenemos una adecuada teología de las relaciones de pareja como el matrimonio. Poseemos desarrollos litúrgicos y canónicos, pero hemos perdido la oportunidad histórica de aprender de las experiencias sexuales reales de la gente. Por esta razón, la Iglesia carece de una seria reflexión en esta área. Los estudios de género han confrontado a la teología con la construcción ideológica de los roles femeninos (y masculinos) en la sociedad, pero la Iglesia sólo ha respondido atrincherándose contra cualquier posibilidad de tomar en serio a los sujetos sexuales reales de la historia.

El control del comportamiento heterosexual y la asignación de género ha sido desarrollado durante largo tiempo en el seno de la Iglesia. Pero aquí no termina todo. En primer lugar, la teología gay y posteriormente la lesbiana se desarrollaron a partir de los cambios de los paradigmas sexuales. La "medicalización" de la sexualidad ha planteado nuevos desafíos a la teología. Existe una notable distancia entre la biología medieval y una concepción de la sexualidad que se comprende en el seno de los procesos del poder político y religioso. Puesto que las teologías gay y lesbiana planteaban desafíos a la sexualidad pero también a temas sociales y políticos, los fundamentos epistemológicos sexuales del cristianismo necesitaban replantearse desde la perspectiva de un nuevo sujeto teológico sexual.

Sin embargo, el viaje no termina ahí, sino que continúa con lo que denominamos la teoría *queer*. Este teoría es construccionista, pero también lo es de género. El comportamiento de género no se entiende como parte de las leyes inmutables de Dios. Sin embargo, la teoría *queer* va aún más lejos, pues no sólo analiza la construcción del género, sino que considera que las sexualidades son productos ideológicos. Por tanto, vamos a estudiar la "cosa *queer*" con más detalle.

La teoría *queer*

“¡Eh!, ¡Queer!” No hay respuesta. No hay confesión

Donald Hall

En común con las teologías de la liberación, la teoría *queer* deriva de una apropiación de descalificaciones de burla y rechazo. El término *queer*, en su origen un término de mofa, se ha destinado con un sentido positivo para poner el acento en los elementos de lo no convencional, lo que no se conforma a lo común o lo altera. Sin embargo, aunque puede que nos hayamos habituado a él, lo mismo puede decirse de la frase “la Iglesia de los pobres” o de “la teología popular”. Después de décadas de un discurso positivo sobre la opción preferencial de los pobres por Dios en la historia, resulta fácil hoy día olvidar que los pobres nunca fueron considerados como un digno sujeto teológico por sí mismos. De igual modo, la cultura popular nunca fue considerada como una digna compañera teológica. Hace unos años, cuando me establecí en Gran Bretaña, las editoriales me preguntaban por el uso que hacía del término “teología popular”, dando por supuesto que significaba una teología que no era académica, tal vez irónicamente.

Como las liberacionistas, la teoría *queer* no se originó en los círculos académicos, sino que fue consecuencia del activismo desarrollado en los márgenes. Procede del movimiento de mujeres chicanas en los Estados Unidos que estaban en desacuerdo con las implicaciones culturales, raciales y clasistas de la definición (y normatividad) impuesta sobre su identidad lesbiana por el discurso dominante de aquel país. Dio la casualidad de que fue entonces cuando los indígenas no se sentían representados al verse confrontados por la identidad homogénea de los pobres en el discurso latinoamericano de la liberación. También hubo mujeres, indígenas y de la ciudad, que rompieron con el idealismo de las definiciones genéricas de la pobreza. Esto les complicó la vida a los liberacionistas que querían un sujeto unificado por muchas razones, incluidas las estratégicas.

El problema reside en que la teología no está habituada a tener un sujeto inestable. En su lugar, se comporta como un sistema constitucional y judicial en el que las excepciones no son viables, a menos que sean reconocidas como excepciones. La teoría *queer* también rompió con las leyes escritas de las identidades sexuales de varios modos. En primer lugar, sacó a la luz sujetos sexuales diferentes, como los bisexuales y las travestis. En segundo lugar, se opuso a conferir identidades homogéneas a las diferentes opciones sexuales. Y, en

tercer lugar, sostenía que la sexualidad, como el género, se aprende y se ensaya. Aquí se encuentra precisamente el aspecto pedagógico del género. Enseñar a una mujer el modo de vestirse, de realizar ciertas tareas o incluso la forma de caminar o de hablar, con un particular tono de voz, es enseñar a una mujer para que sea mujer. Esto es lo que, en dos palabras, Butler denomina el carácter performativo del género: “el tácito acuerdo colectivo de realizar, producir y mantener géneros discretos y polares como ficciones culturales”. Y añade que quienes desafían “la credibilidad de estas producciones” son castigados. El género exige la fe; no sorprende en absoluto que tras la falta de fe en el género subyazcan muchos pecados.

Pero pensemos un poco más en la teoría *queer*. El desarrollo de esta investigación debe bastante a la obra original de Michel Foucault, Eve Kosofsky Sedgwick y Judith Butler. Michael Warner define lo *queer* del siguiente modo: “[*Queer*] representa... una resistencia a los regímenes de lo normal”⁸. Por “normalidad” se entiende aquí una construcción ideológica cuyas consecuencias no solamente afectan a las producciones económicas y culturales, sino también a las producciones socio-religiosas del sentido de identidad de las personas. La conceptualización de la identidad sexual es relativamente reciente. Se planteó a partir de los estudios médicos de finales del siglo XIX, pero las representaciones teológicas de la identidad sexual biológica se deben a Aristóteles a través de Agustín de Hipona, para quien el incesto y la violación eran más aceptables que la masturbación y la homosexualidad (Hampson 2002, p. 189). Los teólogos no solamente han estado usando en sus reflexiones sobre la sexualidad un determinismo biológico, sino también un pensamiento precientífico y medieval que no contemplarían en modo alguno en otras esferas como la economía o las comunicaciones.

Así pues, la teoría *queer* indaga en la cuestión de la identidad, y sus resultados constituyen todo un desafío para la Iglesia en cuanto a la construcción del sujeto teológico. En la teoría *queer*, como en el caso de las travestis de Chile en oposición al movimiento gay (al menos en aquella ocasión), la cuestión es la diversidad. Lo mismo puede decirse sobre la comprensión de la diversidad que las naciones indígenas de América Latina han estado exigiendo durante siglos,

⁸ J. Butler, *Gender Troubles. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Londres 1990, p. 140.

⁹ M. Warner, “Introduction”, en M. Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993, p. xxvi.

desde el llamado descubrimiento. El “descubrimiento” podría haber sido algo bueno y positivo, pues podría haber significado el encuentro con el otro, sin necesidad de destruirlo ni de borrar las diferencias culturales, religiosas y políticas. El respeto a la diversidad es lo que piden las teologías negra y asiática. El derecho a definir su propia identidad es fundamental para ellas: es crucial teológicamente hablando, pues los procesos de la formación de la identidad no son neutros.

Por consiguiente, la teoría *queer* puede considerarse como un término “paraguas”, que abarca el estudio de los procesos de la formación de la identidad sexual en relación con el poder, lo que incluye los regímenes de lo normal dictados por las ideologías raciales y de clase.

Teología *queer*

“Hay un ‘uno’ que es anterior al género”¹⁰

Butler

La teología (o teologías, para ser más precisa) *queer* es el complejo resultado de una reflexión teológica que tiene en cuenta lo que las diferentes construcciones de la sexualidad y el género nos dicen sobre nuestra idea de Dios, el amor y la comunidad. La teoría *queer* recibió la influencia del movimiento posestructuralista, cuya argumentación era contraria a la idea de un sujeto estable y afrontaba la formación ideológica de las identidades sexuales. A partir de sus reflexiones, debemos estudiar dos elementos principales de la investigación teológica. En primer lugar, la sospecha con respecto al supuesto de que la heterosexualidad es universal y una identidad sexual estable, y que, en cuanto tal, forma parte del orden natural (sacralizado). Y, en segundo lugar, tenemos que ser conscientes del hecho de que las construcciones hegemónicas de la identidad sexual han contribuido históricamente a la consolidación de estructuras opresoras de relaciones de poder en la Iglesia cristiana y en la teología.

Si bien suena a tendencia posmoderna, recordemos que las cuestiones del poder y de la identidad en la teología son más antiguas que el movimiento posmoderno. De hecho, la teología nunca ha sido ajena a las disputas sobre las cuestiones ideológicas de la identidad. El siglo

¹⁰ J. Butler, “Critically Queer”, *CLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1 (1993) 21.

XX ha sido testigo de la aparición de numerosas teologías contextuales. Las teologías afroamericana, africana, feminista, indígena y poscolonial, entre otras, son precisamente la consecuencia de una perturbación o desviación de los supuestos universalistas de la identidad del sujeto teológico tal como la produjeron las tendencias coloniales de la teología noratlántica. La teología feminista fue la primera que identificó las ideologías de género que apoyaban el discurso patriarcal de poder en la teología clásica, donde las categorías de lo "normal" o lo "natural" eran sacralizadas como voluntad divina. Al no tener en cuenta las diferencias entre los sujetos teológicos, la teología ignoró la experiencia y el pensamiento histórico y religioso, no de las minorías, sino, todo lo contrario, de las mayorías. Multitudes de mujeres, de personas de raza negra, de comunidades indígenas o de gays, se vieron sometidos a las estructuras jerárquicas teológicas de la discriminación, el control y la opresión religiosa y social.

No obstante la importancia que hayan tenido las categorías de género, a las teologías *queer* les parecen menos trascendentales para los procesos de la formación de la identidad en sede teológica que los discursos sobre la sexualidad. A mediados de los años setenta, las teologías gay y lesbianas identificaron la heterosexualidad como una ideología dominante y formativa que contribuía no solamente a la creación de una estructura de desigualdad y violencia, sino también a no tener en cuenta la experiencia religiosa de quienes no eran heterosexuales. Como John D'Emilio demostró, la heterosexualidad y la homosexualidad eran categorías que estaban relacionadas con el capitalismo industrial emergente en el siglo XIX¹¹. Por tanto, las identidades sexuales no son naturales, sino que son identidades elaboradas/construidas, íntimamente relacionadas con las concepciones sociopolíticas y culturales, y carentes de la coherencia interna y la estabilidad histórica que se les atribuyen. Las identidades gay y lesbiana se consideraron entonces como el resultado de la lucha por la justicia y la paz de grupos sexuales que no eran heterosexuales. Las identidades sexuales no deben definirse biológicamente, sino políticamente. En este sentido como también en su disputa sobre la autoridad de la heterosexualidad como el único fundamento epistemológico válido para la iglesia y la sociedad, las teologías sexuales, como la gay y la lesbiana, y las teologías *queer*, tienen intereses comunes, aunque mantienen sus diferencias. La principal diferencia reside en la idea de que si tanto la homosexualidad como la heterosexualidad son identi-

¹¹ J. D'Emilio, "Capitalism and Gay Identity", en M. Lancaster y M. Di Leonardo (eds.), *The Gender/Sexuality Reader*, Routledge, Londres 1997, p. 170.

dades construidas, existen otras sexualidades que no necesariamente se ajustan a ninguna de estas categorías. Además, si la homosexualidad es una categoría inventada por y fundamentada sobre una concepción heterosexual, puede arrastrar consigo las mismas características que el pensamiento heterosexual. Con otras palabras, la teoría *queer* no sólo desafía a la heterosexualidad como ideología, sino que considera que las identidades no heterosexuales pueden haberse desarrollado en torno al mismo eje de coherencia interna por el que se rige la heterosexualidad. Por ejemplo, en los círculos gay es un tema de controversia la cuestión del matrimonio entre homosexuales. ¿Cómo debería desarrollarse este matrimonio, que es una institución afectiva, pero también económica? ¿Dentro de la heterosexualidad patriarcal? ¿Habría sencillamente que adoptarlo o bien habría que modificarlo?

Hablando desde un punto de vista teológico, el cuestionamiento del estatus epistemológico de la heterosexualidad plantea profundos desafíos. Incluso el término “no heterosexual” se ha desarrollado dentro de una dependencia conceptual colonial, y perpetúa la idea de la primacía ideológica de la heterosexualidad. Así pues, la teología *queer*, al reivindicar identidades sexuales fuera de la oposición conceptual binaria entre heterosexualidad y homosexualidad, centra nuestra atención en otros sujetos teológicos y otras epistemologías sexuales, como, por ejemplo, la bisexualidad, el transgénero y las transexualidad. La teología *queer* ofrece también una reflexión crítica sobre la construcción social de la heterosexualidad y cómo el pensamiento heterosexual también afecta a los mismos heterosexuales.

Las teorías *queer* son complejas. Una de las más importantes especialistas *queer*, Judith Butler, ha desarrollado una sofisticada teoría del rol del género en la formación heterosexual basándose en la imagen del *drag queen* como un recurso pedagógico mediante el que el género se imita o se teatraliza (como ya hemos indicado). Los *drags* tratan de imitar a un determinado género que en realidad no existe. Depende precisamente de su producción superficial, como si ser mujer dependiera del modo en que se viste, se adorna su cabello o se sienta cruzando las piernas. Butler denomina a esta imitación de los géneros una performatividad que interpela al espectador de forma pedagógica. Recordemos que la interpelación es el término que Althusser utiliza para explicar cómo las ideologías cooptan a la gente en lugar de generar resistencia. De forma análoga, Freire llamaba internalización de la opresión al modo en que las mayorías oprimidas de América Latina tendían a obedecer a sus patronos sin rechistar.

Los géneros son, por tanto, imitaciones sin originales, aunque mediante ellos una mujer aprenda a ser mujer y un hombre, hombre.

Para fundamentar su pretensión de naturalidad, la heterosexualidad también necesita repetir permanentemente sus propios actos de género. Sin embargo, las estrategias repetitivas de la propia heterosexualidad pueden constituir una prueba de que los géneros son solamente estrategias pedagógicas, una de cuyas funciones principales es enseñar la identidad sexual dominante. Una estrategia que provocara el cambio consistiría, según Butler, en perturbar o desorganizar la representación del régimen de lo normal tal como se haya inscrito en las repeticiones de género.

Reflexiones finales. Sobre el riesgo que asumen las teologías

"[El riesgo consiste] en no aspirar hacia lo más profundo (del conocimiento), sino, más bien, a lo más inocente"¹²:

Y. Espinosa-Miñones

Lo anterior nos conduce al último punto de nuestras reflexiones. Hemos considerado la relevancia y los desafíos de una teología abierta a nuevos sujetos históricos. Sin embargo, deberíamos preguntarnos cómo, a la luz de la teoría *queer*, la construcción de la heterosexualidad obligatoria ha influido y comprometido nuestra idea de Dios y de la Iglesia. De igual modo, siguiendo la preocupación de los teólogos de la liberación por la praxis, debemos preguntarnos por el modo en que podemos ayudar a las comunidades de las travestis pobres para que asuman su protagonismo con respecto a su propia identidad (y su identidad cristiana) durante el proceso. La respuesta, según mi opinión, se encuentra en una teología *queer* de la compasión y la acción, que implique también un proceso dialogal de mutuo aprendizaje y comunión. Tal vez la Iglesia tiene mucho que aprender de la presencia de Dios entre los pobres, las mujeres de raza negra y también de las travestis.

La sexualidad *queer* comprende la imprecisión de las identidades humanas, lo que en sí misma constituye un poderoso elemento de resistencia no solamente contra el discurso sexual normativo, sino también contra la domesticación ideológica de Dios. Leer la historia de la Iglesia con estas lentes significa poner de manifiesto los elementos ocultos y perturbadores de la historia y las tradiciones de la Iglesia. Los teólogos *queer* también han elaborado estrategias para leer las

¹² Y. Espinosa-Miñones, "A una década de la performatividad: de percepciones erróneas y malos entendidos", en J. Fernández, M. D'Uva y P. Viturro (eds.), *Cuerpos ineludibles*, Ají de Pollo, Buenos Aires 2004, p. 143.

Escrituras con el objetivo de reivindicar un sujeto diferente del que se ha supuesto que se encuentra en los textos¹³. Este procedimiento pone al descubierto elementos de subversión y desafío para los regímenes de lo “normal” en la interpretación de la Palabra de Dios. La teoría *queer* tiene también implicaciones para la ética y la teología práctica, al poner en cuestión, por ejemplo, los sistemas de la familia y el matrimonio cristiano, la inclusión/exclusión del cuerpo en la liturgia cristiana y la regulación de la espiritualidad. También han contribuido al estudio de los sacramentos, a la cristología y a la eclesiología. Sin embargo, las teologías *queer* son teologías plurales. Encontramos énfasis contextuales y diferentes enfoques que dependen de las circunstancias históricas y las necesidades de determinadas comunidades.

En cuanto teóloga latinoamericana, he desarrollado un proyecto de teología *queer* de la liberación, relacionando la teoría *queer* y el pensamiento marxista. Otros colegas, como Tom Hanks y Nancy Cardoso Pereira¹⁴, han trabajado en la elaboración de una sofisticada reflexión teológica mezclando el análisis de las clases sociales con la sospecha *queer*.

La teología *queer* es una teología crítica que afronta aquel elemento que sostiene todos los discursos y las batallas públicas de la Iglesia, a saber, la sexualidad. No debería ser una teología de “inclusión sexual”, sino de la diferencia. Es una llamada a elaborar una teología de la reflexión y la acción *queer* centrada en Cristo; una llamada a un discipulado socialmente comprometido y transformador en medio de aquellas expresiones ideológicas poderosas que se expresan mediante la raza, el género, la sexualidad y las clases, y que han dominado las teologías cristianas anteriores. Pero esta teología no carece de la necesidad de reflexionar y criticarse a sí misma. Algunos teólogos se sienten insatisfechos con la eliminación de las identidades sexuales producida por la teoría *queer*, especialmente al no tener en cuenta las luchas políticas de los gays y las lesbianas por afirmar sus identidades. Asimismo, algunos teólogos *queer* pueden llegar a *deracine* en el curso de su trabajo, es decir, a desarraigarse de la vida de las comunidades, o a ser dominados, inconscientemente, por supuestos privilegios de clase o raza.

¹³ Véase, por ejemplo, el artículo de Tom Hanks, “Good News for Sexual Workers”, en Robert Gross y Mona West (eds.), *Take Back the Word. A Queer reading of the Bible*, The Pilgrim Place, Cleveland 2000.

¹⁴ Para una lectura de los teólogos latinoamericanos de la liberación que trabajan en una teología *queer*, véase mi libro *Liberation Theology and Sexuality*, Ashgate, Londres 2005.

Concluyendo. Las teologías *queer* se resisten por su propia naturaleza a una definición simple. Son teologías contextuales que han hecho una opción por aquellos que se encuentran en el margen de las ideologías heterosexuales. En cuanto tales, son teologías deconstructivistas que desafían el sistema binario sexo-género de la teología cristiana con la esperanza de transformar todas las estructuras de pecado presentes en la sociedad. Como los primeros teólogos de la liberación solían decir, el objetivo final es liberar al mismo Dios de las estructuras ideológicas de la opresión que el cristianismo ha construido históricamente en torno a la idea de lo sagrado, la interpretación de las Escrituras y la visión de cómo debe ser la Iglesia. Los teólogos de la liberación del siglo XX asumieron muchos riesgos: pagaron un alto precio, algunos con su propia vida, por su compromiso con el Evangelio entre los excluidos. En este nuevo siglo no han disminuido los riesgos: la pobreza, la indigencia y la impunidad en un sistema globalizado de injusticia se hacen más difícil de combatir. En este contexto, no es poca cosa poner al descubierto las ideologías sexuales que subyacen en la teología. Es una importante contribución a la liberación histórica del poder del amor de Dios y del mensaje del Evangelio en una época en que los pobres han empezado a ser sujetos teológicos. La lucha por liberar el amor de Dios de nuestras construcciones ideológicas transitorias de poder sexual, de género, racial, religioso o cultural, debe proseguir entre los creyentes.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)