



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Programa de Posgrado en Estudios
Latinoamericanos

FES DISIDENTES: TEOLOGÍAS POLÍTICAS, CUERPOS COLONIZADOS Y
LIBERACIÓN

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTORA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

GABRIELA GONZÁLEZ ORTUÑO

Director de Tesis: Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado, CEIICH

Comité tutor: Dra. Maya Aguiluz Ibargüen, CEIICH; Dr. Alejandro De Oto, CONICET;
Dra. Riansáres Lozano de la Pola, IIE; Dra. Karina Bidaseca, CLACSO.

CIUDAD UNIVERSITARIA , CD. MX. ABRIL 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Daniel, por el café de las mañanas, el esfuerzo de las tardes y las melodías de la
noche.*

A Daniela y León, por enseñarme lo que es el amor y el don de sí.

A Irene, Santos, Juan Carlos y Rodrigo porque sin ustedes, no sería.

AGRADECIMIENTOS

En sus últimos días, mi abuela Trinidad, en los delirios que la llevaron a su infancia, tuvo un reclamo a su padre: nunca la dejó ir a la escuela. Fue una mujer brillante, que trabajó toda la vida con pericia y buen humor, con bromas por aquí y por allá. Francisca, mi abuela paterna, trabajó en el campo y raspaba magueyes, con el pulque, trocaba lo que necesitaba su familia. Ninguna de mis abuelas fue a la escuela, sin embargo, ambas fueron inteligentes, guías bondadosas de sus tribus en un sentido de comunidad extendida. Siempre dieron a otros porque, aunque las condiciones fueran adversas, siempre encontraron formas de extender lo que se necesita en la vida: el alimento, el techo y el cariño.

Gracias a su trabajo y el de mis abuelos, en especial Inocente, mis papás tuvieron una educación escolar básica, aunque una formación humana muy profunda; gracias a esa formación y su trabajo, mis hermanos y yo pudimos acceder a la educación superior, gracias al trabajo de los y las ancestras, pude acceder a la universidad, a la licenciatura y al posgrado. Un largo proceso que no ha sido individual, que implica una larga cadena de esfuerzo y apoyo de toda mi tribu: mi esposo Daniel y mis hijes Daniela y León; mis padres, Irene y Santos; mis hermanos Juan Carlos y Rodrigo; mis tías Fany, Paty, Lilia, mi tío Ranferi, mi comadre Mónica y el resto de mis primas y primos. Gracias a todos, nunca me he sentido sola.

Agradezco con especial afecto a mi tutor principal, el Dr. José Gandarilla Salgado quien acompañó este trabajo desde el inicio de forma brillante y excepcional, agradezco también a mi comité tutor conformado por la Dra. Maya Aguiluz, el Dr. Alejandro De Oto, la Dra. Riánsares Lozano de la Pola y la Dra. Karina Bidaseca, por su lectura atenta, por el tiempo que dedicaron a este trabajo y por sus

Gracias a mi familia extendida, las amigas que aportan y soportan: Tania Ocampo, Yolloxlóchitl Mancillas, Lucila Navarrete, Sandra Escutia; a la vieja guardia que me acompañó en este proceso: Eduardo Rodríguez, Irving Jiménez, Jorge Betanzos, Jaime Ortega, Víctor Hugo Pacheco; a la cofradía: Victoria Tapia, Donovan Hernández, Aline Villegas, Saúl (Hernández), Jorge Soto y Haydee García; a los y las compas del posgrado: Alicia Flores, Rigo Reyes, Abigail Dávalos, Juan Carlos Medeles, David Gómez Arredondo, Marlene Romo y Eloísa Rivera.

Agradezco la existencia de la Universidad Nacional Autónoma de México, una universidad pública, mi casa desde bachillerato, una institución que me ha abierto sus puertas en todos sus niveles de formación y me da la oportunidad de enseñar en sus aulas. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca que me permitió realizar esta investigación doctoral. Gracias al Posgrado en Estudios latinoamericanos y a quienes han atendido los procesos institucionales, en especial a Edith Caballero, Óscar García y Martha Guzmán.

I. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA, UNA TEOLOGÍA POLÍTICA **21**

I.1 LA PARADOJA DEL CRISTIANISMO EN AMÉRICA LATINA: COLONIALIDAD Y LIBERACIÓN	22
I.1.1 EL CRISTIANISMO: INSTITUCIONALIDAD Y DISIDENCIAS	22
I. 1.2 CRISTIANISMO Y CRISTIANDAD EN AMÉRICA LATINA	26
I.2 TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA: DIFERENCIAS, DEBATES Y ENCRUCIJADAS	31
I.2.1 TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN	31
I.2.2 TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN PROTESTANTE Y CATÓLICA	37
I.2.3 TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN CATÓLICA Y AUTORIDADES VATICANAS. DISPUTAS DE LA DOCTRINA SOCIAL	42
I.3 MÉTODO Y SUJETO	48
I.3.1 MÉTODO	48
I.3.2 PECADO Y PECADO SOCIAL	55
I.3.3 EL POBRE, EL PUEBLO Y EL CUERPO	61

II. LA MUJER Y LO SAGRADO: CONSTITUCIÓN DEL SUJETO Y DISIDENCIA TEOLÓGICA Y POLÍTICA **67**

II. 1 LA CONSTITUCIÓN DE LO FEMENINO: ENTRE LA SUBJETIVACIÓN SACRA Y LA TERRENALIDAD DISIDENTE	69
II.1.1 LO SAGRADO FEMENINO	69
II.1.2 LA CONSTRUCCIÓN DE JERARQUÍAS	76
II.1.3 DEVENIR MUJER: CATEGORÍA POLÍTICA, SUJETO DE LIBERACIÓN	81
II.2 MUJERES DESOBEDIENTES, MUJERES SABIAS: ENTRE BRUJAS, MÍSTICAS, SANTAS Y TEÓLOGAS	87
II.2.1 BRUJAS, SANTAS Y VÍRGENES: SUBJETIVIDADES DISIDENTES Y REPRESENTACIONES COLONIALES	88
II.2.2 TEOLOGÍA FEMINISTA Y TEOLOGÍA FEMINISTA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA	93
II.2.3 TEOLOGÍA FEMINISTA DE LA LIBERACIÓN, MOVIMIENTOS FEMINISTAS LATINOAMERICANOS Y FEMINISMOS ACADÉMICOS	99
II.2.3.1 HERMENEÚTICA Y MÉTODOS	106
II.3 CORPORALIDADES NEGRAS: FE Y LIBERACIÓN EN CONTEXTOS COLONIALES	117
II.3.1 LA CONSTRUCCIÓN DE LO NEGRO Y LA IDEA DE MALDAD EN AMÉRICA LATINA	117
II.3.2 SYCORAXES Y CALIBANESAS, MUJERES NEGRAS Y FEMINISMOS NEGROS LATINOAMERICANOS	126
II.3.2 TEOLOGÍA FEMINISTA NEGRA	136

III DISIDENCIAS SEXUALES Y FE: TEOLOGÍA QUEER LATINOAMERICANA **152**

III.1 EL SEXO SAGRADO. RITUALIDADES MARGINADAS	153
III.1.1 EL DIOS CORNUDO Y EL HEREJE	153
III.1.2 DISIDENCIAS SEXUALES EN LATINOAMÉRICA: NO SON HADAS, SON MARIQUITAS	160
III.1.3 CONSTRUCCIÓN DE LA HOMOSEXUALIDAD MODERNA Y EL RETORNO DE LAS PLUMAS	167
III.1.4 QUEER, CUIR, TORCIDO, LOCA. DISCUSIONES LATINOAMERICANAS	174
III.1.5 LAS LOCAS DE LA LITERATURA LATINOAMERICANA: ENSAYO Y NARRATIVA	179
III.2 DISIDENCIA SEXUAL, FE Y LIBERACIÓN	186
III.2.1 DE LA LUCHA POR EL EJERCICIO DE LA FE: DE LA NORMALIZACIÓN DE LA TEOLOGÍA GAY Y LESBIANA A LA DISIDENCIA DE LA TEOLOGÍA QUEER	187
III.2.2 TEOLOGÍA QUEER EN AMÉRICA LATINA: DISIDENCIAS SEXUALES Y CLASE	195
III.2.3 MARCELLA ALTHAUS-REID Y EL DIOS DE(S)GENERADO	201
CONSIDERACIONES FINALES. LA NEGRA Y EL SODOMITA: DE INVENCIONES COLONIALES A IDENTIDADES POLÍTICAS EN LOS DISCURSOS TEOLÓGICOS	211

BIBLIOGRAFÍA **216**

Soy víctima de un Dios, frágil, temperamental...

Babasónicos

Introducción

Las cuestiones subjetivas como las emociones y los afectos que atraviesan relaciones sociales y conforman estructuras sociales han comenzado a ser tomadas en cuenta en los diversos estudios sociales y de filosofía política. La subjetividad como parte determinante del constructo de relaciones sociales deja atrás la idea Moderna de que lo político se juega dentro del terreno de la razón y permite valorar, de una forma integral, los diversos dispositivos que recorren las estructuras de poder y conforman subjetividades jerarquizadas. Es en este contexto que el interés de esta investigación se centra en la fe, como uno de estos elementos subjetivos que han construido subjetividades subalternas a través de los discursos teológicos y que han servido para erigir un orden capitalista moderno y patriarcal a través de la interpelación a lo divino, aunque parte de la intención es mostrar las disputas entre dichos discursos y su relación con movimientos de resistencia. La interpelación a lo divino, es capaz de movilizar a millones de personas a partir del elemento subjetivo denominado fe, una potencia emotiva y de organización basada en cuestiones improbables racionalmente y que, sin embargo, performa cotidianidades y formas de ser en el mundo. Se trata de un afecto capaz de movilizar a millones de personas en el mundo y que se encuentra ligado íntimamente a la construcción de lo político, entendido como el ordenamiento de grandes grupos sociales y las formas en las que tratan lo común. Se eligieron los discursos de la teología de liberación por ser aquellos que disputan el terreno a los discursos teológicos hegemónicos occidentales, además de ser parte de movimientos populares que buscaban la liberación a diversos dispositivos del modelo capitalista moderno patriarcal: el racismo, la clase, la raza y el género.

El ser humano a lo largo de sus historias, en diferentes espacios y momentos, ha desarrollado formas religiosas a través de las que buscan re encontrarse con lo divino: la esencia creadora o las potencias que, más allá del entendimiento humano, intervienen en el destino de personas y pueblos. La institución de las distintas religiones ha causado, como en toda institución humana, que se conformen hegemonías religiosas que suponen una forma correcta del ejercicio de las mismas. A la par, las disidencias en torno a lo religioso no se hacen esperar: grupos con su propia interpretación de lo divino o de las formas correctas de ritualidad levantan la voz, promueven formas de religiosidad distintas. Éstas, se hacen un espacio en lo hegemónico, otras más se escinden, son perseguidas o simplemente desaparecen. En las formaciones religiosas, es posible

observar movimientos de construcción, fragmentación y fuga que se llevan a cabo en otras formas de organización social. Sin embargo, es en este tipo de instituciones en donde los cambios arriban con menos velocidad que en otras.

Las religiones del libro, es decir, el judaísmo, el cristianismo y el judaísmo, extendidas por todo el orbe, son un claro ejemplo de lo anterior, aunque cabe aclarar que las formaciones religiosas se encuentran profundamente imbricadas con otras instituciones humanas de corte político, económico, espacial, cultural. La reflexión en torno a los fenómenos religiosos no es sencilla hacia su interior, en tanto existen múltiples elementos en pugna, que determinarán la forma en la que las instituciones religiosas o iglesias, van a actuar hacia afuera, en el no menos opaco y complejo contexto histórico social. Lo religioso, tiene un gran impacto en lo humano, su ritualidad es capaz de performar a pueblos y generaciones: actitudes, corporalidades; es capaz de dar sentido a acciones comunitarias, a movilizaciones de paz o de rebelión. Las iglesias se han encontrado a lo largo de su historia, muy cercanas a lo político.

Para este trabajo, nuestro interés se centrará en la disidencia hacia el interior de las iglesias cristianas desde América Latina desde los discursos teológicos de liberación. Dicha disidencia tiene su origen en lo "exterior" o mundano, en las condiciones de exclusión de sus fieles latinoamericanos, pero también, tendrá sus consecuencias hacia el interior de la iglesia católica y algunas protestantes. La disidencia teológica latinoamericana fue censurada por las autoridades católicas y también fue perseguida por regímenes autoritarios. Se trata de un movimiento de doble exclusión, una desde un lugar de privilegio al ser parte de un sector con formación académica teológica (una especie de renuncia) que plantea sus proposiciones desde los excluidos del orden social, a quienes se les unen y; una exclusión de su campo de impacto (las sociedades latinoamericanas) debido a la persecución y censura de gobiernos dictatoriales debido a la participación en movimientos sociales de resistencia y lucha contra dichos regímenes. Cabe decir que, dentro de la iglesia católica, la teología de la liberación tuvo tal repercusión que Juan Pablo II se vio orillado a implementar en su encíclica *Centesimus annus*¹ de la opción preferencial por los pobres, aunque esto no les aseguró un lugar, por el contrario, se trató de una estrategia para aparentar inclusión en aras de cooptación ante lo que se consideraba una embestida comunista, como veremos adelante. Es decir, se abre un espacio al discurso disidente, que no lleve a sus últimas consecuencias la radicalidad que predicaban sus actores. Quienes se aferraron a dicha radicalidad fueron proscritos de la institución católica y de otras iglesias cristianas protestantes.

¹ Esta es la encíclica de celebración de los primeros cien años de la primera Encíclica social de la iglesia católica *Rerum Novarum* de 1891.

Es importante recordar que las iglesias son, como el resto de las instituciones humanas, instituciones dinámicas, aunque también debemos tener en cuenta que éstas no cambian con la rapidez que otras. Las iglesias, sobre todo, al ser normadas según interpretaciones a partir de un texto ancestral, pueden tardar aún más que otras instituciones en acordar modificaciones en su estructura. Dicha velocidad nos ayuda a observar la forma en la que se ha digerido y frenado la teología de la liberación: después de un rechazo tajante, se incorporó la opción por los pobres a algunos documentos vaticanos como la encíclica *Gaudium et spes*. Esta incorporación funcionó como argumento desde la institución para frenar las formas consideradas más radicales de la disidencia teológica latinoamericana de los años setenta. Sin embargo, en las décadas posteriores, teólogas, mujeres participantes y disidentes sexuales levantaron la voz como sujetos marginales de la teología de la liberación. El orden patriarcal de las iglesias cristianas, incluida su ala disidente latinoamericana, habían ignorado a la mujer y su lugar marginal dentro de la iglesia y de exclusión en las sociedades en las que estas iglesias se desarrollan. Teólogas, mujeres activamente participantes y disidentes sexuales comenzaron a organizarse para cuestionarse principios religiosos como el género de Dios o la interpretación del papel de las mujeres en la Biblia, sobre todo aquellos que instituían una jerarquía de género y sexualidad hacia el interior de sus iglesias, tales son los casos de las iglesias cristianas Metropolitanas. Un segundo movimiento feminista, surgido en la década de los ochenta del siglo pasado, viene al cuestionar también las relaciones y lugares de privilegio a partir de características raciales justificadas en la idea de un Dios blanco, racializado. Con este cuestionamiento, también viene la defensa de prácticas tradicionales de los pueblos afroamericanos, cuya idea de Dios es distinta a la del cristianismo occidentalizado pero que ha encontrado en la conformación de sus iglesias populares los elementos sincréticos para expresar su fe.

La teología de la liberación, a pesar de ser una teología marginal, también conformó su hegemonía interna a partir de la idea del sujeto que se libera, el pobre, con características que correspondían a la idea heteropatriarcal del modelo moderno liberal capitalista. El marcador de clase fue el preponderante para las luchas de la época que también permearon a la forma de hacer teología en la región. Sin embargo, la disidencia no encontró un límite en esta característica. Un rizoma de exclusiones ha surgido a partir de la teología de la liberación: feminista, afro, indígena, queer, ecofeminista; y es la primera teología de la liberación latinoamericana la que servirá de polo de referencia.

Los límites de las instituciones eclesiales han sido retados por las teólogas y creyentes, sin embargo, no ha sido suficiente para modificar sus estructuras patriarcales. El debate en torno a lo sagrado femenino, la relectura de figuras femeninas bíblicas y la naturaleza degenerada (sin género) de Dios no ha sido suficiente para conseguir algo más que el reconocimiento de la participación de las mujeres dentro de la iglesia católica. En este sentido, las iglesias protestantes han sido más flexibles, aunque debemos recordar, su influencia es menor hacia el exterior, es decir, en las sociedades en que se desenvuelven, particularmente en América Latina.

A inicios de este siglo, los desarrollos de las teólogas feministas también han sido retados por la teología queer, en América latina, principalmente por Marcella Althaus-Reid, quien se cuestiona acerca de qué tan revolucionaria es una teología en donde los iconos del ser mujer se mantienen en pie desde roles tradicionales: como madre o compañera. De la misma forma, se cuestiona acerca del orden establecido a partir de la sexualidad y su ejercicio: el celibato y la monogamia heterosexual. La teología queer en América latina no sólo defiende la participación de sus iglesias como lo han hecho teologías gays y lesbianas, sobre todo en Estados Unidos, sino el derecho de cada persona a disentir sexual y genéricamente. Es relevante que se trate de una mujer, ya que sus proposiciones se encuentran muy cerca de las proposiciones del feminismo negro lesbiano autónomo latinoamericano, aunque las propuestas de este movimiento político y social no ha permeado en la teología feminista negra de liberación que, por otra parte, cuestiona las estructuras de privilegio racial y masculino.

Los discursos teológicos serán nuestro interés principal al tratarse de desarrollos de pensamiento que han servido como justificación de imposiciones coloniales, por un lado, y de motor de luchas de liberación por el otro. Estos discursos, además, erigen imágenes divinas que sirven como formas de identificación que conforman privilegios, como veremos más adelante. En el caso de las teologías de liberación latinoamericanas es posible observar las tensiones entre su pertenencia a instituciones eclesiales y su participación orgánica en movimientos populares, ya que se trata de teologías que se desarrollan como parte de luchas de liberación. Sin embargo, la forma de integrarse tanto a sus iglesias como a dichas luchas no siempre sucede de forma fácil ni necesariamente coherente, sin embargo, sí resultan un territorio de cuestionamiento liminal para ambos escenarios.

Gracias a que los discursos de la teología de liberación latinoamericana en sus diversas manifestaciones se encuentran en este espacio liminal, es posible explorar a las religiones como elementos para establecer un orden social a partir de actuares profundamente subjetivos. Esto, junto

a la reflexión en torno al movimiento para crear la frontera inclusión/exclusión en lo social, a través de diversos mecanismos de poder: el económico con la creación del “pobre”; el de género con la construcción de una dualidad dominador/dominada de género; el de sexualidad, a través de un orden heteronormativo; el de raza, con la imposición de la idea de blanquitud, serán los principales intereses de esta investigación que busca, a través de elementos de los discursos teológicos como la idea de pecado y *sujete*² (pueblo, pobre, mujer, negro, queer) mostrar la movilidad entre lo estructural y lo subjetivo.

Los diversos elementos de los discursos teológicos nos dotan, además, de un panorama respecto a las formas de exclusión que no se dan de una a la vez, ya que forman un entramado complejo de funcionamiento combinadas con otras variantes que toman importancia por momentos: edad, espacio geográfico de origen y desenvolvimiento, situación migratoria y legal... Estos dispositivos conforman formas de ser, atraviesan cuerpos y conforman subjetividades normalizadas y disidentes. Sin embargo, las diversas formas de disidencia nos muestran que la frontera no es la misma, aunque los lugares de privilegio sí lo son. Se trata de un movimiento de reproducción/repetición de privilegios y una disputa en los márgenes entre quienes tratan de modificar esos lugares, que construyen el entramado de un afuera complejo y fragmentado, un entramado de diferencia: “el hereje”, “la mujer”, “el rojo” (comunista), “el negro”, “la negra”, “el maricón”, “la lesbiana”... De tal forma que podríamos tomar las palabras que Derrida utilizó para hablar del afuera/adentro en la relación del lenguaje oral y la escritura para hablar del afuera/adentro de las instituciones religiosas, de las instituciones donde el ser humano busca conformar comunidades de expresión de cuestiones tan íntimas como la fe:

Y no obstante, la naturaleza está afectada –desde el afuera- por una perturbación que la modifica en su adentro, que la desnaturaliza y la obliga a separarse de sí misma. La naturaleza al desnaturalizarse a sí misma. Al separarse de sí misma, recibiendo naturalmente su afuera en su adentro, es la catástrofe, acontecimiento natural que trastrueca la naturaleza, o la monstruosidad, separación natural dentro de la naturaleza... la catástrofe, es delegada aquí a la monstruosidad. (Derrida, 1998, pág. 52)

Lo que pretendemos decir es que lo que Derrida denomina naturaleza es el orden social normalizado, mientras lo que es parte necesaria de su estructura, lo excluido, es visto como catástrofe al representar una amenaza, que finalmente es etiquetado como lo monstruoso. Lo monstruoso, lo disidente, la catástrofe, son esas afueras que no se conforman con ser escindidos, son esas afueras que buscan modificar el orden social a través de modificar las relaciones entre diferencias, no sólo externas sino hacia el interior. Tratamos de explorar el movimiento de dichas

² La terminación con e será utilizado, como veremos, de una orma política que visibilice al femenino acallado.

fronteras de exclusión y la construcción de los lugares de privilegio a través de los diversos sujetos de teologías disidentes: el sujeto que se libera social y espiritualmente es visto por la normalidad como monstruo porque es de ella de quien se libera y frente a quien busca ser un igual; en este caso, ser un igual frente a Dios los tornaría iguales socialmente. Esto abriría la posibilidad de conformar una institución otra; sin embargo, las estrategias de resistencia y lucha por mantener el orden no permiten que el adentro sea modificado.

En este trabajo se busca analizar el movimiento de inclusión/exclusión en las instituciones eclesiales, así como los movimientos de los flujos disidentes (los discursos teológicos disidentes) hacia el interior de dicha institución y hacia el afuera, es decir, su relación con el resto de instituciones y disidencias sociales para analizar la plasticidad de las fronteras en la construcción de un orden determinado, así como las estrategias de resistencia y flexibilidad de la institución hacia los cambios y la resistencia y lucha de las disidencias por modificar los límites, todo esto, desde sujetos creyentes, es decir, sujetos que identifican sus elementos subjetivos con un elemento divino, exterior y superior que, sin embargo, los dota de capacidad de agencia y acción para modificar sus situaciones de vida. Se trata de analizar la tensión entre la reproducción/repetición institucionalizada, la iterabilidad a partir de flujos rizomáticos disidentes y el establecimiento de relaciones sociales distintas en un afuera que busca imponer un orden distinto, destruir el sistema de privilegios y las jerarquías establecidas para pensar/proponer un orden hegemónico menos desigual. En este caso, el flujo principal a seguir es el surgimiento de la teología de la liberación, es decir, un flujo disidente dentro del cristianismo institucionalizado, principalmente en la iglesia católica pero también en diversas iglesias protestantes latinoamericanas, cuyo polo devela una serie de sujetos ¿ oprimidos pero también disidentes. Estas disidencias se mueven hacia el interior de las iglesias instituidas que adoptan estrategias de supervivencia para resistir los embates disidentes y excluir la amenaza que representan, aunque éstas no siempre pueden ser eliminadas, sus huellas quedan presentes. Por otro lado, dichas disidencias también mueven las fronteras de su polo de surgimiento, lo que muestra que no hay disidencia en un mismo plano de combate. Estas teologías se encuentran ligadas a movimientos sociales, también disidentes, exteriores a la institución –algunas veces más cerca y otras de forma más distante–, en un campo social más amplio.

El desarrollo de los procesos de los que hemos hablado se expondrá en tres capítulos que buscan mostrar una estructura dispuesta de la siguiente forma: en primer lugar, cada capítulo busca presentar la forma en la que se han construido las representaciones de la divinidad a través de un recorrido histórico general con el fin de mostrar los largos procesos históricos sobre los que se han construido los discursos teológicos sobre los que nos movemos. Este recorrido nos parece

importante en tanto las representaciones de lo divino tienen como consecuencia la colocación en los lugares de privilegio de aquellos que se identifican con Dios. Así, ante el desplazamiento de la Diosa Madre o del Dios Cornudo negro, se erige el Dios blanco heterosexual de los colonizadores. En la segunda parte de cada capítulo, se busca establecer la forma en la que se construyen los sujetos excluidos de la divinidad: el pobre, las mujeres, las mujeres racializadas y los disidentes sexuales, aunque también se explora la potencia que han tenido sus actores en América latina, tanto en movimientos populares, como en representaciones culturales y dentro de las iglesias de pertenencia, esto, para mostrar los vínculos de las teologías de la liberación como parte orgánica de los movimientos políticos latinoamericanos de finales del siglo pasado y principios de este. Así, en la tercera sección de los capítulos nos centraremos en los elementos que conforman los discursos teológicos y en los elementos que incorporan para elaborar su búsqueda de liberación política.

En el primer capítulo nos centraremos, en la primera parte, en la ambigüedad del cristianismo, esto es, la forma en la que se conformó el cristianismo de imperio y los cristianismos disidentes, con lo que se busca sentar las bases de éste como brazo político de colonialidad y de liberación; también se busca establecer la vena disidente del cristianismo a lo largo de la historia, en una exploración general de las facciones del cristianismo primitivo y sus secuelas, es decir, de la simiente de vida apostólica a la que se clamará en las disidencias cristianas, incluida la teología de la liberación, debido a que en la mayor parte de estudios anti y decoloniales sólo se pone énfasis en la religión y, sobre todo en el cristianismo, como una forma de dominación colonial, como si este fuese un pensamiento inamovible o cercado por una sola institución. Por lo que aquí se busca mostrar como un pensamiento múltiple y complejo, transformado por quienes ejercen la fe. La segunda parte de este capítulo aborda la primera teología de la liberación, el surgimiento de su contexto y las respuestas vaticanas con lo que se busca comprender cómo es que se conformó el polo de disidencia cristiana en la América latina contemporánea, ya que se trata de una disidencia que no sólo exige la modificación de la institución eclesial sino la destrucción y caída del orden social construido por el modelo moderno liberal capitalista, por lo que adoptarán a la figura del “pobre” como el sujeto liberador/ a liberar. Hacia el final de este capítulo abordaremos al pobre como sujeto y lo que se construyó como método hermenéutico alrededor de él en la primera Teología de Liberación Latinoamericana.

En el segundo capítulo, comenzaremos con la represión de la Diosa Madre, esto es, la forma en la que las representaciones de la divinidad femenina fueron sobajadas, movimiento a través del cual también se minaba el papel de las mujeres. De la misma forma, se hablará de la construcción de la diversidad de los devenires mujer, así como de la situación de las mujeres disidentes en

entornos coloniales y sus representaciones como brujas, santas y vírgenes. Con esto, se busca sentar precedentes respecto a las mujeres que han estado ligadas a formas rituales y religiosas en la región y el lugar subalternizado al que se les ha confinado. Dichos precedentes nos servirán para enlazar con el quehacer de las mujeres que han detentado conocimiento en la región y cómo tanto las teólogas feministas y las feministas afro se han conformado como sus sucesoras. Esto se nos ha presentado como recursos necesarios para comprender el desarrollo de la Teología Feminista Negra de Liberación y sus relaciones comunitarias y académicas, así como los recursos conceptuales sobre los que se desarrolla. En este capítulo analizaremos la postura antipatriarcal de la Teología Feminista de Liberación, así como la denuncia de las teólogas afroamericanas contra la racialización y erotización de sus cuerpos. Con esto, ellas no buscan únicamente adherir características al sujeto liberador/a, liberar de las teologías sino develar que, sin la modificación de relaciones de género y raza, la construcción de un orden menos injusto es imposible de construir. Es por esto que analizaremos el surgimiento de la teología feminista, la teología feminista negra y la construcción de disidencias a partir de subjetividades y cuerpos considerados excluidos, así como la relación de dichas teologías con la institución eclesial y los movimientos populares y feministas de la región.

Hacia el tercer capítulo analizaremos, en primer lugar, la forma en la que se representó la disidencia sexual ligada a la divinidad, así como su desplazamiento cercano al de la Diosa madre. Así, les disidentes sexuales se encontrarán en la lista de los pecadores, de los herejes, como compañeros de las brujas. Posteriormente, hablaremos del movimiento social de disidencia sexual latinoamericano y su relación con la teoría *queer* en la que se le ha tratado de incluir, para establecer que existen teorías y pensamiento disidente autónomo en América latina, que buscan construir un orden distinto desde sus condiciones contextuales determinadas para, posteriormente, arribar a la teología *queer* latinoamericana. Así, encontraremos un puente entre las teorías de disidencia sexual y heteronormativa con la reflexión teológica de liberación que, desde estas posiciones decidió usar el vocablo *queer*. En la tercera parte de este tercer capítulo revisaremos la emergencia de las teologías gay y lesbianas, su desarrollo y la vinculación que han tenido con la teología *queer* de liberación latinoamericana, así como la tensión entre las iglesias cristianas y la emergencia de dicha teología.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS Y TEJIDO CONCEPTUAL

Dentro de los Estudios latinoamericanos en México en la Universidad Nacional Autónoma de México, las tesis respecto a la Teología de la Liberación Latinoamericana no son muy numerosas,

apenas alcanzan 21 desde 1988 a la fecha y en general se pueden dividir en los siguientes temas: las fuentes de la TLL como el marxismo y la teoría de la dependencia, las influencias regionales o sobre movimientos sociales y los estudios sobre autores específicos. La única investigación que habla de los desarrollos posteriores es del año 2007 y se trata de teologías enlistadas en donde se habla de aspectos muy generales tanto de la Teología feminista como de la afro, ya que se apunta a enmarcar a éstas en el proceso de globalización. En este marco, resulta relevante una investigación que reflexione la relación sujeto-estructura de cada desarrollo teológico liberacionista, así como los elementos límite de las teologías como la idea del pecado y el cuerpo. Para esto, se busca un punto de vista interdisciplinar desde un entramado feminista decolonial que incorpora la teoría del poder de Michel Foucault y de la performatividad de Judith Butler, principalmente.

Las fuentes para llevar a cabo esta investigación son diversas: bibliográficas, hemerográficas, electrónicas, visuales y gráficas, entrevistas y conversaciones no registradas o informales. Las disciplinas de las que provienen dichas fuentes son variadas: históricas, filosóficas, teológicas, sociológicas y literarias por lo que la metodología desde la que se analizará es interdisciplinaria con énfasis en autores y fuentes latinoamericanas, esto, con la intención de lograr un análisis integral de los movimientos, en el contexto social arriba descritos, de los sujetos liberados/liberadores que se conforman desde un punto de vista teo político en contextos históricos y culturales determinados, que no busca que la investigación contextualista sino que dé cuenta de la complejidad de las relaciones entre movimientos sociales, teológicos y filosóficos en un modelo de modernidad capitalista heteropatriarcal.

Este trabajo busca mostrar el dinamismo de una serie de dispositivos de opresión de diversa índole, a la vez que da cuenta de los discursos de resistencia y subversión a los mismos desde puntos de vista que enlacen estructura-subjetividades, de ahí la importancia de los discursos teológicos de liberación. Para esto, a lo largo del texto se analizarán las representaciones sagradas, los discursos teológicos y sus contextos, así como los procesos históricos de larga data desde el marco de algunos autores y autoras que parten de una perspectiva biopolítica y post estructuralista como Michel Foucault (2006) (2012) y su teoría del poder, así como sus planteamientos de la construcción de la homosexualidad, ambas para pensar el dinamismo en el que se construyen y despliegan dispositivos de poder en contextos históricos aunque como un proceso de construcción de larga data; Jacques Derrida (1998) (2006) y la idea de afuera/adentro para pensar en la forma en la que las instituciones contienen pero lo que aparece al margen constituye parte de la estructura del modelo en que se enmarca; Ernesto Laclau (2004) (2005) y la forma de construir pueblo en el movimiento *plebs-populus* para construir hegemonía y, de forma muy importante, Judith Butler

(1997) (2001) (2012) que será la guía a través de la teoría de la performatividad para analizar la relación estructura-subjetividad. Butler junto a Néstor Perlongher (2016) —de la mano de Deleuze y Guattari— nos ayudarán a pensar en las diversas formas de devenir mujer como devenires minoritarios y profundamente políticos, como motores de organizaciones populares. De la misma forma, este trabajo se auxiliará de pensadores teo políticos como Jacob (2007) Walter Benjamin (2017) y Gianni Vattimo (2011), en la idea de que las estructuras políticas modernas y el modelo económico capitalista pueden comprenderse a través de la teología ya que, al mantener al Estado laico o al consumo como los grandes referentes que desplazan a la organización religiosa y que, sin embargo, mantienen ritualidades para reproducirse que se asemejan a prácticas devotas, mantienen a prácticamente todas las grandes sociedades actuales en dinámicas de disciplinamiento y culpa. Taubes también desarrollará la idea del Mesianismo en el judaísmo y en la historia de la mano de Gershom Scholem (2012) y Walter Benjamin, componente clave para comprender la idea del Reino de Dios en la Tierra de los teólogos liberacionistas.

Aunque esta tesis estará atravesada por las teorías arriba referidas, el principal enfoque de la investigación es el feminismo decolonial. Esto, según Harding (2015), implica no sólo una metodología sino el rescate de una epistemología, por lo que se utilizarán como referencias autoras feministas latinoamericanas decoloniales como Rita Segato, María Lugones, Karina Bidaseca, Julieta Paredes, Silvia Federici, Ochy Curiel y Yuderkis Espinosa quienes dan cuenta de los procesos de despojo y violencia contra las mujeres a lo largo de la historia, en especial desde las posiciones de las mujeres latinoamericanas, indígenas y afro. Esto, con la intención de dar un marco adecuado a las aportaciones de las teólogas feministas latinoamericanas y las teólogas queer, que no sólo pretenden hacer uso de la palabra en sus iglesias de pertenencia sino elaborar un conocimiento propio que se diferencie de las formas eurocéntricas y androcéntricas de crear conocimiento en torno a lo divino en referencia a sus comunidades y que responden de una mejor forma a los problemas que se presentan en la región. Estas teóricas responden también a una serie de necesidades de sus comunidades que las diferencian de las feministas blancas coloniales y las feministas del tercer mundo colonizadas, que implican vínculos de género o desgénero pero también de clase, raza, edad, espacio geográfico y recursos naturales. De la misma forma, ellas hacen énfasis en formas distintas a las habituales de crear conocimiento como la tradición oral y los usos del cuerpo, es decir, las distintas tecnologías que los atraviesan, los forman y los dispositivos a través de los que se jerarquizan en el entramado social, cuestión íntimamente vinculada con la teología de la liberación frente a la teología tradicional que toma al cuerpo como puerta de pecado. De la misma forma, se privilegiarán las lecturas de algunos conceptos como cuerpo, pecado y

disidencias sexuales, así como las críticas al capitalismo moderno patriarcal que hacen autores y autoras latinoamericanas.

A lo largo del texto se realizarán algunas precisiones como el uso del concepto de disidencia que se prefirió al de disrupción y que será un hilo conductor para hablar de las formas de resistir y subvertir, es decir, disidir, estar en desacuerdo para modificar la realidad. Por lo que se hablará de las disidencias cristianas y teológicas, las disidencias históricas de los pueblos colonizados y las disidencias a los parámetros heteronormativos de sexo y género. Otro de los conceptos que se aclararán dentro del cuerpo del trabajo es el de teología política, que nos ha parecido más conveniente aclarar en el momento de comenzar a analizar el surgimiento de la Teología de Liberación Latinoamericana (TLL). De la misma forma, la idea de devenires mujeres se prefirió desarrollar como un apartado del segundo capítulo que aborda a la representación de lo sagrado femenino y las teologías de liberación feministas para mostrar la forma en la que se construye a la sujeta mujer y revisar las críticas de las feministas afro más adelante.

En este trabajo hablaremos de la *experiencia de mujeres*, al igual que algunas teólogas feministas que revisaremos, para expresar la importancia sobre lo cotidiano en las prácticas religiosas y políticas de los diversos devenires mujer. Esto busca estar enlazado a la idea de potencia del poder de Foucault y la teoría de la performatividad de Butler que muestran la forma en la que la estructura forcluye a los sujetos. La formación de subjetividades subalternizadas y de subjetividades disidentes dentro de los discursos teológicos y las relaciones con movimientos populares, contextos políticos e instituciones eclesiales serán nuestro marco de referencia desde una postura teo política, es decir, desde la forma en la que lo Divino y sus representaciones, así como la construcción teológica alrededor de Dios y lo que se despliega en torno a ella en lo humano a partir de identificaciones y estratificaciones sociales, así como en la performación de prácticas cotidianas a partir de las ritualidades.

Conceptos importantes alrededor del texto serán entendidos de la siguiente manera: la *fe* será abordada como una potencia subjetiva que, a la vez, conforma a otras subjetividades a través de la enseñanza de la misma a partir de ritualidades. Dicha potencia moviliza a personas en distintas formas, desde prácticas cotidianas hasta la organización de grandes movimientos políticos y la fundación de instituciones. Las *religiosidades* serán comprendidas como formas de llevar a cabo ritualidades, es decir, de llevar a cabo actos consuetudinarios para buscar una religación con lo que cada sujeto considere como divino. Estas religiosidades serán, a su vez, parte de lo que construye lo que identifica y reproduce a la fe. En las prácticas cotidianas es en donde se enseña a otros el

ejercicio de la fe. Tanto la fe como las religiosidades están atravesadas por discursos teológicos, es decir, por las construcciones intelectualizadas e históricas de las comunidades e instituciones religiosas que forman parte de las enseñanzas formales de las instituciones eclesiales.

En este trabajo se utilizará constantemente el concepto de *dispositivo* basado en la lectura — con una base teológica— que Agamben hace de Foucault:

Entonces, para otorgar una generalidad más grande a la clase de por sí vasta de los dispositivos de Foucault, llamo dispositivo a todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos. No solamente las prisiones, sino además los asilos, el panoptikon, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas y las medidas jurídicas, en las cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo, que muy bien pudiera ser el dispositivo más antiguo, el cual, hace ya muchos miles de años, un primate, probablemente incapaz de darse cuenta de las consecuencias que acarrearía, tuvo la inconciencia de adoptar. (Agamben, 2011, págs. 257-258)

Como parte de las religiosidades y del despliegue de lo que Benjamin tituló el capitalismo como religión, dispositivo será un término recurrente para dar cuenta de la relación cotidianidad-estructura que se expresa como la *experiencia de las mujeres* a la que referimos. Como uno de los dispositivos desplegados con mayor fuerza en las expresiones teo políticas y que nos ayudarán a abordar las relaciones estructura-subjetividad-cotidianidad-corporalidad encontramos la idea de pecado que, en términos generales tomaremos como un concepto liminal para mostrar lo que pertenece a una agrupación religiosa y lo que se encuentra fuera de la misma, que mantiene a la religiosidad como algo normalizado y a lo desviado como algo pecaminoso, que atraviesa a la cotidianidad y que se ha anclado a la carne, a los cuerpos.

La noción de *cuerpo* será otra de las más utilizadas a lo largo de este trabajo en tanto resulta el lugar en el que se desarrolla el conocimiento situado y la experiencia de las mujeres, se trata de un elemento nudo, es decir, un espacio en el que se plasman la potencia de los elementos de identidad que conforman una subjetividad y que será la unidad de mediación entre ésta y el entorno. El cuerpo nos será de utilidad para comprender la forma en la que se despliegan diversos dispositivos de control sobre las mujeres, las comunidades negras y les disidentes sexuales y de género ya que como nos recuerda Maya Aguiluz, el cuerpo es el “lugar de la normalización cultural”, nos muestra además, de una forma distinta que se trata de un ente emocional, sensorial y sensitivo, un “cuerpo sintiente” (Aguiluz, Más allá de lo interdisciplinario: los estudios del cuerpo como están aquí, 2014) que, en el caso de las subjetividades creyentes a las que alude esta

investigación, deviene en cuerpos dolientes y cuerpos liberados (o en busca de liberación). De la misma manera, nos parece importante la forma en la que la autora habla de la memoria corporalizada (Aguiluz, 2014) o el cuerpo como *lugar de la memoria* (Aguiluz, 2004) para hablar de las inscripciones sobre el cuerpo de las formas en las que “la vida es vivida” como lugar de resistencia, de pérdida, sufrimiento y una persistencia particular de memoria. Esto se encontrará muy cercano a lo expuesto por Alejandro De Oto y que nos ubicará para hablar del cuerpo a través de una lectura fanoniana en la que el cuerpo se aborda desde los esquemas histórico racial y epidérmico racial (De Oto & Pósleman, 2006).

De Oto nos ayudará a pensar y abordar la forma en la que las representaciones anteceden a los cuerpos en contextos coloniales o colonialistas, —es decir, durante el periodo colonial o a través de procesos de colonialidad— lo que, a través de un movimiento performativo creará los *cuerpos coloniales* que,

son un conjunto de relaciones de subordinación y sometimiento, tomadas en arduas prácticas, entre las que se cuentan las discursivas, que colocan los cuerpos de los afectados por ellas en estados de disposición. Es decir, en cuerpos administrables, como sabremos dos décadas más tarde [*que lo escrito por Fanon*] con la biopolítica, pero con el componente crucial de que hacen explícito, por vía de la racialización, el vínculo modernidad y colonialidad. (De Oto & Pósleman, 2006)

Esto será especialmente sufrido por los cuerpos devenidos mujer, es decir, los cuerpos en la colonialidad serán racializados pero también generizados, es decir, serán el resultado de un cúmulo de procesos históricos tendientes a despojar a las mujeres de recursos y de capacidad de ejercicio de poder, como muestra Silvia Federici (2004). De esta forma, la modernidad-colonialidad hará uso de las representaciones para construir cuerpos dispuestos, subjetividades subalternizadas en donde el referente de privilegio será el hombre blanco heterosexual, como veremos a través de los discursos teológicos. Todo esto, se enmarca en el capitalismo moderno patriarcal.

Para comprender la forma en la que el capitalismo y la modernidad se han conformado como el modelo socio cultural imperante, haremos uso de las obras de Enrique Dussel, Aníbal Quijano y José Gandarilla. Aunque a lo largo de este trabajo se harán las anotaciones correspondientes, es necesario explicitar que tomaremos de Enrique Dussel la idea del comienzo de la Modernidad a partir de 1942, momento en que el mundo se abrió a la alteridad radical (1994) (2000) (2011). Asimismo, seguiremos la línea cristianismo-cristiandad que ha usado para explicar la forma en la que el cristianismo fue usado como herramienta de dominación (1994). Esta visión, será complementada con lo que Sirin Adlbi denomina *Colonialidad espiritual* o *Colonialidad de la*

religión a través de la cual da cuenta de la forma en la que Occidente (que entenderemos como una forma de pensamiento y de forma de dominación epistémica, cultural y económica) busca imponer su forma de ejercicio de religación, en la que se pretende que “una experiencia local y concreta se violenta como imposición universal válida para todo tiempo y lugar, lo cual se enlaza con la cuestión del privilegio epistemológico y el epistemicidio...” (Adlbi, 2016, pág. 102). Vale aclarar que, como se ha dicho, esta idea irá de la mano de la forma en la que dentro de dicha colonialidad se han generado resistencias, incluso de la forma en la que Gloria Anzaldúa ha denominado *Espiritualidad mestiza* (2015), para hablar de formas de religiosidad popular que mezclan elementos de religiosidades ancestrales y la resistencia ante el cristianismo hegemónico.

De Aníbal Quijano tomaremos la idea de la colonialidad del poder que habla de la forma en la que la colonialidad trajo consigo todo un entramado de relaciones sociales jerarquizadas basadas en la idea de Raza y división del trabajo; este autor también habla de la forma en la que el género ha funcionado como un dispositivo de dominación que coloca a los varones en un lugar de privilegio respecto de las mujeres (Quijano, 2000). De José Gandarilla hemos rescatado la forma en la que se conforma la modernidad capitalista de forma espacio temporal (Gandarilla Salgado, 2013) y la forma en la que ésta ha fracasado en el cumplimiento de sus promesas de desarrollo y bienestar, lo que ha desencadenado crisis y crítica en torno a sus planteamientos, debido a la forma en la que su imbricación con el capitalismo se contrapone al ser humano, así:

Es, precisamente, la lógica irrefrenable del capital (en su vocación insaciable de ganancia) la que precipita al sistema en una crisis distinta a las anteriores porque constituye una oposición insalvable entre el tiempo abstracto del valor valorizándose y el tiempo concreto de las estructuras complejas de la vida que experimentan aproximaciones a límites que parecen umbrales de no retorno. La oposición que parece corresponder a esta modalidad de crisis es una entre el capitalismo y la vida humana, entre el régimen del instrumento autoactuante, esto es, el sistema de maquinaria integrado y el ser humano de carne y hueso, que se ve orillado a una inestabilidad constante en su existencia o reducido a órgano consciente del proceso. (Gandarilla Salgado, 2013)

Esta posición nos ha ayudado a acercarnos a la idea de experiencia y cuerpo —usado por las teólogas feministas— desde la idea de liberación que implica la defensa de la vida frente a lo que mata, el capitalismo. De la misma forma, nos hemos apoyado en el autor para usar la idea de sujeto y el cambio del mismo dentro de las teologías de liberación latinoamericanas en tanto refiere a entes colectivos que se contraponen a la idea atomizada de la modernidad capitalista: “Por esta razón, la labor experimental de lucha conlleva el hacerse sujeto(s) como un acto inter-subjetivo. El yo-sujeto vence o niega al yo-individuo.” (Gandarilla Salgado, 2013). Por otro lado, aunque el autor se inclina por hablar, a lo largo de su obra, de emancipación y liberación, en este trabajo nos decantamos por la segunda; en primer lugar, por el tema de estudio que alude directamente al término; en segundo lugar, porque liberación y disidencia nos parece que ayudan a pensar lo que el filósofo refiere como

la tensión para resistir lo que se busca “imponer por sobre lo eterno (tradicional) lo transitorio (siempre inestable y fugaz).” (Gandarilla Salgado, 2016, pág. 461). Asimismo, se retoma la idea de realizar una crítica desde los márgenes (Gandarilla Salgado, 2016) para mostrar la potencia de la resistencia y desestabilización que les disidentes que abordamos aquí tienen.

Para hablar de la formación del patriarcado como proceso histórico de larga data e imbricado con el capitalismo y la modernidad, tendremos como principales referentes a Silvia Federici y su *Calibán y la bruja* (Federici, 2004) en donde se muestra el proceso de despojo y sumisión económica de las mujeres en la Europa medieval, de los esclavos y las mujeres en la recién inventada América, así como de Arthur Evans (2017) quien aborda el avance del patriarcado como parte de una tradición Occidental que se conformó a lo largo de la historia a partir de los micenos, griegos, romanos y cristianos de Imperio que colocó a lo femenino y feminizado fuera de los lugares de privilegio. Para comprender los mecanismos desplegados por dicho patriarcado haremos uso de Angela Davis (2005), Rita Segato (2014) y Karina Bidaseca (2013) que muestran la forma en la que la violencia contra las mujeres es piedra angular del avance y establecimiento del mismo a través de, específicamente, la violencia sexual.

Como elemento que podría parecer nimio, sin embargo, nos parece pertinente aclarar, se entenderá lo europeo colonial u occidental (lo Occidental) como una forma de referir a los países que, a través de un talante imperialista basado en la violencia y lógicas de guerra se dedicaron a la conquista de territorios extranjeros, así como al secuestro de poblaciones negras y el exterminio de poblaciones nativas con el fin de explotar los territorios y a la población subalternizada a través de la creación de las razas, a la par que se realiza un epistemicidio en dichas culturas. Con esto, queremos tener presente que las lógicas coloniales surgen a través de procesos históricos de larga data en donde sólo algunos países han participado de forma activa, aunque algunos otros se han beneficiado. Esto, para evitar que en aras de defender una postura política se construya una especie de “enemigo” unificado, una Europa única y ahistórica que no corresponde a la diversidad que se ha agrupado en dicho territorio que también se ha encontrado en constante disputa: Europa Oriental e incluso la zona nórdica han sido atacados por las grandes potencias centrales y Rusia. Tampoco queremos obviar que existen diferencias importantes en el interior de cada país: diferencias de clase, de ejercicio de ciudadanía, estatus migratorio y raza, que complejizan la idea de una Europa única.

Para terminar con esta introducción queremos exponer que, a lo largo del trabajo se ha tratado de manejar un lenguaje incluyente para seguir la idea de que el lenguaje es dinámico y tiene

una vinculación performativa con les usuaries de alguna lengua y que en español resulta complicado hacer visibles a las mujeres en los plurales generizados, por lo que retomamos las palabras de Teresa Meana:

Concretamos el sexismo en dos efectos fundamentales: el silencio y el desprecio. Por un lado, el ocultamiento de las mujeres, nuestro silencio, nuestra no existencia. Estábamos escondidas tras los falsos genéricos: ese masculino que, habíamos aprendido en la escuela, “abarca los dos géneros”. Y también estábamos ocultas tras el salto semántico. Debemos a Álvaro García Meseguer la definición de ese error lingüístico debido al sexismo: ése expresado en aquello de todo el pueblo bajó hacia el río a recibirlos, quedándose en la aldea sólo las mujeres y los niños. Así pues, ¿quién bajó, sólo los varones? Por otro lado, estaba el desprecio, el odio hacia las mujeres. Se manifestaba en los duales aparentes (zorro/zorra, gobernante/gobernanta, verdulero/verdulera, frío/fría, etc.), en los vacíos léxicos (víbora, arpía, etc. O caballerosidad, mujeriego, etc.), en los adjetivos, los adverbios, los refranes y frases hechas, etcétera., etc., etc. (Meana, 2006)

Al considerar que existe un uso generalizado de lenguaje sexista y en busca de visibilizar a las mujeres y a les disidentes género y heteronormativos, hemos optado por el uso de la e en los plurales o la enunciación de hombres y mujeres a la par. Esto cambia entre capítulos, ya que en el primero se usará sujeto para nombrar al sujeto pobre varón de la primera Teología de Liberación Latinoamericana; mientras esto cambiará al hablar de les sujetos de los diversos devenires mujer y disidentes de género.

I. La Teología de la Liberación en América latina, una teología política

Este capítulo tiene como objetivo presentar y analizar los elementos generales del cristianismo y de la Teología de la Liberación Latinoamericana (TLL) en su ámbito político. En este capítulo se busca responder a las preguntas, ¿cuáles son las fronteras entre un cristianismo institucional y un cristianismo disidente? ¿Es posible considerar a la teología de la liberación latinoamericana como una forma de cristianismo disidente? Y ¿Cuáles son los aportes y límites de la teología de la liberación latinoamericana hacia el interior de sus iglesias de pertenencia y en las sociedades en las que se desarrollan? Para tratar de responderlas, este capítulo está dispuesto de la siguiente forma.

El primer apartado busca mostrar que no existe una sola forma de ser cristiano. Aunque no se trata de una investigación histórica exhaustiva, se han buscado ejemplos de la contraposición entre el actuar cristiano desde las altas jerarquías y el cristianismo popular en diversas épocas para establecer un continuo disidente. Esto, con el fin de comprender con mayor claridad la contraposición entre la Teología de la Liberación en América latina y las autoridades vaticanas, asunto a tratar en el tercer apartado de este capítulo, así como las otras teologías políticas disidentes. Así mismo, se trata de un ejercicio que intenta demostrar que el cristianismo no se ha abstraído de un actuar político a lo largo de su historia, por lo que resulta necesario analizar su actuar desde nuestros días y en el contexto latinoamericano para aclarar la influencia de las estructuras eclesiales institucionales y disidentes, por lo que el segundo apartado de este primer capítulo buscará mostrarnos la diferencia y diálogo con la filosofía de liberación y sus métodos. Así como el desarrollo de la primera teología de la liberación latinoamericana en iglesias protestantes. Este apartado finaliza con las disputas entre los teólogos de la liberación y las autoridades vaticanas durante las últimas décadas del siglo XX.

Hacia el final de este capítulo, en el tercer apartado, se explorará el método utilizado por la TLL, así como la forma en la que se construyó el sujeto liberado (r) : el pobre, varón, abstracto. De la misma forma, se hablará de un concepto clave para comprender cómo la teología de la liberación comienza a desmarcar la idea del mal del cuerpo: el pecado. Pecado histórico y pecado social son conceptos clave para comprender la diferencia entre la teología de la liberación y otras teologías de corte conservador más allá del manejo de las herramientas de análisis marxistas. Este será un concepto que también nos ayudará a comprender el desplazamiento del mal fuera de la carne, el cuerpo, en las teologías post liberacionistas.

La teología de la liberación latinoamericana no se desarrolló de la misma forma en todos los países de la región, sin embargo, este capítulo busca dar cuenta del legado teórico y político hacia el interior de las iglesias cristianas católicas y protestantes, así como en el campo amplio de las sociedades en las que se suscitó. Esto nos permitirá avanzar a los siguientes capítulos con un panorama histórico y político de las disidencias en las iglesias cristianas católicas y protestantes latinoamericanas que, como veremos, no ha sido suficiente para modificar las fronteras inclusión/exclusión dentro de las instituciones eclesiales, ni el lugar de estas en las sociedades a las que pertenecen.

1.1 La paradoja del cristianismo en América Latina: colonialidad y liberación

En este apartado se explorarán las formas en las que el cristianismo tuvo desarrollos dispares e incluso, contrapuestos a lo largo de la historia, así como la forma en la que se instauró en América Latina.

1.1.1 El cristianismo: institucionalidad y disidencias

El cristianismo es, sin duda, uno de los pensamientos de más impacto en el mundo. Su aparición modificó, incluso, la forma de medir el tiempo histórico. Un antes y un después del movimiento masivo, con un liderazgo personal y simbólico fuerte, que tuvo expansión en los estratos más bajos de la sociedad de su tiempo. El

cristianismo es para muchos, desde la aparición del primer cristianismo o cristianismo primitivo, una forma de vida que reta el orden establecido, que se contrapone a los gobiernos imperiales, y cuyos militantes han sido perseguidos.

Se trata de un pensamiento que aparenta pasividad y que, sin embargo, ha sido semilla de movimientos sociales y políticos a lo largo de la historia en distintos lugares del mundo: desde guerras interreligiosas hasta parte de guerrillas de resistencia en América Latina. El cristianismo se ha encontrado en movimientos de guerra de la Iglesia católica como las cruzadas y en movimientos a favor de la paz como el liderado por el sacerdote Alejandro Solalinde en México quien trabaja contra la violencia del narcotráfico y a favor de los migrantes.



Cristo guerrillero, Alfredo G. Rotsgaard I

La expansión del cristianismo se dio de forma diaspórica a través de los evangelizadores, que se movilizaron a otras regiones del mundo para predicar, lo que dio también como resultado a las primeras comunidades cristianas y a los primeros perseguidos y mártires. Es decir, dio paso a las primeras representaciones sacrificiales, que se erigieron como ideal de santidad y que marcaron muchas de las pautas de lo que significaba ser seguidor de Cristo como el desapego a los bienes materiales, por citar un ejemplo. Con esto, también se construyó un ideal de “cuerpo cristiano”, sobre todo desde aquellas comunidades que defendían la vida apostólica³ que se asumían como la encarnación de la metáfora de su líder.

Los primeros cristianos fueron vistos por el imperio romano⁴ y por los gobiernos de los territorios a los que arribaban como una amenaza a su poder, debido al desprecio de éstos por los reinos mundanos en pos de su aspiración fundamental, que era alcanzar el reino de Dios. El cristianismo primitivo, fragmentario, dio pie a múltiples interpretaciones del antiguo testamento, pero, sobre todo, a múltiples interpretaciones de las palabras de Cristo que conformaron el Nuevo Testamento que tendrá intervenciones a lo largo de la historia. Comienza un proceso de reconocimiento y diferenciación: las escrituras legítimas, las apócrifas; los cristianos, los judíos, los paganos, los conversos, los santos, los herejes. Los cristianos primitivos no conformaron un grupo homogéneo. Fue Pablo de Tarso quien dio un paso importante para la institucionalización del cristianismo que, sin embargo, no detuvo sus escisiones.

Para Enrique Dussel resulta crucial para el desarrollo de las organizaciones cristianas, la forma en la que el modelo medieval latino europeo, adopta el cristianismo para conformar la cristiandad a través de un proceso de divinización de la ciudad; la convierte en materialización del reino divino. De tal forma que se construye la línea centro-periferia, los criterios de inclusión/exclusión entre las zonas del ser y el no-ser, “el pensar metódico semita, musulmán y cristiano, que comenzó por estar articulado a las tribus nómadas y austeras del desierto, terminó por justificar al mundo refinado de Bagdad, del Bizancio o del feudalismo medieval latino, a las élites, a los grupos y a las clases dominantes comerciales o feudales...” (Dussel, *Filosofía de la liberación*, 2011, pág. 29) Es decir, del diaspórico y fragmentario cristianismo primitivo, se construye la doxa a partir de la sistematización del conocimiento cristiano con filtros helénicos y semitas en torno a

³ La construcción de la idea del cuerpo doliente de Cristo y del cuerpo doliente de los mártires cristianos va a ser determinante en la creencia católica de la santidad a través del dolor de la carne y en la estética de las diversas representaciones de dicha religión. Su impacto en la conformación de distintas subjetividades, sufrientes, será motivo de resistencia y lucha.

⁴ Algunos de estos grupos eran también, relacionados a guerrillas judías o de judíos conversos al cristianismo.

centros urbanos. Para Arthur Evans (2017) el paganismo se mantuvo como parte de la vida campesina al tener una relación más cercana a la naturaleza, mientras el cristianismo se constituyó dentro de las ciudades. Esto, puede darnos indicios de la separación de lógicas y espacios que se contrapusieron durante la expansión cristiana.

Después de la institución de la iglesia católica como religión de imperio entre los siglos II y IV, las fracturas al interior de ella continuaron. El cristianismo entendido como práctica popular no escapaba del sincretismo y adopta saberes y prácticas de los lugares a los que arriba, de forma pacífica o impuesta. El cristianismo y la cristiandad tampoco son un corte definitivo. Sin embargo, la cristiandad nos muestra cómo el desarrollo de estudios teológicos se ha dado, en el grueso de las ocasiones, en las posiciones jerárquicas de alto nivel. Sin embargo, es de interés para esta tesis las teologías desarrolladas desde los sectores marginales de la cristiandad: por personas fuera de los centros hegemónicos de pensamiento centro europeos, por mujeres y disidentes sexuales, desde las religiosidades populares y las experiencias de comunidades eclesiales de base.

Los cristianos inconformes con el actuar católico institucional comenzaron sus propias organizaciones que iban de la mano con descontentos de orden social. Los grupos perseguidos durante el siglo IV, considerados heréticos por no reconocer a la iglesia católica como suya, llevan consigo denuncias de abusos de la misma: cobros insensatos, tratos con las autoridades y los dueños de tierras para mantener las posiciones de poder. El problema de la *plebs* no era con la fe⁵ que profesaban sino con las prácticas de sujeción impuestas por la jerarquía católica, por lo que dice Silvia Federici (2004, pág. 54), “A pesar de tener influencia de las religiones orientales que mercaderes y cruzados traían a Europa, la herejía popular era menos una desviación de la doctrina ortodoxa que un movimiento de protesta que aspiraba a una democratización radical de la vida social. La herejía era el equivalente a la «teología de la liberación» para el proletariado medieval.”

Es decir, la rebeldía no era contra la fe popular cristiana sino a favor de la democratización radical de la vida social, es decir, a favor del acceso a la tierra, de mejores salarios para los trabajadores urbanos y de la participación en el gobierno de los estratos más bajos de las sociedades europeas del siglo IV, demandas que estaban en el grueso de las ocasiones, ligadas a una reivindicación de vida apostólica que pugnaba por bienes comunes y vidas sencillas, de servicio a su comunidad, de aceptación a las diferencias de género e incorporación femenina y de

⁵ Fe es un concepto que se utilizará a lo largo de esta investigación y que hace alusión a la forma en la que un ser humano comparte desde su subjetividad una forma de vincularse a lo que se cree divino.

homosexuales o asexuales en sus comunidades y, en algunas ocasiones, como guías espirituales.⁶ Esas prácticas y valores se encontraban contrapuestas con las prácticas y valores de las autoridades eclesiales quienes se encontraban en una firme alianza con los señores feudales.

En la raíz de la herejía popular estaba la creencia de que Dios ya no hablaba a través del clero debido a su codicia, su corrupción y su escandaloso comportamiento... Sin embargo, el reto de los herejes era principalmente político, ya que desafiar a la Iglesia suponía enfrentarse al mismo tiempo con el pilar ideológico del poder feudal, el principal terrateniente de Europa y una de las instituciones que mayor responsabilidad tenía en la explotación cotidiana del campesinado. (Federici, 2004, pág. 55)

Las formas en las que se utilizaba la palabra de Cristo cambiaban según el bando al que se pertenecía: mientras las autoridades católicas usaban el discurso como justificación para la obediencia y el sometimiento a los señores feudales, los herejes lo usaban para defender una vida solidaria y de propiedad comunitaria. El Nuevo Testamento se convierte en un arma de doble filo: la construcción de subjetividades era radicalmente distinto, se trataba de posiciones contrapuestas, de formas de vida cuyos intereses conformaban un campo de confrontación inevitable (a pesar de que muchos grupos heréticos estaban contra las guerras y en especial contra las cruzadas, era ineludible su persecución). "Bajo la guía del Nuevo Testamento, los herejes enseñaban que Cristo no tenía propiedad y que si la Iglesia quería recuperar su poder espiritual debía desprenderse de todas sus posesiones." (Federici, 2004, pág. 55) Dichos movimientos políticos han tenido la fe como componente de articulación en tanto, "la Fe es la certeza de lo que se espera y la convicción de lo que no se ve" (Heb 11:1). Estos movimientos confiaban en la espera de un orden justo, que en su presente no eran previsible si no era a través de su lucha y de la proyección de un horizonte utópico.

El proceso de confrontación entre interpretaciones del Antiguo y Nuevo Testamento ha sido una constante a lo largo de la historia del cristianismo y ha dado como resultado escisiones dentro y fuera del catolicismo: Benito de Nursia, fue atacado y casi envenenado por otros monjes al escribir su *Regula Sancti Benedicti*, que consagraba la vida al trabajo y la oración; Francisco de Asís, adoptó una forma de vida ascética muy parecida a la promovida por grupos herejes, por lo que encontró oposición dentro de la jerarquía católica, aunque finalmente fue aceptada la fundación de su orden religiosa. Podemos encontrar demandas muy parecidas a las de los heréticos en la Reforma calvinista, incluso es posible detectar esas mismas demandas (imposición de sacramentos sin cobro, renuncia a los bienes de la iglesia, denuncia del contubernio de autoridades civiles y eclesiásticas) en movimientos indígenas en América latina con componentes mesiánicos, como los de Tupak

⁶ Federici (2004) pone como ejemplo de esto al grupo herético de los valdesos.

Katari en el área andina o el movimiento del pueblo Titiqupa en el siglo XVI en la región mixteco-zapoteca (González G. , 2008) que resultó en la quema de una iglesia y la muerte de un español.

Esto nos muestra que las formas de organización no sólo entre grupos cristianos sino hacia el interior de las iglesias cristianas, sobre todo en la de mayor influencia, la católica, no se ha podido conformar una forma única de vivir la religación entre los individuos y la divinidad, no se han podido establecer religiosidades o ritualidades únicas en la fe, aunque pareciera la misma. También vale decir que el uso del discurso católico se modifica constantemente, lo que da lugar a la aparición de discursos teológicos de diversa índole, según el lugar de enunciación desde el que se den y que no son ajenos de ser colocados como hegemónicos o marginales, según el contexto sociohistórico en que se desarrollen, así como la capacidad que éstos tengan para colocarse como trascendentes dentro de las organizaciones eclesiales. Estos discursos teológicos, tampoco están exentos de ser interpretados en forma de ritualidades no pensadas en su surgimiento y, sin embargo, recodificadas en las prácticas de las religiosidades populares, en donde se pueden practicar diversos niveles de sincretismo. Después de este apartado en donde se ha buscado establecer que el cristianismo no ha sido uno, incluso desde su fundación y que se trata de un discurso sujeto a las interpretaciones en determinadas contingencias históricas y políticas, ahondaremos en la comprensión de la forma como se ha desarrollado en América latina.

I. 1.2 Cristianismo y cristiandad en América Latina

Lo anterior nos permite conjeturar que no se puede considerar ni al cristianismo ni a la iglesia católica como instituciones unificadas y coherentes. En este sentido, sería posible hablar de formas de ser cristiane. No hay una forma única de ser cristianos. Es decir, existen grupos cristianos que se han adherido a movimientos políticos y sociales populares,



Iglesia zapatista en Ocosingo, Chis. 1

que actúan en la marginación, desde una zona fuera de los criterios de inclusión de la sociedad moderna liberal capitalista, mientras que los cristianos de las zonas de privilegio de dicho orden, han adherido a las formas de vida de explotación y jerarquización.

Ante la aparición de grupos cristianos de ultra derecha que defienden el *status quo*, surgen formas de ser cristiano en resistencia: las iglesias negras, cristianas por el derecho a decidir, cristianos homosexuales, queer. Estas formas de ser cristianos buscan una apertura de las instituciones religiosas y practican su espiritualidad con un sentido social de responsabilidad y amor al prójimo.

La iglesia católica, la más numerosa e influyente en espacios públicos no es la excepción, basta echar un vistazo a las diversas órdenes religiosas o a las diferencias entre las autoridades vaticanas y las interpretaciones de un sector de la iglesia latinoamericana del Concilio Vaticano II. Para la iglesia católica, es posible determinar un campo de múltiples posibilidades: por un lado, las altas jerarquías, cautas frente a gobiernos y conflictos internacionales. Acusada de callar frente a atropellos, injusticias y genocidios; por otro lado, la iglesia militante y los oficiantes más cercanos a la miseria de muchas comunidades que han levantado su voz contra los abusos de autoridades civiles. Se trata de una institución que, en América Latina, se mueve en muchos espacios del campo de posibilidades múltiples de lo social. A su nombre se han cometido abusos y, en el otro polo, se han fundado instituciones de asistencia e incluso, como en Centroamérica, se han tomado las armas en busca de revolución; han surgido presencias que se oponen a los abusos de poder como Carlos Mugica y el Movimiento de sacerdotes del Tercer mundo, Oscar Arnulfo Romero, Samuel Ruiz o Ignacio Ellacuría.

En América latina, indudablemente, el cristianismo ha sido una herramienta de colonización a través de la evangelización de miles de indígenas durante la invasión y conquista, lo que ayudó a consolidar la invención del continente y de sus habitantes nativos a costa de la imposición de creencias y la destrucción de las religiones desconocidas en occidente. Con el arribo de las diversas órdenes religiosas al continente bautizado como América, llegaron también distintas formas de acercar a los nativos a la cristiandad, en un principio sólo católica. Es posible detectar los polos de este arribo en la bastante conocida pugna Sepúlveda-De las Casas acerca de la humanidad de los nativos americanos. Vale la pena decir, que este debate no incluía a las mujeres que fueron bautizadas desde un principio, debido al abuso sexual del que eran sujetas y por lo que sus cuerpos no podían considerarse desalmados.

Tras un largo debate acerca de la "naturaleza" del indio y con testimonios que van desde Hernán Cortés, quien consideraba a los habitantes de América como seres creadores de una gran civilización, hasta Sepúlveda que los concebía como seres con una capacidad intelectual inferior; de De Las Casas que los concebía con inteligencia plena a Sahagún que los presentaba como seres

llenos de virtudes pero engañados por el demonio, se creó la imagen de un ser que necesitaba la guía, la luz de los “sabios” europeos que debían enseñarles la lengua, pero sobre todo, la fe cristiana.

La actitud de los nativos americanos hacia la colonización y evangelización va desde la resistencia, hasta la sumisión y adopción de padrinos entre terratenientes o autoridades católicas, sobre todo entre los herederos de las élites indias. Se conocen también las estrategias para ocultar ídolos entre la población india y negra. Cabe decir que existieron muchas comunidades indígenas que se quejaron ante las autoridades coloniales por los malos tratos de las diversas órdenes religiosas. Aquí un ejemplo, el fragmento de una carta de gobernadores indígenas de Yucatán dirigida a Vuestra Majestad (autoridades coloniales) en el año de 1567 contra abusos franciscanos:

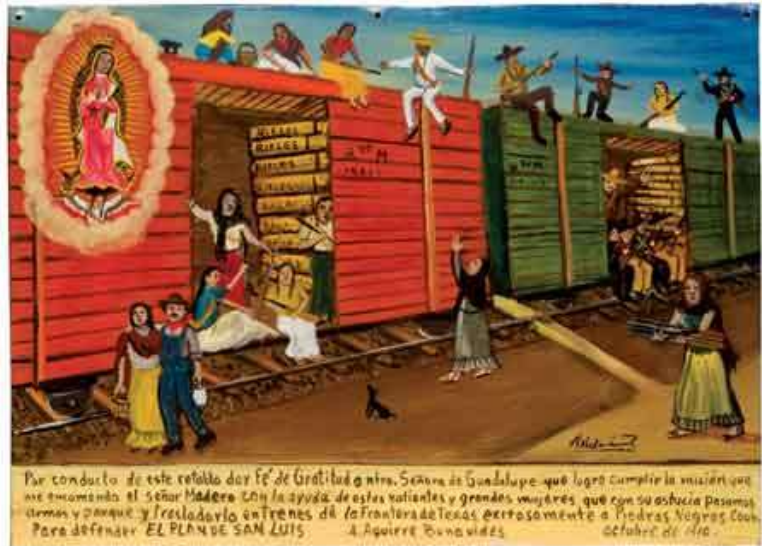
Y con todas nuestras aflicciones y trabajamos y amamos a los padres y les damos lo necesario y les hemos hecho muchos monasterios y proveído de ornamentos y campanas, todo a nuestra costa y de nuestros vasallos y naturales, aunque en pago de estos servicios nos traen tan avasallados, hasta quitarnos el señorío que heredamos de nuestros antepasados, cosa que nunca padecemos en vuestra gentilidad. Y obedecemos la justicia de V. M. esperando que nos envíe remedio para todo. (González G. , 2008, págs. 75-76)

Es en este periodo en donde Dussel ubica el surgimiento del pueblo cristiano en este continente, conformado por “parte del pueblo mestizo latinoamericano y caribeño, pueblo oprimido, clases explotadas, cultura naciente: indígenas, mestizos, esclavos africanos, españoles y portugueses empobrecidos” (Dussel, 1995, pág. 29). Para él se trata del surgimiento de una iglesia distinta a la dominante, una iglesia que apoya a las revueltas que buscan liberación. Se trata de una confrontación entre el pueblo cristiano que se adueña de forma creativa del evangelio y la cristiandad europea, no sólo en el catolicismo hispano-lusitano,⁷ sino también en la cristiandad evangélica protestante.

⁷ Para Dussel, “El cristianismo hispano-lusitano llegará determinado por una larga historia de la cristiandad, permitiendo que el proceso de evangelización sea al mismo tiempo, y equivocadamente, proceso civilizatorio, es decir: proceso de aniquilación cultural y política de los pueblos amerindios.” (Dussel, Introducción general, 1995, pág. 27) mientras Jacques Lafaye en *Mesías, cruzadas, utopías. El judeocristianismo en las sociedades iberoamericanas* (Lafaye, 1997) Defiende que parte importante del mesianismo de los movimientos de liberación latinoamericano tiene raíz en la tradición cristiana hispano-lusitana. “El catolicismo latinoamericano es la forma ibérica de creencias y de institución eclesiástica; dicho de otra manera: los componentes sincréticos de la conciencia religiosa en la península ibérica (cristianismo, judaísmo, islamismo) han dado su talante original al catolicismo latinoamericano. La situación de dependencia colonial y opresión social en el pasado, y sus avatares modernos, así como la herencia de politeísmos indígenas, han propiciado la aparición esporádica de líderes mesiánicos y cruzadas de salvación o liberación, por ser la manifestación más vistosa y llamativa de una conciencia religioso-política singular dentro del conjunto de las sociedades “occidentales” cuya cultura común se ha originado en la confluencia de la lengua, la ley y la organización de los antiguos judíos y los primitivos cristianos” p.8

Ante el colonialismo y la colonialidad espiritual⁸ se dio el inevitable sincretismo, el cristianismo se convirtió en la religión de la *plebs*. Se trató de un largo proceso, de convivencia y desencuentros entre la *plebs*, el *populus*, las autoridades religiosas y las autoridades gubernamentales. Como ejemplo de las tensiones entre religión y política tenemos la expulsión de las órdenes jesuitas de América en el siglo XVIII que respondía a intereses económicos, pero sobre todo a intereses políticos,

...los jesuitas habían acogido la perspectiva humanista de la neoescolástica. Tanto la producción jurídica de la escuela salmantina, como la experiencia lascasiana de la iglesia india, habían planteado problemas centrales desde la perspectiva americana como la libertad, la democracia y la justicia, dado que unos reinos se beneficiaban a partir de la explotación de la riqueza de otros. (Bidegain Greising, 1995, pág. 129)



Exvoto Revolución mexicana 1

En las luchas independentistas en América Latina, la libertad fue de la mano de símbolos religiosos. Se trataba de la condensación de lo que consideraban común. Los sacerdotes fueron parte de las juntas en donde se discutía el futuro de las colonias, en salones, en plazas públicas. De la misma forma, muchos de ellos formaron parte de los ejércitos que lucharon contra los ejércitos reales (Bidegain Greising, 1995). El desencuentro con los imperios que los habían ayudado a arribar a sus colonias era ineludible. Tal vez, la expulsión de las órdenes jesuíticas y el periodo de reformas liberales, serán los momentos más álgidos entre las autoridades civiles y religiosas en América Latina. Por otro lado, las revueltas populares comenzaban a encontrar en sus párrocos un punto de apoyo, un lugar de reunión, un espacio de refugio y escape.

El actuar de la iglesia católica es compleja y contradictoria. Para Enrique Dussel (Introducción general, 1995), esto tiene que ver con las dos épocas del cristianismo en este continente, en los que se puede detectar el fortalecimiento del cristianismo popular: los siglos XIX y XX.⁹ En estos siglos, se llevan a cabo diversos procesos de resistencia frente a embates imperiales,

⁸ Entendemos colonialidad espiritual como Sirin Adlbi, un proceso que impone de forma violenta una religión y lleva a cabo un epistemicidio.

⁹ Mientras en América latina se habla del fortalecimiento de un cristianismo popular durante los siglos XIX y XX, en Europa la preocupación teológica se centra en la creciente desbandada de las iglesias cristianas. Esta cuestión será evidente en el desencuentro entre teólogos de la liberación y su contraparte europea.

se construyen los Estados nacionales seculares a lo largo del continente y se configuran nuevos espacios de resistencia ante los procesos de dependencia. Dichos espacios de lucha y resistencia pasan por movimientos campesinos, obreros, estudiantiles e incluso, por gobiernos populistas.

La relación del catolicismo con sus fieles y sus necesidades, así como sus relaciones con los imperios o Estados que los contenían nunca han sido sencillos ni han ido en un solo sentido. Se trata de una institución compleja y contradictoria que, como hemos visto a lo largo de su historia, no se ha encontrado al margen de los procesos políticos y sociales, locales y mundiales.

...La emergencia de un catolicismo que hace suyo el mundo de los pobres no nos debe hacer olvidar los otros catolicismos, con sus conexiones y colusiones con otras clases sociales e instituciones de poder en la sociedad latinoamericana, como tampoco las relaciones y ligazones entre sí. Esto significa analizar al catolicismo como un lugar social con corrientes, líneas, propuestas, ligazones, tanto del campo religioso como hacia el resto de la sociedad...es decir, se mueven según actores, momentos y procesos concretos, donde aquellos que “dominan el aparato eclesiástico”, como aquellos que se le oponen, buscarán remontar su legitimidad a “los orígenes y a la verdadera tradición”. (Mallimaci, 1995)

La complejidad de la iglesia católica no sólo es social, también lo es en términos éticos y epistémicos. Para esta investigación es de vital importancia analizar sus aportes políticos y filosóficos en torno a la idea de liberación desde América latina a partir de la conformación de un cristianismo popular, generalmente contrapuesto a la jerarquía católica, su dinámica, sus puntos de fuga y recomposición.

La fe es una cuestión con muchas aristas, una de las múltiples formas de construir al ser humano que lo desenvuelven en el ámbito religioso y fuera de él ya que, a pesar de su aparente intimidad, la fe también es capaz de actuar como articulador político. De tal forma que actualmente es posible detectar subjetividades conformadas por elementos aparentemente contradictorios como los indianistas kataristas que también se reconocen cristianos, o las católicas feministas, las prostitutas cristianas del Brasil o los movimientos *queer* que se enfocan en la expiación o el amor sin límites carnales. Todos estos, grupos que desafían el orden actual por considerarlo excluyente e injusto. La pregunta que vale hacer a lo largo de esta investigación es, ¿qué elementos políticos abonan estos movimientos disidentes del cristianismo para construir una lucha liberadora?

Para tratar de dar respuesta es preciso, en primer lugar, ahondar en el surgimiento de la teología de la liberación latinoamericana, sus debates internos, la relación que estableció con otras formas de conocimiento, su posición al interior de sus iglesias y hacia sus contextos sociales, sus métodos y la conformación de un sujeto liberado(r) como veremos a continuación.

I.2 Teología de la liberación en América latina: diferencias, debates y encrucijadas

En este apartado buscamos establecer el surgimiento, las fuentes, la diversidad y las tensiones políticas en torno al surgimiento de la TLL, a la vez que buscamos presentar y analizar sus principales conceptos, así como las limitaciones a las que apelarán las teologías de liberación posteriores. A diferencia de otras investigaciones al respecto, no nos enfocaremos en alguna región en donde se desarrolla la TLL ni en un autor específico, se trata más bien de un recorrido que busca mostrar la diversidad que ha existido, incluso, en la primera generación liberacionista.

I.2.1 Teología y filosofía de la liberación

Uno de los desarrollos claves en el pensamiento descolonizador desde América Latina es la teología de la liberación, que se desarrolla y dialoga constantemente con la filosofía de la liberación. Los principales exponentes de la filosofía de la liberación son Enrique Dussel y Horacio Cerutti; mientras que de la teología de la liberación encontramos a Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría, Leonardo Boff, Franz Hinkelammert, Hugo Assman, entre otros. Se trata de dos sistemas de pensamiento y acción que, aunque no homogéneos, establecen los principios de un pensar y actuar para modificar la realidad considerada injusta y colonial. La razón para comenzar este capítulo con la forma en que se desarrollaron estas dos líneas de pensamiento es porque aparecen como reflexiones hermanas, surgen en el mismo contexto socio histórico y su emparejamiento suscitó un debate en torno a quienes se desmarcaron del quehacer teológico y que, sin embargo, comparten muchos de sus postulados. Ambas líneas de pensamiento, además, son parte importante de los estudios latinoamericanos y sus desarrollos nuestroamericanos y descoloniales.

Las principales diferencias entre la filosofía de la liberación y la teología de la liberación se podrían ubicar en que la primera busca construir un modelo de pensamiento que valore la realidad social y sus principales problemas a resolver, que tome en cuenta los procesos históricos y que sea capaz de diferenciar entre las prioridades para liberar a las periferias del centro, es decir, en un sistema global a partir de un horizonte utópico,¹⁰ todo esto, basados en la razón; mientras la teología

¹⁰ Al comparar las obras *Filosofía de la liberación* de Enrique Dussel y *200 años de filosofía nuestraamericana* de Horacio Cerutti, es posible observar que ambos se mueven bajo premisas convergentes: revisión histórica, preocupación por los problemas de su realidad, la preocupación por un horizonte utópico y el uso crítico de autores y términos venidos de las escuelas europeas hegemónicas, así como su adhesión al marxismo. Tal vez la principal diferencia sea que Cerutti ha decidido desmarcarse del término liberación para hablar de filosofía nuestroamericana, que hace una revisión crítica de la producción filosófica del continente, que lo ubica entre los estudiosos de la historia de las ideas.

de la liberación tiene como referencia directa a la Biblia y su interpretación a partir de las condiciones sociales de su época y espacio geográfico, además, busca la construcción del Reino de Dios en la Tierra. Todo su sistema de pensamiento está basado en la fe en un ser superior. Como apunta Mo Sung, "El objeto principal de la teología, no es probar que Dios existe, pues esto es un presupuesto de la teología; además de que no es posible, efectivamente, probar la existencia de Dios. En este sentido, Dios es más objeto de esperanza y fe que, de certeza." (Mo Sung, 1999, pág. 14)

La teología de la liberación y la filosofía de la liberación comparten elementos comunes como el uso del marxismo y, sobre todo, comparten preocupaciones. Se trata de dos sistemas de pensamiento que no se encuentran distanciados, sino por el contrario, se comunican y se nutren. El trabajo de los filósofos y teólogos de la liberación no ha ido hacia el mismo rumbo, de manera que es posible encontrar a filósofos de la liberación que han llevado su pensamiento al ámbito académico desde la perspectiva decolonial y de crítica al modelo moderno-liberal-capitalista, mientras otros se han dedicado a la lucha por los derechos de las comunidades indígenas y la defensa de los derechos humanos. También encontramos a figuras como Enrique Dussel que parece moverse entre los dos sistemas de pensamiento, mientras muchos de los teólogos de la liberación o sus adscriptos, como Cardenal o Boff, han desarrollado trabajo literario, críticas sociales y filosóficas bastante claras y razonables que no se consideran meramente teológicas.

Para esta investigación, nos concentraremos, principalmente, en la teología de la liberación, sin embargo, es imposible separarla tajantemente de la FL. Además, las implicaciones políticas de ambos sistemas de pensamiento son de suma importancia para la época y contexto en que se desarrollaron. Comparten no sólo la intención de cambio en el orden capitalista sino la censura de su obra, la persecución política y el exilio académico. Ambas posturas fueron pensamientos disidentes a las dictaduras de la época de su surgimiento y sus representantes padecieron el terror y la violencia de las mismas.

Esto, enmarcado en la clasificación que hace de los filósofos latinoamericanos del siglo XX en donde ubica a Dussel como analéctico junto a Scanone y critica la filosofía elaborada en dualidades: ricos-pobres, centro-periferia, oprimido-opresor utilizada por Dussel. En su libro *Filosofar en nuestramérica*, Cerutti habla de la arbitrariedad de Dussel al incluir a varios filósofos argentinos como filósofos de la liberación en una conferencia dada en Cuernavaca, México. Esto da cuenta de los debates hacia el interior de la filosofía de la liberación.

La teología de la liberación es una filosofía política surgida en un diálogo entre pensamiento marxista, cristianismo, teoría de la dependencia¹¹ y la experiencia de varios de sus fundadores con las comunidades excluidas del modelo moderno-liberal-capitalista, así como de la reflexión y aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia católica que, a su vez, más tarde se nutriría de la teología de la liberación. Son numerosos los representantes de la TLL en su primera época (las décadas de los 70 y 80 del siglo XX), sus líneas de pensamiento se inclinan hacia distintas disciplinas como la filosofía, la sociología o la economía y, su desarrollo y práctica fue distinta en cada país en la que se desarrolló; por ejemplo, en El Salvador, las Comunidades Eclesiales de Base se construyeron a partir de la teología de la liberación y, posteriormente, tras su persecución y destrucción, se sumaron a la lucha armada de liberación. En Brasil, se han vinculado con movimientos en defensa de la tierra, mientras en Argentina o Chile, se encontraron más vinculados a movimientos urbanos populares. Con estas diferencias, e incluso las que se dieron entre pensadores¹², es posible encontrar elementos generales relevantes políticamente en la teología de la liberación: enarbolan la liberación de los oprimidos, de los más pobres, en un esquema de análisis a partir de la lucha de clases y una apelación a los movimientos de liberación de la esclavitud judía en el Antiguo Testamento. Basan sus sistemas de solidaridad en el Nuevo Testamento y en los documentos que conforman la Doctrina Social de la Iglesia católica, sobre todo, respaldaron su actuar en el Concilio Vaticano II que al modificar muchos de los preceptos que alejaban al grueso de la *plebs* de la interpretación religiosa, los acercan con acciones tan sencillas como el escuchar misa en su lengua vernácula.

La teología de la liberación resulta una teología política dada su búsqueda por impactar en las sociedades en que se desenvuelven, no sólo por las líneas de pensamiento que ha utilizado para el análisis de la realidad y su llamado a la praxis liberadora, sino por la confrontación de ésta con la jerarquía católica y por su desarrollo en contextos de dictaduras militares, de persecución y asesinato.¹³ Se trata de un hacer y pensar de resistencia y lucha, así como del intento de la conformación de comunidad, que va aparejado con un pensamiento crítico de la realidad y de las instituciones estatales y eclesiales. Los pensadores clásicos de dicha corriente han fundado fuertes críticas al eurocentrismo, a las posiciones epistemológicas jerarquizadas y al contexto neocolonial.

¹¹ Para Elina Vuola, la teoría de la dependencia, “es la teoría política más importante en la formación de la TL” (Vuola, Teología feminista. Teología de la liberación. Los límites de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista, 2000, pág. 36)

¹² Gustavo Gutiérrez, se mantuvo más cercano a la institución vaticana, mientras otros como Leonardo Boff, Ernesto Cardenal y Franz Hinkelammert mantuvieron posturas más radicales.

¹³ Hector Ibarra, en su tesis doctoral acerca de la teología de la liberación en El Salvador (en revisión en la ENAH), afirma que las Comunidades Eclesiales de Base son en buena medida, de donde fueron reclutados combatientes de las guerrillas salvadoreñas después de que el gobierno las destruyera.

Autores como Enrique Dussel, se han dedicado a mostrar histórica y filosóficamente que la invasión de América vino aparejada de la construcción de una historia inventada desde Europa, que mantiene al margen la actuación de actores asiáticos, africanos y americanos. Boff, Dussel y Gutiérrez hablan en sus obras acerca del proceso colonizador europeo, mientras se hace una denuncia del proceso de neocolonialidad impulsado por el gobierno de los Estados Unidos de América, cuya injerencia en el continente es cada vez más notoria a partir del respaldo que se da a las dictaduras en toda América Latina (Ferraro, 1992). La teología de la liberación surge en un contexto opresivo, de persecución, los teólogos y filósofos de la liberación comienzan a ser perseguidos, amenazados, asesinados o desaparecidos. Uno de los principales ejemplos es el caso de Oscar Arnulfo Romero, asesinado en 1979 mientras oficiaba misa, a pesar de ser un adherente tardío a la teología de la liberación.

Franz Hinkelammert, uno de los principales pensadores de la teología de la liberación, pero también de la teoría crítica en América Latina, quien también tuvo que huir de la dictadura chilena, apunta, "El pensamiento teórico no se debe orientar solamente a la praxis, sino a la victoria a través de la praxis",¹⁴ lo que quiere decir que no basta con el apoyo a las comunidades pobres si no se tiene una meta: terminar (o vencer) al modelo actual. Es a partir de la práctica que la TLL busca vencer la dominación, desde donde los liberacionistas desarrollaron su pensamiento crítico y, es a partir de ahí, desde donde se van a desarrollar otras teologías políticas de emancipación que buscan modificar las relaciones sociales y sus jerarquías actuales, tales como la teología feminista negra y la teología queer.

La TLL hace referencia a un cristianismo marginal, mestizo, sincrético, popular, muy distinto al cristianismo jerárquico europeo y sus símiles latinoamericanos. Las posibilidades de diversas formas de pensar y vivir el cristianismo en este continente y en África o Asia han trascendido a la religión colonial —aunque no se niega su existencia que puja a través de las jerarquías de las instituciones eclesiales— para convertirse en algo más parecido a lo que Anzaldúa nombró *espiritualidad mestiza* (Anzaldúa, 2015), es decir, a cristianismos en donde los símbolos populares son no sólo anexados, sino que se vuelven parte vital de las religiones y ritualidades que mantienen vivas al cristianismo en el continente. Dicho cristianismo ha funcionado como

¹⁴ Elina Vuola afirma que la mayor parte de los teólogos de la liberación mencionan la praxis y aunque no son muchos los teólogos que se preocupan por aclarar a lo que se refieren con esto, es posible advertir que "Los teólogos de la liberación utilizan el concepto de la praxis en el sentido marxista clásico y también lo especifican para connotar las condiciones históricas, políticas y económicas en América Latina" (Vuola, Teología feminista. Teología de la liberación. Los límites de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista, 2000, pág. 50)

catalizador político por su participación como pensamiento de liberación, no sólo a partir de lo que mencionamos anteriormente sino porque se han nutrido de las experiencias de religiosidades populares, indias y negras, rituales barriales, credos de clase. Las teologías políticas¹⁵ latinoamericanas (de liberación y las que surgieron a partir de ella) han sido capaces de sintetizar complejos sistemas simbólicos y procesos sociales populares, lo que ha implicado también un proceso de reacomodo de los flujos de poder que se polarizaban en las autoridades eclesiales.

El problema de la teología siempre está en el Otro, en su afirmación o negación. La importancia política de las teologías liberacionistas latinoamericanas radica en el desplazamiento del Otro (lo divino) hacia el otro (el prójimo) y la construcción de sus relaciones, la construcción de lo común que en más de una ocasión ha ido en contra de los espacios de privilegio. Esto ha sido causa de fuertes conflictos hacia el interior de la iglesia católica. El caso más conocido de la inconformidad de las autoridades vaticanas y los liberacionistas es el de Leonardo Boff, quien fue sometido a un año de silencio por parte de autoridades vaticanas después de la publicación de su libro *Carisma y poder*, además de realizar labores de asistencia y evangelización con prostitutas, sujetos considerados pecadores irredentos por los sectores más conservadores de la iglesia católica. Otros obispos como Gustavo Gutiérrez, Raúl Vera y Samuel Ruiz han corrido la misma suerte, aunque éstos últimos no abandonaron la iglesia católica como lo hizo Boff.

Vale la pena aclarar que la teología de la liberación no es exclusivamente católica, sin embargo, al ser la iglesia con mayor presencia en el continente, sus exponentes católicos son mayoría y, por tanto, más conocidos; a partir del surgimiento y desarrollo de la TLL se han conformado redes con miras ecuménicas, tales como el DEI en Costa Rica, además de diversos encuentros teológicos regionales y temáticos que, con el paso del tiempo, han desarrollado posturas teológicas diversas. Adelante, hablaremos con mayor extensión del papel de los cristianismos protestantes en la TLL.

¹⁵ Comprenderemos el término teología política a partir de la denominada Nueva teología política y no desde el concepto clásico de Carl Schmitt en tanto éste refiere a los elementos teológicos en las conformaciones estatales, mientras la Nueva teología política desarrollada por Johann Baptiste Metz (Metz, 1969) el énfasis se pone en las relaciones entre la fe, las iglesias y las sociedades que forman los Estados, “Esta teología política lo refiere todo al mensaje escatológico de Jesús, pero a través del nuevo punto de partida creado por la razón crítica tal como fue preparado e inaugurado por la Ilustración y tal como fue articulada, desde la mitad del siglo XIX, por Hegel y Marx; lo cual, sin embargo, no fue lo suficientemente elucidado y valorado a lo largo de una tradición teológica puramente idealista y después personalista y existencialista. **Lo peculiar de este enfoque radica en la relación fundamental entre razón y sociedad; el carácter de referencia a la sociedad de la reflexión crítica; la urgencia de la razón crítica por reflejarse socialmente y la imposibilidad de mantener de modo "puramente teórico" la pretensión crítica de la razón. En la teología política se repite, pues, a otro nivel el problema clásico de la relación entre fe y razón. Y en este horizonte el problema hermenéutico fundamental de la teología no se presenta en primer lugar como el de la relación entre la teología sistemática y la teología histórica, entre dogma e historia, sino como el de la relación entre la comprensión de la fe y su praxis aplicada a nivel social.**” (Las negritas son nuestras)

Para los liberacionistas, la práctica religadora con el prójimo es una forma de resistir, e incluso, de luchar contra el desplazamiento de lo divino hacia el capital, considerado un falso ídolo que ha desalojado a Dios como ente de adoración. Para Franz Hinkelammert, el neoliberalismo es "una teología violenta, dispuesta a justificar la matanza indiscriminada de militantes, estudiantes, artistas e intelectuales" (Estela Nadal, 2012). El orden actual, moderno-liberal-capitalista ha divinizado al capital, ha fetichizado a la mercancía, al dinero, ha impuesto como criterio fundamental la competencia (la religación con el prójimo se anula), la muerte. El Reino de Dios se sustituye por el reino del capital, se sacrifica la vida de los que creen en su promesa, de los que trabajan por él y de los que no, "la promesa del milagro avala el crimen, la injusticia y la mentira" (Brisson, 1998). El milagro es el progreso que nunca llegará, pero del que se hace voto. El capitalismo instituye al dinero como un nuevo Dios, un ídolo. Se trata de la idolatría capitalista denunciada por Mo Sung y Hinkelammert.¹⁶

Los teólogos de la liberación clásicos y los y las teólogas postliberacionistas son críticos al desplazamiento de lo sacro hacia las formaciones económicas capitalistas y las prácticas sociales modernas en las que, en buena parte, las instituciones eclesiales son cómplices. Sin embargo, las y los teólogos postliberacionistas buscan superar al sujeto liberado[r] pobre, ubicado únicamente en el esquema de clase, para tomar en cuenta marcadores coloniales (raza) y patriarcales (género), a partir de los cuales sea posible modificar las relaciones de dominación establecidas. Marcella Althaus-Reid nos dice:

La teología de la liberación ha de entenderse como proceso continuo de recontextualización, ejercicio permanente de honda dubitación en teología. Por "honda dubitación" no entiendo la adición de nuevas perspectivas contextuales a un discurso teológico establecido... Sería bueno pero insuficiente... Y permitiría a la teología colonial persistir en la metodología androcéntrica tradicional que tiende a absorber y adaptar los elementos más radicales potencialmente sugerentes de la marginalidad. La duda como método teológico recontextualiza la teología de la liberación al cuestionar los principios hermeneúticos que llevaron a los liberacionistas a la indiferencia frente a la realidad... (Althaus-Reid, 2005, pág. 17)

Las teólogas feministas, feministas negras y *queer* apelan a lo que consideran ignorado u olvidado por los primeros pensadores liberacionistas —teólogos y filósofos— y buscan hacer de las teologías políticas post liberacionistas un pensamiento dinámico, útil, que modifique las estructuras jerárquicas patriarcales, las jerarquías epistemológicas centro-periferia, que acaben con las jerarquías raciales, con el colonialismo interno; buscan ir más allá de la mera caridad, no se

¹⁶ Esta postura es compartida entre teólogos de la liberación latinoamericana con filósofos occidentales que abordaron cuestiones teo políticas como Jacob Taubes, Gianni Vattimo y Walter Benjamin quien incluso tiene un ensayo denominado "El capitalismo como religión".

consideran vanguardia sino resultado de procesos de resistencia. Responden a una praxis liberadora que modifique su realidad, es decir, persiste la intención de modificar la realidad considerada injusta. El pensamiento y práctica teológicos aparecidos como de avanzada precisan una revisión de sus fronteras a partir de la idea de la liberación, ya que, como nos sugiere Althaus-Reid y como veremos más adelante, la capacidad de absorber y modificar sujetos para mantener lugares de privilegio nos lleva a distintos sujetos oprimidos/liberadores con distintas características. Muchas de estas revisiones se han realizado desde teologías de liberación de iglesias cristianas protestantes, por lo que es menester analizar sus propuestas.

1.2.2 Teología de la liberación protestante y católica

Hasta ahora hemos hablado principalmente de la teología de la liberación católica, por ser la más difundida, sin embargo, aunque en menor medida, podemos encontrar a destacados teólogos de la liberación de las iglesias cristianas protestantes. Por ejemplo, la primera obra que se reconoce como teología de la liberación (Dussel, Introducción general, 1995) es la tesis doctoral del teólogo brasileño protestante, Rubem Alves, *Hacia una teología de la liberación*.¹⁷ Se trata de una obra que cuestiona y debate con las formas de hacer teología desde los centros teológicos europeos, incluso los más progresistas como el caso de la teología de la esperanza.

El cristianismo protestante tiene una larga historia en el continente latinoamericano, que nos permite observar que no se trata de un movimiento lineal ni sencillo de seguir. El protestantismo arribó a América latina de diferentes formas, por un lado, comerciantes y empresarios que provenían de los Países Bajos, Inglaterra y Alemania arribaban a los territorios previamente ocupados por españoles o portugueses, que habían impuesto ya el catolicismo, lo que les traía persecución y dificultades para ejercer sus religiones. Un caso distinto fue el Caribe, en donde la diversidad de colonizadores traía consigo diversidad de credos cristianos que, a su vez, se permeaba de las prácticas religiosas de los pocos nativos y muchos esclavos.¹⁸

¹⁷ Dicha tesis fue traducida como: *Una teología de esperanza o Cristianismo, opio o liberación*.

¹⁸ “Esta fragmentación del Caribe en diversas colonias se manifestaba también en el pluralismo religioso. Los anglicanos, los metodistas, los presbiterianos, los bautistas, fueron especialmente activos en el Caribe inglés. La Iglesia Reformada fue activa en el Caribe holandés. Los moravos actuaron desde temprano en el Caribe holandés y en el inglés. La Iglesia Católica, por su parte no limitó su actividad a las colonias francesas y a las españolas. Hasta hoy en Santa Lucía y Dominica, ex-colonias inglesas, la mayoría de la población es católica, como también es el caso de las antillas holandesas. Con la llegada masiva de mano de obra asiática a finales del Siglo XIX, el pluralismo religioso fue aún más acentuado. En Trinidad, Guyana y Surinam el hinduismo y el islamismo, junto con el cristianismo, son las religiones más importantes. Asimismo, la religión judía estuvo presente en el Caribe desde el Siglo XVII; la primera sinagoga de

El oficio como mercaderes o empresarios de los primeros protestantes en América continental fue su gran ventaja, al dotarlos de movilidad por todos los territorios latinoamericanos, a la vez que también fue su mayor debilidad ya que no constituían colonias ni iglesias. Ellos encarnaban los valores modernos liberales en ciernes que en muchas de las colonias constituirían un peligro, sobre todo, porque el catolicismo fue la religión de las colonias españolas, incluso después de su independencia, y permitir que la influencia protestante se extendiera era equivalente a abrir la influencia política a alguna otra colonia europea en un periodo en el que se disputaban las tierras del continente inventado.

En el Caribe y las Antillas en donde el actuar de las colonias protestantes tenía menos trabas encontramos que hacia finales del siglo XVII,

... los metodistas, y un poco más tarde los bautistas, empezaron a desarrollar una obra evangelizadora de fuerte contenido anti-esclavista, lo que rápidamente les mereció la persecución por parte de los plantadores... En efecto, la reacción anti esclavista de las sectas puritanas comenzó a manifestarse en el momento en que la economía de plantación de las colonias británicas en el Caribe entraba en decadencia, y cuando el interés británico se desplazaba hacia las colonias de la Nueva Inglaterra y la India, y después de la pérdida de las primeras, aún más hacia la segunda. A finales del Siglo XVIII, un gran despertar pietista sacudió las conciencias cristianas y estimuló la lucha anti esclavista de humanistas y filántropos cristianos mientras los revolucionarios franceses proclamaban los derechos del hombre y del ciudadano (1792). (Bastian, 1995, pág. 451)

Se trata de una muestra de la forma en la que los grupos de cristianismo protestante se organizaron políticamente en la región y se movilizaron por una causa vinculada a justicia mundana. Huelga decir que no en todos los territorios americanos se sintió la misma influencia ni prácticas de parte de dichos grupos, sin embargo, durante los siglos XVIII y XIX su participación en cuestiones políticas dentro de los Estados nacionales en donde comenzaron a arraigarse fue constante. México fue uno de los bastiones católicos que presentó mayor resistencia a la diversidad religiosa, en donde según Bastian, se buscaba el desarrollo a partir de una “modernidad católica *sui generis* que pretendía organizar el conjunto de la economía al margen de las ideas protestantes y de sus manifestaciones políticas republicanas y democráticas modernas” (Bastian, 1995, pág. 453) Además, la educación fue uno de los terrenos de combate entre católicos y protestantes, las élites a lo largo de América latina se formaban en sus escuelas, aunque sólo las familias más liberales enviaron a sus hijos a las escuelas privadas protestantes.

las Américas fue establecida en Curazao. Y no debemos olvidar la presencia de creencias africanas en todo el Caribe.” (Lampe, Las iglesias en El Caribe, 1995, pág. 312)

Con muchas de las estructuras institucionales en contra, las colonias protestantes en muchos países latinoamericanos comenzaron a vincularse con sociedades mutualistas y con sectores progresistas de la iglesia católica e, incluso, con sus escisiones, sobre todo durante la época denominada reformista, pero es hasta concluido dicho periodo cuando se desarrollan los intereses de sociedades capitalistas y las oligarquías nacionales, cuando comenzarán a moverse con mayor libertad y a contar con influencia económica y política (Bastian, 1995), además de adquirir modelos asociativos liberales de misioneros protestantes estadounidenses, quienes también comenzaron a apoyarlos financieramente. De tal forma que, aunque protestantismo, liberalismo y capitalismo no son sinónimos ni necesarios unos para otros, fue a partir del desarrollo moderno capitalista del siglo XIX en el continente que el protestantismo tuvo su expansión más importante, si no en número, sí en influencia

La importancia numérica de los protestantismos latinoamericanos fue de hecho insignificante si se consideran las cifras absolutas y su progresión, ya que la población protestante no sobrepasó jamás el 1% de las poblaciones latinoamericanas antes de mediados del siglo XX. Por el contrario, si se comparan las redes asociativas que estas sociedades constituyeron con otras redes similares como las logias, los círculos espiritistas, las sociedades mutuales, lo mismo que con las asociaciones del catolicismo social, hallaremos que las redes protestantes fueron de igual importancia, con frecuencia estaban mejor estructuradas, y sobre todo eran más independientes de influencias gubernamentales... Por su régimen de asambleas, de sínodos, y de convenciones, las sociedades protestantes, cuyo modelo de organización moderna provenía ciertamente de las sociedades protestantes de EUA, inculcaban prácticas y principios negados no solo por la iglesia Católica romana, sino también por el estado oligárquico liberal conservador, antidemocrático y neocorporativista (Bastian, 1995, págs. 463-464)

Es por esto que nos encontramos a una buena parte de la comunidad cristiana protestante como participante activa en los procesos de revolución de varios países latinoamericanos y, no sólo eso, como parte de los gobiernos que se constituirán a principios del siglo XX y que más tarde serán perseguidos, durante el arribo de dictaduras militares. También es durante ese periodo en el que la iglesia católica va a promover la idea de que las comunidades protestantes son herramientas “al servicio del imperio”. Durante los últimos años del siglo XIX y primeros del siglo XX el protestantismo latinoamericano se configuró a partir de la llegada de misioneros norteamericanos, es aquí en donde comienza una ruralización de estas religiones. Al avanzar el siglo XX comienzan los intentos de articular al protestantismo latinoamericano frente a los embates de la iglesia católica. Así, se lleva a cabo el primer congreso de sociedades protestantes en Panamá, en donde la mayor parte de delegados eran estadounidenses; años más tarde, en los siguientes congresos en Montevideo en 1925 y en La Habana en 1929 los representantes serán latinoamericanos, de segundas o terceras generaciones de protestantes nacidos en diversos países latinoamericanos. (Zavala Chaparro, 2014)

Las tensiones entre corrientes pietistas centradas en el individuo y visiones más ancladas a los problemas de la región fueron las tensiones más visibles en los congresos protestantes en Latinoamérica. Pedro Zavala (2014) habla de cuatro vertientes del protestantismo latinoamericano desplegadas en el siglo pasado:

- Confesiones históricas con influencia del liberalismo económico, sobre todo metodistas que centran su visión del mundo en el individuo, la salvación personal, el evangelio de las riquezas y la pobreza como lastre de los pecados.
- Movimientos del evangelio de lo social que surgen como respuesta al socialismo y cooperativismo y centran su visión de mundo en el reino de la justicia y la esperanza.
- Iglesias populares y fundamentalistas que se basaban en un evangelio simple y anti intelectualista.
- Renovaciones pentecostales que se desarrollaron entre grupos populares y que basaban su visión de mundo en arrebatos místicos y formaciones carismáticas.

Al mismo tiempo en que las congregaciones protestantes latinoamericanas forjaban su identidad, también comenzaron a ser menos dependientes financieramente de sus pares norteamericanos. En el plano político, Bastian (1995) afirma que fue en Perú, Brasil, Cuba y México los países latinoamericanos en donde el protestantismo tuvo mayor influencia, por tanto, son los países en donde es más fácil rastrear las tensiones entre cristianismos protestantes y católicos.

Es a partir de la segunda mitad del siglo XX que las raíces protestantistas se extendieron, así como su pensamiento progresista, de tal manera que Dan González Ortega¹⁹ sostiene que la teología de la liberación tiene como antecedentes protestantes a la nueva teología cubana o teología en revolución y a la formación teológica de Richard Shaull, teólogo presbiteriano estadounidense, influenciado fuertemente por el populismo peronista, interesado en el cristianismo y la revolución social y quien formó a personajes como Rubem Alves, Julio Santana y José Miguez Bonino.

Shaull viaja a América latina en la década de los cincuenta del siglo pasado, lo que implicó que conociera una realidad argentina bulliciosa, la época del populismo peronista. Las grandes concentraciones y los discursos de los descamisados influyeron para que, a partir de entonces, sus reflexiones tuviesen un sentido comunista. Shaull conoció Colombia y vivió muchos años en Brasil.

¹⁹ En una charla en el seminario de teología de la liberación latinoamericana dirigida por el Dr. Francisco Xavier Sánchez Hernández. Llevada a cabo el 29 de abril de 2014 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM

Sus reflexiones giraron en torno a la revolución y su teología ha sido definida como contextualista, debido a que decía que el quehacer teológico debía ser aplicado de acuerdo a nuestros tiempos, con conceptos innovadores que ayudasen a comprender mejor nuestras realidades (Shaull, 2014). Otra de las vertientes analizadas por Shaull es el marxismo, del que decía, critica al capitalismo primitivo, superado en Europa pero que era el que se desarrollaba en América latina, sin embargo, la vía revolucionaria debía encontrarse en el potencial emancipador de los desheredados en tanto “el creativo papel que ellos están llamados a ocupar en la emancipación de la humanidad.”²⁰ La teología de Shaull hace llamados a un actuar político consciente y comprometido, por lo que en los años setentas, comenzará un debate entre los protestantes formados por él, como Julio Santana que habla de una liberación a partir de la humanización a través de una vida digna; por otro lado, Arana Quiroz y Padilla criticarán fuertemente a esta línea, ya que para ellos, lo importante es la gloria de Dios, no la liberación ni la política, tampoco el diálogo ecuménico. El desarrollo de la teología de la liberación protestante se interrumpe debido a lo fragmentario de las composiciones de cada grupo religioso y por la influencia de sus contrapartes norteamericanas y europeas.

Por otro lado, la teología en revolución, fue encabezada por Sergio Arce y se trató de un movimiento de cristianos protestantes que apoyaban la revolución cubana. A decir de González, la teología protestante ha sido desarrollada en Cuba y una muestra de ello es el centro Martin Luther King. A partir de dicho desarrollo, las iglesias protestantes cubanas alcanzaron un grado importante de autonomía, ya que la mayor parte de ellas rompieron con su contraparte norteamericana (Masson, 2004). La teología en revolución es un desarrollo teológico que confía en la construcción del reino de Dios en la tierra después de la revolución cubana, para lo que estaban dispuestos a cooperar a través de brigadas de alfabetización y otras labores sociales. Las iglesias protestantes cubanas estuvieron mucho más dispuestas a colaborar con la causa revolucionaria que la iglesia católica por la postura a favor que tuvieron desde el principio, además, no se encontraban influenciados, como la iglesia católica, por la ideología anticomunista, ni tenían intereses dentro de la política internacional como institución. A pesar de lo anterior, Bastian (1995) asegura que el 80% de pastores y miembros de comunidades protestantes abandonaron Cuba entre 1961 y 1965 y apunta “En todo caso, la revolución cubana radicalizada puso al descubierto los límites del proyecto político y social protestante, el cual, surgido del liberalismo radical del siglo XIX, se revelaba incapaz de construir otra alternativa democrática distinta al rechazo de los autoritarismos de derecha y de izquierda.” (Bastian, 1995, pág. 473)

²⁰ citado en Roldán, Alberto (Roldán, 2011)

Estos antecedentes de las conformaciones de comunidades protestantes nos dan un panorama de las tensiones entre los cristianismos católicos y protestantes, así como las diferencias hacia el interior de las iglesias protestantes en los diferentes territorios latinoamericanos; es a mediados del siglo XX y principios del siglo XXI cuando aparecerán importantes obras de teólogos protestantes latinoamericanos para la teología de la liberación. Para González, la teología de la liberación latinoamericana protestante tiene tres escuelas principales: los movimientos ecuménicos, que a su vez se subdividirían en moderados y progresistas. Entre los primeros, se encuentran Gonzalo Bez Camargo y Emilio Castro; mientras que entre los segundos se encuentran Alves, Miguez Bonino, Julio de Santana y Raúl Macín. La segunda escuela ha sido denominada por González como misión integral o interdenominacional, es decir, la teología apuntaba más hacia un diálogo interno y; la tercera es la teología en revolución cubana de la que ya hablamos.

La principal diferencia entre las teologías de la liberación protestantes y católicas radican en que los segundos utilizan en mucho menor medida las herramientas de análisis marxista, mientras dejan de lado las ideas relacionadas a la teoría de la dependencia porque se enfocan en ideas desarrollistas. Entre los estudiosos de la teología de la liberación latinoamericana, son pocos los que se ocupan de obras de autores protestantes, tal como Mo Sung y Juan José Tamayo, que compila a teólogos y teólogas de diversas iglesias cristianas en su *Panorama de la teología de la liberación*. Sin embargo, el desarrollo de las teologías de la liberación feminista y *queer*, se desarrollarán con mayor fuerza a finales de siglo XX y principios del XXI entre algunos grupos protestantes.

A continuación, regresaremos a la arena católica para hablar de las tensiones que ha enfrentado la TLL con las autoridades vaticanas.

1.2.3 Teología de la liberación católica y autoridades vaticanas. Disputas de la doctrina social

En toda investigación acerca de la teología de la liberación en América Latina es posible encontrar referencias al documento del Concilio Vaticano II, aparecido en 1962²¹ que sirvió como base para los documentos de la reunión de obispos en Medellín en 1968 y Puebla en 1979. Dichos eventos son enarbolados como los preceptos a seguir en cuanto a responsabilidad social y política que adoptarán

²¹ En 1961, un año antes del Concilio se publicó la encíclica *Mater et magistra* cuya tema principal es la justicia; en 1963, un año después del Concilio se publicó la encíclica *Pacem in terris* por el Papa Juan XXIII, dichos documentos son los documentos complementarios de Vaticano II y piedras angulares de la doctrina social de la iglesia Católica.

los liberacionistas latinoamericanos desde la perspectiva católica. Ante dicho documento, José Ferraro (1992) y Enrique Dussel (1995) hacen análisis muy distintos. Para el primero, el Concilio Vaticano II es de carácter ideológico, no espiritual y defiende al orden capitalista, se trataría de una forma de contrarrestar la influencia soviética; si las reuniones de Medellín y Puebla siguen sus preceptos no hacen más que afianzar esta postura. Por otra parte, Dussel es mucho más entusiasta de los logros alcanzados por Vaticano II, Medellín y Puebla: hace recuentos de las diversas acciones emprendidas en todo el continente, la creación de organizaciones de sacerdotes y laicos liberacionistas, de Comunidades Eclesiales de Base, de redes de solidaridad ecuménica.

José Ferraro en su análisis desde fuera de la iglesia católica y desde una visión de contexto global nos dice que el objetivo del Vaticano II es alcanzar la paz y la justicia en un orden capitalista, esto dentro de un contexto de guerra fría en donde el comunismo y socialismo eran los enemigos ateos a vencer. Este análisis no es menor ni puede ser descartado ya que fue un documento escrito durante el periodo de la guerra fría. Los países socialistas eran considerados una amenaza para Estados Unidos y sus países aliados. Ferraro defiende que la situación de la iglesia estaba dividida y que por eso el llamado a la paz era crucial para apaciguar las fracturas hacia el interior de la iglesia católica. De la misma forma que se busca frenar revoluciones sociales.

Para Ferraro, la Doctrina social de la Iglesia católica, inaugurada en 1891 por León XIII en *Rerum novarum*, se funda a partir de ataques contra el socialismo y a favor de la propiedad privada. Esto continúa con Pío XI y su documento *Quadragesimo anno* de 1931 en donde se habla de la propiedad privada como derecho natural. Es el mismo Pío el que pide a los sacerdotes acercarse al obrero para evitar su engaño por el comunista. La "preocupación" por el pobre tiene su culmen en Vaticano II con Juan XXIII, que renueva la ceremonia litúrgica: desde ese momento se realizará en lenguas locales en busca de una apertura de la Iglesia católica; los documentos emanados del Concilio van a dar pauta a llamados pastorales de laicos y jóvenes. Ferraro sostiene que la defensa e impulso del ecumenismo a partir del Concilio Vaticano II comienza frente al enemigo común: el comunismo.

De tal forma que el concilio respondería a un orden económico político mundial, la modernidad liberal capitalista en la que, “[l]a jerarquía, y probablemente las órdenes religiosas a las que pertenecen los teólogos del Concilio, no sólo se hallan bajo la influencia de la teología dominante: ellos mismos son de esta clase, e inconscientemente usan al Concilio y la religión para defender sus intereses clasistas.” (Ferraro, 1992, pág. 60)

En América Latina, Vaticano II fue recibido con la mayor radicalidad debido a las condiciones políticas y sociales en las que se encontraba el continente: una sociedad profundamente dividida, jerarquías económicas, raciales y de género muy marcadas, la revolución cubana era el ejemplo a seguir para la izquierda latinoamericana, Salvador Allende arribaba al gobierno chileno. Las utopías parecían más cercanas que en ningún otro momento en la historia de la región. Los ideales de justicia social se encontraban en las ideologías de izquierda, por lo que los cristianos (católicos y no católicos) que se organizaban en torno a círculos de estudios bíblicos comenzaron a volver sus ojos a los documentos de Vaticano II, que les dotó de una luz de esperanza. A pesar de lo anterior, las críticas al documento del Concilio no se detienen, aunque también se reconocen avances mínimos gracias a él. Leonardo Boff ²² dice que: “La mentalidad del Vaticano II no llegará al nivel de conciencia crítico-social alcanzada por los grupos comprometidos, el respaldo institucional que confería era de inestimable importancia. De algún modo, daba carácter oficial a una iglesia comprometida en lo social y con la suerte de los desheredados de este mundo.” Para el teólogo brasileño, el Vaticano II era una forma en la que la iglesia católica se integraba a la modernidad burguesa.

Francisco Xavier Sánchez Hernández (2014), en un documento que refiere a los cincuenta años de Vaticano II nos retrata los debates hacia el interior del concilio: las posturas más tradicionales y cerradas contra los representantes de una vanguardia progresista que solicita que la iglesia vaya más allá en su actuar por los pobres y señala algunas figuras, entre las que destacan el italiano ultra conservador Ottaviani y el brasileño progresista Herder Camara. Esto nos muestra que los acuerdos en torno a Vaticano II no se dieron de forma sencilla ni unánime. La institución vaticana, incluso en sus élites, no tiene una visión única de relacionarse con el resto de la sociedad.

Por su parte, la lectura dusseliana del Vaticano II narra con entusiasmo las experiencias desde dentro de la iglesia católica y sitúa los principales logros en el continente americano. De tal forma que en *La Iglesia ante la renovación del Concilio y Medellín 1959-1972* se hace un recuento de las diversas organizaciones sacerdotales en favor de los pobres, nos habla de los encuentros nacionales, regionales y continentales alrededor de la teología de la liberación, así como de la lucha de miembros de la Iglesia católica, religiosos y laicos contra las diversas formas de opresión: dictaduras militares, guerras civiles.

²² Citado en Ferraro (1992)

A diferencia de Ferraro, Dussel no niega el diálogo entre miembros de la iglesia y las ideas socialistas, por el contrario, hace recuentos de los diálogos y de las organizaciones que hicieron uso de las herramientas teóricas socialistas o comunistas. Habla de los cristianos acusados de comunistas, como perseguidos y mártires. Para él: "...la Iglesia dejará de ser una institución al margen de la historia latinoamericana que reaccionaba a la defensiva ante los acontecimientos externos, para transformarse en una protagonista histórica a partir de la vida real, política, económica, cultural y religiosa del pueblo de los pobres explotados." (Dussel, 1995, pág. 238)



Antonio Bonilla, 2011 1

Aunque para Dussel, esta iglesia tiene retos como, adherirse a la reforma o revolución de las sociedades en las que está inserta, y la construcción del modelo de iglesia que se busca. Sin embargo, para él, el reto más importante es mantener a la institución cerca del pueblo, del pobre. Para Dussel se trata de una institución crucial para alcanzar la liberación de los más pobres, sin embargo, a veces parece que olvida que la iglesia católica no se compone únicamente de teólogos que buscan la liberación ni de sectores populares latinoamericanos.

Como conclusión entre las posturas que hemos revisado, frente a un documento central de la doctrina social de la iglesia católica y para el desarrollo de la teología de la liberación latinoamericana, podríamos decir que, aunque parecen contradictorias, resultan complementarias en tanto Ferraro analiza las causas del Concilio desde un punto de vista de política global (en un contexto de dependencia), mientras Dussel no se pregunta acerca de las causas de Vaticano II sino que celebra sus consecuencias. La lectura de Hernández, a su vez, nos ayuda a ponderar la situación de los debates hacia el interior del Vaticano II. En las tres lecturas, podemos observar que la iglesia católica no es una, sino está dividida ideológica y geográficamente, y el desarrollo de sus contenidos tienen impacto no sólo hacia dentro de la institución y entre sus fieles, las posturas de las

iglesias cristianas, en este caso la católica, tiene influencia e impacto en la forma de organizar el orden social y de influenciar en la política internacional, es decir, en el orden mundial. Por lo que sus conflictos internos y las tensiones entre posturas frente a los dispositivos de opresión y los caminos de liberación han impactado a millones de personas en diferentes países.

Evangelii nuntiandi, de Pablo VI dice: “La iglesia tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, muchos de los cuales son sus hijos espirituales; el deber de ayudar a esta liberación en sus comienzos, de dar testimonio en favor de ella y encaminar sus esfuerzos para que ella llegue a ser total.”²³ Este tipo de texto, cruzado con las herramientas de análisis marxista y la teoría de la dependencia darán como resultado, una teología política consistente y enfocada a la praxis: la teología de la liberación latinoamericana. La aparente incompatibilidad entre la religión y el comunismo o socialismo no podía permanecer en polaridades opuestas en América Latina, al menos, no en los sectores de izquierda de raigambre popular. Muchos pensadores socialistas se habían topado con una realidad distinta a la descrita por su formación ideológica; incluso algunos fueron sancionados por las dirigencias de los partidos socialistas. Tal es el caso de José Carlos Mariátegui y su socialismo indio.

La religiosidad popular, profundamente arraigada en América Latina, había ido de la mano de los levantamientos masivos de resistencia, independencia y revolución. El compromiso de las comunidades organizadas y levantadas contra la pobreza y la injusticia de sus gobiernos iban de la mano con prácticas religiosas, con ceremonias de fe. En América latina se dio un diálogo no esperado ni por los sectores más conservadores de la élite católica ni por los sectores más radicales del socialismo y comunismo occidental, las respuestas venían de los abigarrados contextos latinoamericanos en donde no existían fórmulas a aplicar ni respuestas fáciles.

La teología de la liberación latinoamericana, desde puntos de vista más tradicionales como el de Jesús Vergara Aceves (1992), sostienen que los teólogos de la liberación “abusaron” del lenguaje marxista y en su decisión de sostenerlo como propuesta política. Para este teólogo, filósofo y sociólogo, los teólogos de la liberación latinoamericana deben considerar un triunfo que las autoridades vaticanas incluyeran en sus documentos de doctrina social posteriores a sus propuestas, la opción preferencial por los pobres. Dicho autor, sin embargo, utiliza las ideas de desarrollo, civilización y propiedad de las que se alejan cada vez más las nuevas teologías políticas latinoamericanas como la indígena o la afroamericana. Esto resulta relevante en tanto la Doctrina

²³ citado en Ferraro, (Ferraro, 1992, pág. 31)

Social de la Iglesia no ha alcanzado a aprehender las solicitudes ni de los teólogos de la liberación que piden que la teología y la práctica religiosa se vuelquen hacia los pobres y no sea simplemente una opción, ni de las comunidades empobrecidas en América latina y el resto del mundo. Sin embargo, las autoridades católicas han buscado estrategias para apaciguar dichos reclamos a través de aparentes incorporaciones de los principios de la teología de la liberación a su doctrina social. Para muestra, basta con analizar la *Sollicitudo Rei Socialis*:

La opción preferencial por los pobres debe marcar la vida cotidiana y las decisiones políticas, recordar la vigencia del destino universal de los bienes y traducirse en acciones concretas en la reforma del sistema internacional de comercio, en la reforma del sistema monetario y financiero mundial, en los intercambios de tecnologías y en la revisión de la estructura de las organizaciones internacionales... Esta preocupación acuciante por los pobres –los pobres del Señor- debe traducirse, a todos los niveles en acciones concretas hasta alcanzar decididamente algunas reformas necesarias a nivel local y particular.²⁴

Como se puede ver, este tipo de documentos buscan reformas que no profundizan en las relaciones jerárquicas que se establecen hacia el interior de la iglesia ni entre sus ministros y los fieles, tampoco entre los fieles pobres con otros fieles que no lo son, así como tampoco se habla de una forma distinta de organizar a la sociedad a partir de los principios del cristianismo, como sí lo harán los teólogos de la liberación que, con sus limitaciones, se enfrentaron en más de una ocasión a las autoridades vaticanas que parecían indiferentes o lejanas a las realidades de sus fieles latinoamericanos en tanto, el principal problema en territorio europeo para la iglesia católica era la cantidad cada vez menor de fieles. Las limitaciones de la primera teología de la liberación tratarán de ser superadas en las teologías de la liberación posteriores que hacen un llamado a observar no sólo la explotación económica sino la forma en la que funcionan otros dispositivos de opresión como la raza, el género y el ejercicio de la sexualidad en torno a las formas de ejercicios de fe, mismos que conllevan formas de ver el mundo y relacionarse con los otros. Estas teologías estarán aún más alejadas de las autoridades vaticanas y de las autoridades de otras iglesias de origen protestante, se trata de reivindicaciones políticas que llevan a la práctica formas distintas de ejercitar la fe y de relacionarse con otros.

En los siguientes apartados veremos cómo se conforman método y sujeto de la primera teología de la liberación para continuar con un análisis más detallado de las teologías de la liberación del último siglo.

²⁴ Citado en Vergara. (Vergara, 1992, pág. 3)

I.3 Método y sujeto

En este apartado hablaremos de los pilares que conforman los desarrollos teológicos de la TLL: el método, íntimamente ligado con el lugar de enunciación, así como la forma en la que se construye el sujeto a liberar que, a su vez, será parte de su proceso de liberación. De la misma forma a través de la idea de pecado estudiaremos el desplazamiento que se hace del cuerpo a lo estructural en la TLL, aunque esto no asegure un cambio en las lógicas sexistas y heteronormativas imperantes en el cristianismo.

I.3.1 Método

La teología de la liberación utiliza como método general: ver, pensar y actuar. Como hemos visto, dicho pensamiento tiene un fuerte énfasis en la praxis y en la conformación de comunidades, por lo que las interpretaciones que harán de los escritos bíblicos estarán relacionadas con el contexto y la experiencia desde las que se procede teológicamente. Este ver, juzgar y actuar para García, tiene como fin la acción liberadora desde una clave hermenéutica cristiana a partir de estos elementos: “la fe, como memoria crítica frente a todo tipo de alienación; la esperanza en la historia como tarea responsable; y la caridad, como praxis transformadora de la realidad”. (García, 2010, pág. 288) Como podemos ver, la fe juega un papel primordial y la interpretación histórica corresponde al materialismo histórico marxista, mientras se enlaza uno de los principios cristianos católicos a la praxis, es decir, se busca que la caridad se lleve a cabo a partir de una intervención directa en lo social de lo que lo hacía la visión tradicional.

El lugar de interpretación privilegiado para la TLL será el del pobre, sujeto de dicha teología del que hablaremos más adelante, también es desde ese lugar de interpretación, desde el que se busque la liberación del pueblo. Esto quiere decir que el sujeto oprimido, empobrecido, es a su vez, el sujeto que busca su liberación lo que coloca al sujeto oprimido lejos de un lugar de victimización y de una actitud pasiva frente a la opresión y caridad de los sectores dominantes, se trata de una forma de reconocer las capacidades de los sectores sociales menos favorecidos con el modelo moderno liberal capitalista. Sin embargo, vale la pena aclarar que esto no se lleva a cabo de forma homogénea entre todos los y las teólogos ni cristianas ni católicas, ya que la teología de la liberación implica una opción por los pobres. La teología no se va a construir sino desde una volición individual, “además del momento propiamente teórico y científico, un "plus" ético no reductible a análisis, pues se trata de una opción. Ésta, sin embargo, aunque es libre, no es arbitraria: de ahí la posibilidad de criterios para discernirla y valorarla.” (Scannone, 2015)

Al configurar el método de la teología de la liberación, los teólogos afines tuvieron que desarrollar una justificación para hacer de esta opción algo viable para el resto. Una de las características de esta justificación es una desmarcación frente a las herramientas marxistas; algunos como Scannone (2015) hablan de hacer uso de las ciencias históricas y sociales en distintas escuelas, sin caer en uso ideológico, mientras otros como los Boff dicen que se puede hacer uso de las herramientas que se necesiten, pero para efectos de liberación, las herramientas marxistas son las óptimas, aunque no son las únicas. Con diversos matices, los textos enfocados a hablar del método de la teología de la liberación hacen un esfuerzo por dejar en claro que su teología tiene sustento científico y filosófico.

Para analizar el método de la teología de la liberación, me parece pertinente hacerlo en el siguiente orden: en primera instancia, el *locus* de enunciación y apreciación; en segundo lugar, las mediaciones; en tercer lugar, el lugar de la fe y los preceptos éticos de liberación, para finalmente hablar de aspectos generales, de forma que tengamos una apreciación más precisa de dicho método y podamos discernir acerca de los límites, tanto del uso de sus herramientas teóricas como de su incursión en las realidades latinoamericanas.



El *locus* de enunciación no hace referencia únicamente al lugar hermenéutico de interpretación. Para Scannone (2015), hay una diferencia entre el lugar hermenéutico y el lugar teológico. Mientras el primero corresponde a una lectura de praxis histórica a partir de la Palabra de Dios, la segunda en una relectura teológica de los contenidos de fe. Esto correspondería a dos fases metodológicas de la teología de la liberación, ya que el acto primero implica hacer parte de la opción por los pobres para analizar la realidad, mientras el segundo es una respuesta desde la fe. De tal forma que, aunque como otros teólogos de la liberación (Boff, Gutiérrez, Dussel) va a hablar desde la situación del pobre en América latina, hace un fuerte énfasis en el uso del discernimiento filosófico y teológico para modificar la realidad a través del discurso religioso que pase por tamices sapienciales y científicos. Así, el lugar de enunciación no se limitaría al pobre sino a quien se coloca a su lado, sin embargo, no se trata únicamente de elegir ese lugar sino de colocarse en él a través de herramientas críticas. De igual forma, aunque se hable del contexto latinoamericano, para Scannone no se trata de una teología contextualista como la de Schaul, ya que la situación específica de opresión pasa por criterios teológicos, filosóficos, históricos y científicos universalistas. A su vez, las figuras del pobre y la liberación también se encontrarían en una visión

universal, aunque no podemos ignorar que al construir a un sujeto liberado(r) con características específicas se diluyen los dispositivos de opresión de clase.

Desde el lugar hermenéutico y el teológico se harán uso de diversas mediaciones para conseguir, a partir del pobre, una propuesta o, mejor dicho, una apuesta teleológica de praxis²⁵ liberadora. Para García (2010), el quehacer teológico de la liberación se lleva a cabo por medio de una triple mediación: la socio analítica que dotará a la teología de la liberación de un conocimiento objetivo de la realidad social que, a su vez, es resultado de diferentes mediaciones metodológicas sociales; la mediación teológico epistemológica, es aquella opción creyente, una interpretación crítica desde la filosofía y teología; y la mediación práxica, que son expresiones de intervención social liberadora que tienen mayor impacto desde el actuar pastoral. Estas mediaciones coinciden en lo general con la lectura de Scannone pero éste va más a fondo. Para este teólogo, existen dos teologías o momentos teológicos,²⁶ el primero corresponde a realidades religiosas mientras el segundo corresponde a realidades seculares. Es en esto en donde se van a jugar tanto las operaciones subjetivas (decisiones éticas, opción por los pobres) como los procesos objetivos (análisis de la realidad y crítica desde criterios filosóficos y teológicos). Esto se relaciona a los lugares, hermenéutico y teológico que ya mencionamos. Para Scannone se trata de un círculo teológico, de un proceso que va a llevarse a cabo a través de casi las mismas mediaciones que menciona García (2010): ciencias sociales e históricas para interpretaciones contextuales; filosóficas para interpretaciones universales; y teológicas, en donde se presenta el mayor cambio, ya que las consecuencias práxicas no se consideran mediaciones sino un momento distinto del proceso teológico. Las tres mediaciones de Scannone tienen a su vez tres niveles de sentido: el teológico, que se encuentra ligado a la relación con los otros desde la caridad; el ético que implica el uso de la libertad humana, es un movimiento volitivo; y el histórico, que tiene que ver con todas las mediaciones contextuales que son parte de la praxis cristiana liberadora, que no es su propuesta para modificar la realidad sino su punto de partida. Así, el momento ético y las dimensiones históricas van a ser reflexionadas y discernidas de forma sapiencial y científica. Esto quiere decir, desde las mediaciones científicas y teológicas ya mencionadas.

²⁵ Para Elina Vuola, los teólogos de la liberación usan *praxis* en el sentido clásico del marxismo aunque también para hablar de condiciones contextuales y cita a Richard Klimnister para explicar las tres formas en las que los teólogos de la liberación usan este término: “ a) un tipo de actividad práctica creativa propia de los seres humanos por la cual construyen su mundo, una idea básica del modelo de la naturaleza humana de Marx; b) una categoría epistemológica que describe la actividad práctica y constituyente de objetivos de los sujetos humanos al enfrentarse a la naturaleza, que Marx llamó ‘actividad humana y práctica’; y c) en calidad de ‘praxis revolucionaria’, el punto clave (putativo) de la transición social fundamental...” (Vuola, Teología feminista. Teología de la liberación. Los límites de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista, 2000, pág. 50)

²⁶ Esto se basa en la obra de Lonergan y su diálogo con los hermanos Boff.

El momento de respuesta a la llamada del pobre, va a ser para Scannone una forma de articular el trabajo teológico con lo comunitario, ya que esta respuesta, nos dice, es producto del trabajo teológico que acabamos de describir y va a darse desde el pueblo y la clase. Esto correspondería a la articulación sacramental de Leonardo Boff²⁷ y tiene que ver con la propuesta práctica a partir de la sabiduría teológica y el discernimiento a partir de la fe.

Es la fe el elemento que aparece como lo que mantiene a las opciones de liberación dentro del canon, conserva a los teólogos en una consonancia con su institución de pertenencia a la vez que les permite acceder a una interpretación, distinta a la corriente, de los evangelios y de toda la Biblia en general, sin ser tildados de ideológicos. La fe, se encuentra también inscrita en el doble movimiento que realizan: actúan dentro de un contexto social determinado a la vez que es posible apelar a ella como elemento universal. “Ella no se queda ‘en el aire’, sino necesariamente encarnada en mediaciones culturales, tanto en el polo de la experiencia espiritual como en el de la interpretación reflexiva de la Palabra de Dios. Se encarna en dichas relaciones como su símbolo-real”. (Scannone, 2015, pág. 282)

Se trata de un elemento que, dicen, trasciende el actuar político y teológico de los liberacionistas, es un escudo que les permite moverse por el imbricado campo social sin ser marginados por su institución religiosa. Las interpretaciones de la palabra de Dios a través del discernimiento de la fe y las mediaciones ya mencionadas serán los que darán un actuar político nombrado, caridad que apunte a la liberación del pobre. Estas interpretaciones también han dado pie a un rescate filosófico y político de lecturas bíblicas, como las cartas de Pablo de Tarso,²⁸ así como las lecturas de pasajes de liberación del pueblo judío. Las teólogas de la liberación harán sus interpretaciones de las mujeres bíblicas a partir de la experiencia de las mujeres en los contextos latinoamericanos, mientras los disidentes sexuales y de género harán interpretaciones a partir de las relaciones amorosas entre personajes bíblicos. Esto quiere decir, que las lecturas bíblicas se problematizan a partir de los contextos de desigualdad e injusticia.

A lo ya expuesto acerca del método de la teología de la liberación es conveniente hablar acerca de las otras fuentes que no aparecen explícitamente, como el papel de las comunidades en el ejercicio y prácticas teológicas, así como el papel del teólogo en el que ahondarán los hermanos Boff. La experiencia de las comunidades es primordial en el desarrollo de la teología de la

²⁷ Citado en el texto de Scannone (Scannone, 2015).

²⁸ La obra de Pablo de Tarso ha sido revisada por autores de la teología de la liberación muy influyentes como Enrique Dussel y Franz Hinkelammert. Fuera de la Teología de liberación encontramos a Antonio Piñero (Piñero, 2015).

liberación: sus experimentos organizativos y sus círculos de lectura popular serán fuente de conocimiento al desarrollo teológico de liberación. Para la teología de la liberación no habrá una liberación o salvación individual mientras exista un modelo de opresión masivo, de ahí la importancia de los conceptos de pecado histórico y pecado social, de pobre y pueblo, que revisaremos a fondo más adelante. Como vimos, el método para aprehender las experiencias es multidisciplinario y precisa de varias mediaciones, ya que utiliza análisis económicos para dar cuenta de las situaciones globales (dependencia); filosóficos al reflexionar acerca del Otro Dios/el otro prójimo; políticos, al develar las condiciones de colonialidad y jerarquización hacia el interior de las naciones; antropológicos, ya que parte de las experiencias de los oprimidos.

Estas formas de acercarse a lo teológico a partir de la experiencia subjetiva de diversos grupos o pueblos fueron muy cuestionadas por teólogos europeos y por las autoridades vaticanas.²⁹ Incluso los teólogos latinoamericanos reconocen como “tentaciones” el uso excesivo del marxismo o la incursión profunda en los contextos políticos (Boff & Boff, 1986), así como el alejamiento de las doctrinas de la iglesia católica o las posturas de sus autoridades. Sin embargo, no niegan que existe un momento de ruptura política y de perspectiva epistemológica en cuanto a lo realizado anteriormente en el plano teológico, como la opción de hacer teología desde el punto de vista del pobre y desde los contextos de pobreza de países del que llaman Tercer mundo. Tamayo (1990) nos dice que el problema que les parecía apremiante a los teólogos europeos era el problema de la falta de fe, mientras en América latina, un pueblo lleno de ella era explotado y perseguido. De ahí que otras teologías de origen europeo como la teología de la esperanza, aunque en antecedente y diálogo con la teología de liberación latinoamericana, no se encuentra necesariamente vinculada a ella. El contexto económico y político será trascendente para la TLL, desde países dependientes o del Tercer mundo como serán llamados desde occidente; de la misma forma, serán determinantes las estructuras raciales y de género de las estructuras de colonialidad.

La metodología de la teología de la liberación es una ruptura epistemológica con las escuelas en las que los liberacionistas se formaron, ya que la mayor parte de liberacionistas fueron educados en universidades europeas; sin embargo, su trabajo en comunidades, su praxis, los llevó a buscar formas distintas de acercarse a lo teológico. Es el encuentro con la realidad lo que dotará a esta teología de contenido y de actuar político, no sólo dentro de las iglesias de adscripción sino entre y con sus comunidades frente al orden que se establecía con violencia en los años de su surgimiento,

²⁹ Acerca de estos cuestionamientos y el debate que se suscitó a raíz de la teología de la liberación entre teólogos europeos, véase Tamayo, Juan José, “Recepción en Europa de la teología de la liberación” (Tamayo, Recepción en Europa de la teología de la liberación, 1990)

“El método teológico en la Teología de la Liberación, por lo tanto, no es más que la doble demanda para pensar de una forma nueva sobre un sujeto nuevo” (2000, pág. 54). Es por eso que es importante hablar también del papel del teólogo y su práctica liberadora.

Los hermanos Boff, hablan de tres niveles para llevar a cabo la teología de la liberación: la popular, la pastoral y la profesional. Es en este último ámbito en donde enfrentarán las mayores críticas, al ser acusados de llevar a cabo meros actos de testimonio, alejados de la racionalidad necesaria para acceder al conocimiento de Dios. Sin embargo, son los mismos Boff quienes defienden que sin el componente popular, en primera instancia como el compromiso emocional con los más desvalidos, es imposible acercarse a la experiencia y conocimiento divinos y sostienen “Todo el que cree y piensa su fe es en cierto modo teólogo” (Boff & Boff, 1986, pág. 26). Para ellos, el buen teólogo no se encuentra detrás de su escritorio sino en el campo, en las calles y en la pastoral, con lo que es capaz de encontrar una hermeneútica entre lo popular y los estudios teológicos, sobre todo, para interpretar la Biblia, “El teólogo de la liberación debe poseer en alto grado el arte de la articulación: articular el discurso de la sociedad, de los oprimidos, del mundo de las significaciones populares, simbólicas y sacramentales con el discurso de la fe y de la gran tradición.” (Boff & Boff, 1986, pág. 30) De tal forma que nos encontramos frente a una forma de pensar y hacer en el plano religioso pero también político que, aunque considera importante al sujeto oprimido, no le resta importancia a la actuación de un sector educado, podría decirse, de intelectuales orgánicos³⁰ de la realidad latinoamericana que se encuentra contrapuesta a los intereses occidentales, incluso dentro de su misma religión.

Con todo, la teología de la liberación y su método han sido recogidos en algunos aspectos de la doctrina social de la iglesia católica. Sin embargo, mientras para algunos como Boff y Ferraro sólo se ha hecho de manera superficial, ya que no se cuestionan las jerarquías eclesiales y se ve a la caridad desde un punto de vista asistencialista, otros han echado las campanas al vuelo en torno a la inclusión de algunos aspectos, en donde la opción preferencial por los pobres debiera ser suficiente debido al exceso de uso del marxismo y a su defensa de los pobres, ya que según Vergara, “Es su fuerza y también su peligro” (Vergara, 1992). Los sectores más conservadores de la iglesia católica veían el uso del marxismo como una amenaza parecida a la forma en la que, por el contexto internacional, los comunistas europeos se apartaban de las religiones, por lo que el uso de herramientas de análisis ligadas a ellos se encontraba viciado de inicio. Lo mismo sucede con el

³⁰ Elina Vuola (2000) dice que aunque muchos teólogos de la liberación se asumen como intelectuales orgánicos, son pocos aquellos que se deciden a realmente vivir entre los pobres, con lo que se mantiene la distancia clásica entre quien habla por el pobre y el que es realmente pobre; esta cuestión busca revertirse en otras teologías en las que son los sujetos oprimidos quienes buscan realizar el quehacer teológico.

lugar de interpretación para la acción, para los críticos, el pobre debería ser una opción preferencial por su situación, pero jamás la preocupación principal ya que el conjunto de la sociedad, incluidas élites políticas y económicas, es importante. La crítica no se hace al sistema de injusticia sino a la idea de cambios profundos en el complejo social.

A la teología de la liberación también se le acusó de alejarse de los preceptos doctrinales de la iglesia católica, al dejar de usar las fuentes tradicionales. Los teólogos de la liberación comenzaron a usar la experiencia de trabajo en comunidades, el testimonio de pobreza y fe, y acercamientos menos intelectualizados para pensar en la fe y la liberación,

...sólo el nexo efectivo con la práctica liberadora puede otorgarle a un teólogo un “espíritu nuevo”, un estilo nuevo o un modo nuevo de hacer teología. Ser teólogo no es manipular métodos, sino estar imbuido del espíritu teológico. Pero antes de constituir un método nuevo teológico, la teología de la liberación es un modo nuevo de ser teólogo. La teología es siempre un acto segundo, siendo primero ‘la fe que obra por la caridad’ (Gál. 5,6). La teología viene después (no el teólogo); primero viene la práctica liberadora. (Boff & Boff, 1986, pág. 34)

El vínculo activo, emocional, con las bases hace una diferencia importante entre los teólogos de la liberación, lo que no resta calidad intelectual a su obra, sin embargo, por esos años y en ese contexto lo que se atrevieron a hacer resultó sorprendente y bastante distinto a lo que había hecho la teología europea. En la cita anterior también podemos observar cómo mientras para algunos, como Scannone, la fe va a ser el sustento del quehacer teológico-filosófico, mientras para otros, como los Boff, está será el motor para la práctica.

Por último, una de las formas en las que los teólogos se expresan constantemente es un discurso dualista que enfrenta directamente a pobres y ricos, a opresores y oprimidos, a dominados y dominadores. Esto es una forma política de discurso que coloca en la posición descrita por Carl Schmitt amigo-enemigo. Esto nos muestra que es por demás complicado salir de las lógicas binarias de pensamiento occidental que Sirin Adlbi ha denominado como cárcel epistémica existencial (Adlbi, 2016). Este término hace referencia a la forma de pensamiento binario de la tradición occidental de pensamiento que se ha impuesto y se reproduce en los países no occidentales, lo que oculta la diversidad de pensamientos y formas de comprender el mundo.

Un par de elementos nos parecen importantes para diferenciar cómo se desarrolló la teología de la liberación en comparación a la teología tradicional: la idea de pecado social y sacrificio. En la teología tradicional, el pecado es individual, por lo que la salvación sería dada de la misma forma. Mientras el pecado social sería parte del ejercicio cotidiano de una estructura social completa contra

algunos de sus sectores, los sectores oprimidos o explotados. Por lo que la forma de salvación/liberación dependerá de la transformación de dichas estructuras. Por su parte, mientras en la teología tradicional el sacrificio y la pobreza resultarán una forma de vivir la experiencia de Dios, para la teología de la liberación el sacrificio a través de la pobreza es una forma de opresión, y por tanto, de no amor al prójimo.

1.3.2 Pecado y pecado social

Es en la medida en que sucumbe a la miseria del hombre que un asceta tiene la posibilidad de emprender un largo viaje de liberación (...) ¡sin el cebo de la salvación (o cualquier cebo parecido), no habría vida mística! Sin ese "grosero artificio", los hombres no habrían podido tener "una conducta de decadencia, la tristeza infinita, la risible seriedad necesaria para el esfuerzo."
George Bataille

La salvación aparece como el fin último desde la aparición del cristianismo. El reino de Dios, su advenimiento, la posibilidad de vida eterna, son los móviles de la organización de millones de personas alrededor del mundo y de cientos de millones a lo largo de la historia. Esto, ha tenido consecuencias políticas y económicas muy importantes, como origen o como discurso de justificación ante masacres y violencia colonial. Sin embargo, esta idea ha llevado en el otro polo, a la organización de comunidades que resisten embates de valores que no consideran cristianos como la avaricia y la explotación, aunque en menor medida. En cada una de las múltiples posiciones en las que se ha comprendido y vivido el cristianismo, hay un concepto de falta que ha servido para marcar sus límites de pertenencia/exclusión: pecado.

La idea de pecado refiere etimológicamente a un alejamiento del hombre y lo divino a través de un yerro,³¹ sin embargo, el uso político señala a algo que se ve como peligroso, como monstruoso, algo que no encaja en el orden impuesto y, por tanto, debe ser castigado o suprimido. Es por esa razón por la que podemos decir que el pecado no ha sido construido siempre sobre los mismos parámetros, ya que responde a coyunturas histórico políticas específicas. Comparado con la idea general de falta, error, yerro que implica el significado en griego y hebreo nos encontramos frente a un significante que, aunque anclado a la idea de mal, mantiene el carácter relacional del significado (Laclau & Mouffe, 2004), "El pecado no es algo inamovible. Varía de acuerdo con el punto de vista del observador y en referencia a la evolución del contexto social y cultural. La mayoría de las acciones consideradas como pecado hace dos siglos —un periodo ínfimo en la

³¹ En latín *peccatum*, en griego *hamartia*, en hebreo *jattá 'th*.

historia de la humanidad— hoy no tienen entidad pecaminosa”³² y no sólo eso, el carácter relacional del pecado trae consigo la desigualdad en dichas relaciones al incorporar ideas de jerarquía que traen inscritas vergüenzas públicas para aquel que peca, castigo humano, institucional a quien lo comete. Las subjetividades y los cuerpos que encarnan la falta han sido formados en muchas ocasiones por ella, por su evasión, su práctica o su punición mediante los dispositivos que lo rodean: la confesión, la penitencia y el perdón.

El pecado es un tema poco estudiado fuera de textos teológicos, que se abocan más al planteamiento positivo a partir de la gracia y el perdón. Los textos filosóficos por su parte, apuntan más a la idea del mal o a la figura del demonio. Bataille destaca en el tema, que anuda al deseo y a la idea de cima moral, que incluso podría llevarnos a pensar en ésta como la fijación lacaniana del neurótico con el cumplimiento de la ley. La relación pecado/ley también es trascendente en el debate en torno a la forma en la que el pecado opera, ya que para mantener su fuerza es necesaria la punición a través de instituciones establecidas que tengan preceptos legales que delimiten el actuar de los fieles. Esta relación ha sido estudiada por Franz Hinkelammert (1978) en su lectura de Pablo, en *Las armas ideológicas de la muerte*. Aquí, afirma que, “Todo lo que causa muerte es pecado... El pecado es un fetiche que vive por la ley”. Con esto se apunta a una lectura socio teológica de la función de la prohibición, ya que aquel que se encuentra en falta conoce de ella por su inscripción en la legislación, mientras aquel que tiene fe ni siquiera necesitaría de ella porque sus actos son conducidos con amor.³³ Sin embargo, esto no basta para la institución. El sólo acto de reconocer y solicitar misericordia divina no es suficiente para la institución eclesial, la falta en la religión cristiana católica precisa de penitencia y en otras variantes cristianas es necesario confesar públicamente o a un pequeño grupo de sacerdotes, pastores o ancianos el pecado cometido.

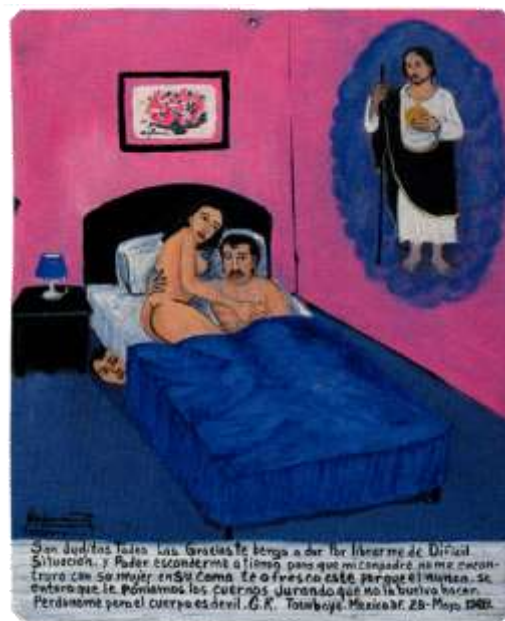
El catecismo católico basado en Santo Tomás de Aquino y en San Agustín define pecado como un acto de rebeldía a Dios, “El pecado es una falta contra la razón, la verdad, la conciencia recta; es faltar al amor verdadero para con Dios y para con el prójimo, a causa de un apego perverso a ciertos bienes. Hierde la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana.” (Coeditores católicos de México, s/a, pág. 508) Y aunque esto podría suponer un acto de conciencia y volición individual, en el Catecismo cristiano se anuda el pecado a la confesión y a la penitencia. Esta última se concibe como un acto de arrepentimiento y reparación. Podría considerarse una forma de materializar el arrepentimiento por cometer la falta, sin embargo, esta es una forma de disponer los

³² Omar Abboud, citado en Savater. (Savater, 2005, pág. 14)

³³ En el mismo sentido se apunta con las lecturas de otros pasajes bíblicos como el sacrificio que pide Dios a Abraham y que es analizado por Derrida a la luz del deber ser frente a la ley en *Dar la muerte* (Derrida, 2006)

cuerpos a algunas formas disciplinarias como autoflagelos, la carga de zarzas en la espalda, el ayuno, entre otros castigos penitenciales. También se sabe que las limosnas a las iglesias han sido usadas como forma de “reparación” por los pecados. De tal suerte que las disposiciones eclesiales en torno al pecado no se ubican únicamente dentro de un plano espiritual, ya que al condenar excesos o formas de relacionarse configuran comportamientos de comunidades enteras.

El pecado ha funcionado como un elemento discursivo que traza fronteras entre quienes pertenecen a alguna formación religiosa cristiana y quienes no lo hacen. Huelga decir, que además de la pertenencia, la idea de pecado en contraposición a la de pureza o virtud constituye jerarquías. De tal forma que aquel considerado pecador se encontrará en una posición



subalterna respecto de quien es considerado puro, virtuoso e incluso santo. Alrededor del pecado se han desplegado dispositivos de jerarquización y disciplinamiento no sólo dentro de comunidades de fe sino a lo largo de continentes enteros como en la Edad Media. Federici, por ejemplo, muestra de qué forma la idea de pecado tuvo consecuencias en las prácticas médicas relativas al nacimiento y el desplazamiento de las mujeres consideradas brujas. Por otro lado, John Bossy dice acerca de los pecados capitales que:

... los siete pecados capitales son la expresión de la ética social y comunitaria con la cual el cristianismo trató de contener la violencia y sanar a la conflictiva sociedad medieval. Se utilizaron para sancionar los comportamientos sociales agresivos y fueron, durante mucho tiempo —desde el siglo XIII hasta el XVI, el principal esquema de penitencia, contribuyendo en modo determinante a la pacificación de la sociedad de entonces.³⁴

Michel Foucault (2012) nos habla de la relación de poder del pecado, administrado a través de la confesión,³⁵ práctica que otorga autoridad al que “sabe” acerca del otro; en este caso, no se trataría únicamente de un saber del otro cualquiera, se trata del saber el pecado del otro, la falta, su traición a la fe a la que dice profesar y por tanto, su traición a la comunidad con la que comparte aquello tan íntimo como es su relación con lo divino. Aunque el francés encamina la práctica de la confesión al ejercicio de la sexualidad, es posible ver cómo a través del dispositivo “pecado” las fronteras no

³⁴ John Bossy, citado en Savater. (Savater, 2005, pág. 13)

³⁵ Dicha práctica se extendería en instituciones laicas como la ciencia médica y la pedagogía.

sólo religiosas sino sociales se constituyen.³⁶ El pecado, inicialmente comprendido como una falta, un yerro en el camino de la salvación tomó posteriormente forma de un discurso maniqueo de bondad/maldad que sirvió de herramienta al disciplinamiento de comunidades enteras.³⁷

Si retomamos a Hinkelammert y su negación de la ley como medio de salvación, encontramos que el liberacionista también cree en la salvación de la carne, es decir, el alma no es lo único en juego en las discusiones en torno al pecado, considerado por él como lo que da la muerte.³⁸ Esto es importante, ya que al comenzar a analizar la diversidad de pecados podemos encontrar que la mayor parte de ellos se enfocan a limitar las concupiscencias corpóreas. Si para Santo Tomás el pecado es todo aquello que lleva al vicio, para el catecismo los pecados responden a las obras de la carne, “Las obras de la carne, son conocidas: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, rencillas, divisiones, disensiones, envidias, embriagueces, orgías y cosas semejantes...”³⁹El cuerpo y sus necesidades han sido el objeto favorito de castigo y disciplinamiento. Federici (2004) nos recuerda que entre las acusaciones de brujería destacaban las que tenían que ver con orgías y grandes banquetes en el aquelarre, cuestiones mal vistas debido a los excesos que no podían (ni debían) cometer las clases bajas en tiempos de hambruna. Aunque no podemos negar que tal vez en sus inicios la cada vez más precisa división de pecados hubiese podido corresponder a un orden de vida apostólico, de moderación y contemplación, es posible observar cómo han servido como dispositivos de control. A la par que se desarrollaba la caza de brujas, se desarrollan dispositivos legales y de representación a través de la pintura, como puede dar cuenta la obra del Giotto en la capilla de Padova.

Cabe destacar que los pecados han tenido múltiples clasificaciones y que éstas han sido modificadas con el tiempo, por ejemplo, la tristeza fue considerada pecado durante una época mientras el aborto no siempre fue condenado como ocurre en la actualidad. También encontramos como clasificación importante los que se cometen con voluntad de lacerar, tal es el caso de los pecados mortales o veniales, los primeros, además de romper alguno de los diez mandamientos

³⁶ Un ejemplo de eso es la disputa De las Casas-Sepúlveda a la que ya nos referimos más arriba. En ella, se debatía acerca de si los indios eran pecadores por no tener alma o por su ignorancia.

³⁷ Silvia Federici a través de la caza de brujas señala, cómo las acusaciones, basadas en la idea de pecado, es decir, lo correcto/incorrecto, ayudó a disciplinar a comunidades europeas enteras, sobre todo a mujeres, de la misma forma que se hizo con las comunidades colonizadas al ser acusados y acusadas de ser seres diabólicos, de practicar rituales que caerían en falta para la religión colonial y que serviría también para calmar revueltas.

³⁸ Para Hinkelammert, lo que causa la muerte es también el sistema capitalista de opresión que fetichiza el deseo de dominar al otro.

³⁹ Gálatas, citado en el Catecismo de la Iglesia católica (Coeditores católicos de México, s/a, pág. 509)

principales, implican tener una consciencia del acto; mientras los veniales se oponen a alguna virtud⁴⁰ y son semilla de vicio.

En el caso de la teología de la liberación, la noción de pecado social resulta una categoría trascendente ya que vincula el pecado personal, siempre preeminente entre los teólogos, con las estructuras sociales y los agentes sociales que las producen y reproducen. Esto va más allá de la idea de pecado y sus consecuencias inmediatas entre los círculos sociales de quien lo comente y, es justo esa posición la que causa desacuerdo con los teólogos católicos más conservadores. Para dar cuenta de las diferencias entre posturas respecto al pecado, analizaremos brevemente a Augusto Sarmiento y a Jon Sobrino.

Sarmiento, un teólogo español, expresa que el pecado estructural y social no es más que una forma de usar políticamente la noción de pecado, lo que restaría responsabilidad al individuo que comete un pecado al culpar a un modelo económico o una estructura social (Sarmiento, 1987). Esta posición se encuentra muy cercana a las posturas oficiales de la iglesia católica durante el papado de Juan Pablo II. Por otro lado, Jon Sobrino habla de pecado social como una forma de vincular el pecado personal a una estructura social que reproduce la desigualdad (Sobrino, 1988). Para él, el pecado histórico y su superación serán claves para la liberación de los hombres del pecado personal y, por tanto, de la muerte.

Mientras Sarmiento acusa a las posturas que defienden el pecado social, estructural o histórico de evadir su responsabilidad, Sobrino los vincula ya que, para él, el reconocimiento del pecado propio y la intención de conversión llevan a la búsqueda de liberación del pecado personal, en primera instancia, y social o histórico en segunda instancia. Para Sobrino, la inconsciencia acerca del pecado histórico, al que todos contribuiríamos, es igualmente grave que la inconsciencia respecto al pecado personal. La teología de la liberación al usar herramientas marxistas de análisis social pone énfasis en el pecado que se ocasiona por las estructuras de dominación y explotación, para una postura más conservadora, esto es impensable ya que cada individuo debe hacerse cargo de las micro acciones que comete contra lo observado por la iglesia. Sin embargo, para los teólogos de la liberación esto no basta para modificar las condiciones materiales de existencia.

⁴⁰ La iglesia católica (Coeditores católicos de México, s/a) considera como virtudes, tres teologales: Fe, esperanza y caridad. Y las que se oponen a los siete pecados capitales son humildad, generosidad, castidad, paciencia, templanza, caridad y diligencia.

Al hablar del pecado como una forma sistemática y estructural de perpetuar las injusticias del mundo los liberacionistas desplazan los pecados de la carne.⁴¹ No es el cuerpo y sus necesidades el principal enemigo sino quienes privan a éste de lo necesario para una vida digna.⁴² La desvinculación carne-pecado y la lectura socio histórica de las faltas hacen que éstas recaigan en comunidades completas y por tanto, la responsabilidad de reparar las faltas van mucho más allá que una simple penitencia. Esto no libra de la responsabilidad personal ya que, al igual que su contraparte conservadora tienen sustento bíblico en Eclesiastés y la condena por el robo de salarios, los pasajes en donde Jesús pide a los ricos que dejen sus fortunas y lo sigan, entre otros. Además, los liberacionistas apelan como pecado grave a la idolatría del dinero, a la sacralización del mercado, que se da en sociedades capitalistas. Franz Hinkelammert nos dice acerca de la forma en la que el mercado es pintado como un camino de bien:

De esta manera, el mundo se polariza entre Dios y el Diablo, entre Reino del bien y Reino del mal, entre el nuevo Jerusalén prometido por el mercado y la bestia promovida por el reformismo, el intervencionismo y la planificación económica. Aparece el Dios que se glorifica por la destrucción de sus enemigos, cuyo honor es la venganza de las ofensas que ha recibido por parte de ellos. Pero al identificar diablo, la Bestia con las reformas económicas y sociales, se identifican el diablo y la Bestia con la reivindicación de los pobres. Por tanto, el honor de Dios es la destrucción de los pobres, de los movimientos populares y de toda reivindicación del derecho a la vida de todos. Aparece así un Dios que devora a los pobres, un Dios que no es más que la personificación trascendentalizada de las leyes del mercado, un Dios que pide sacrificios, no misericordia. La divinización del mercado crea un Dios dinero: in God we trust. (Hinkelammert, 1989, págs. 58, 59)

Desde la teología de la liberación la confrontación con el mal se encuentra en las condiciones de opresión y el orden económico de explotación y dependencia, por lo que el pecado se encontrará inscrito en el despojo de quienes menos tienen. Los liberacionistas, toman partido por el sector menos favorecido por el modelo moderno liberal capitalista, por lo que Mo Sung, afirma “El lugar por excelencia en el que podemos experimentar la experiencia de Dios en la historia y al mismo tiempo criticar radicalmente la idolatría del mercado es en medio de los pobres. Los excluidos del sistema que se absolutiza (Mo Sung, 1999, pág. 177).

La doctrina social de la iglesia ha adoptado algunos de los postulados de los liberacionistas en torno a la idea de pecado, aunque esto resulta controversial tanto fuera como dentro de la misma iglesia católica, debido a que dentro de dicha doctrina también se defiende a la propiedad privada. En este siglo, en 2008 comenzó un debate acerca de incluir otras faltas en torno a investigaciones genéticas, medio ambiente, pobreza e injusticia, así como acerca del consumo y tráfico de drogas

⁴¹ El desplazamiento del pecado a pecados estructurales, sociales o históricos también abre la puerta a interpretaciones como las de James Alison y la expiación, quien dice que el pecado se había desviado a la vigilancia de las conductas sexuales, sobre lo que basará su teoría de la expiación, enfocada a personas homosexuales. (Alison, 2008)

⁴² Para hablar de vida digna nos apegamos a la idea de León Olivé (Olivé, 2004) según la cual una vida digna es aquella que permite a un ser humano realizar su plan de vida, siempre y cuando este no dañe a otro.

que podrían considerarse pecaminosas por dañar al prójimo y que se encuentran cercanas a la idea de pecado social. Sin embargo, esto no ha sido oficializado, sólo comentado por algunas autoridades vaticanas (L'osservatore romano, 2008). La idea de pecado social ayuda, además, a desplazar al cuerpo como el elemento principal de pecado: la sexualidad, por ejemplo, ya no será de uno de los principales focos de atención y, por tanto, tampoco de penitencia y dolor. Además, las lógicas de pensar al pecado como histórico y estructural nos inscriben en una lógica de corresponsabilidad que no había aparecido antes en las iglesias cristianas. La opción por los pobres, a diferencia de la de pecado social sí se convirtió en una doctrina aceptada en la institución católica, aunque, como veremos en adelante, además del pobre, otras formas de identidad e identificación también se encuentran en pugna por construir relaciones distintas en un orden social que los mantiene sometidos.

1.3.3 El pobre, el pueblo y el cuerpo

EL BAR DE LOS POBRES

*Hoy he ido a comer donde comen los pobres,
Donde el pútrido hastío los umbrales inunda*

*Y en los muros dibuja caracteres etruscos,
Pues nada une tanto como el frío,
Ni la palabra amor, surgida de los ojos,
Como la flor del eco en la cúpula perfecta.*

*Los pobres se aproximan en silencio.
Monedas son sus sueños
Hasta que el propio sol airado los dispersa
Para sembrarlos sobre el hondo pavimento.
En tanto, cada uno es para el otro
Claro indicio, fervor de siembra constelada.*

*Y en la pesada niebla de los hábitos
que en ráfagas a veces se convierten
De una muda erupción
De alcohólica armonía,
yo siento que el destino nos aplasta,
Como contra una piedra prehistórica.*

*Pues somos los que pasan
Cuando los más abren los ojos claros
Al amplio firmamento
Que adunan los crepúsculos antiguos.
El mundo es sólo el sol para nosotros,
Un sol que ha comenzado por besar las terrazas
De los barrios abstractos.*

*Masticamos sus migajas,
Sintiendo que un espasmo egoísta nos mantiene,
Pues somos individuos, por más que a ciencia cierta
El nombre individual es sólo un signo etrusco.*

*En los que aquí mastican su pan de desventura
Un viejo gladiador vencido existe*

*Que puede aún llorar la lejanía,
Los menús elegir de la tristeza
Y darse a la ilusión de que, con todo,
Es un sobreviviente de la locura atómica.*

*Sentados en podridos taburetes
Ellos gastan los últimos billetes
Vertidos por la Casa de Moneda.*

*Los billetes son diáfanos, decimos,
Carne de nuestra carne,
Espuma de la sangre.*

*Con billetes el mundo
Congrega sus rincones
Y parece mostrar una estrella accesible
Sin ellos, el paisaje es sólo el sol
Y cada cual resbala sobre su propia sombra.*

*Pero la Casa de Moneda piensa por todos
Y los billetes, ¡Oh encanto del bar miserable!
Nos suministra sueños congelados,
Menús soñados el día desnudo de fama
Al levantar los vasos se produce el granito
Del brindis que nos une en un pozo invisible.*

*Alguien nos dice que el sol ha salido
Y que en el barrio alto
La luz es servidora de los ricos
¡La misma luz que fue manantial de semejanza!*

*Hoy he ido a comer donde comen los pobres
Y he sentido que la sombra es común
Que el dolor semejante es un lenguaje
Por encima del sol y de las Madres.
Teófilo Cid*

El sujeto de la filosofía y de la teología de liberación primera tendrá siempre un anclaje popular. El pobre y el pueblo, algunas, otras veces el oprimido, serán el sujeto al que se apele como el sujeto a liberar. En este punto, tanto los filósofos como los teólogos de la liberación coinciden: se debe velar

por el más desprotegido. Aunque finalmente, éste será aquel que cuente con mayores desventajas materiales: el pobre. Sin embargo, como veremos en los siguientes capítulos este sujeto liberado(r) no será suficiente para apelar a otras formas de opresión que comparten algunas características con él y que, sin embargo, han excedido su lucha, ya que aunque quienes piensan al pobre los supone incluidos, esto no asegura que sus condiciones mejoren al no ser visibilizadas sus situaciones particulares. Por ahora, veremos cómo se constituyó el sujeto en torno al cual se buscará la liberación de la primera TLL en el continente, así como su relación con un sujeto múltiple también considerado oprimido, el pueblo, que será el componente con mayor incidencia política y se desmarcará de la posición de victimización y sujeto de caridad en la que podría considerarse, se encuentra el pobre.

Todos los teólogos de la liberación harán directa referencia al pobre como lugar hermenéutico, por lo que el sujeto a liberar tiene referencias bíblicas tales como el pobre, la viuda, el huérfano, el pueblo (de Dios) pensado como pueblo oprimido y esclavo que alcanzará la liberación con anuencia y ayuda divinas. Es en el antiguo testamento en donde Dios intervendrá para interceder por su pueblo en problemas humanos, políticos. En el nuevo testamento, los parámetros del pueblo de Dios son reformados radicalmente, ya que éste no va a reducirse a los judíos, sino que se realiza una apertura con pretensiones de universalidad: cualquiera puede ser salvado (liberado) mediante su conversión.

Antes de seguir, es necesario dejar en claro, cómo se constituye al pobre, para después hablar de cómo se constituye el pueblo entre los liberacionistas para comprender la operación política de resistencia al interior del modelo moderno liberal capitalista, así como la lucha dentro de las iglesias cristianas, en especial la católica.

La construcción del pobre singular es la que ocupará los espacios en los discursos de la mayor parte de los teólogos de la liberación de la primera generación. Se trata de un pobre sin rostro, o, mejor dicho, en el que se busca encontrar el rostro de Jesús, al que constantemente se hará referencia. No se hablará de factores raciales, de género o sexuales como formas de opresión, algunas veces se enumerarán a otras identidades como la población negra o indígena. El pobre será el referente ético religioso con tintes políticos y económicos que se impondrá entre los teólogos de la liberación latinoamericanos. El pobre se presentará como la opción de liberación no sólo para sí mismo sino para quienes se unan a su proyecto. La ambigüedad para definir al pobre constantemente terminará como una referencia final a quien cuenta con menos recursos materiales, aunque constantemente se hará alusión a él como, el hambriento, el huérfano, la viuda. Incluso, los hermanos Boff hablarán de los ‘no hombres’: “es decir, a los que se les niega la dignidad y los

derechos fundamentales. De ahí resulta una reflexión profética y solidaria, que pretende hacer del ‘no hombre’ un hombre pleno, y del hombre pleno un hombre nuevo, según el proyecto del ‘novísimo Adán’ Jesucristo.” (Boff & Boff, 1986, pág. 17) Cabe destacar que los Boff son de los pocos teólogos de la liberación que hablan de pensar en formas de opresión distintas: la de las mujeres negras e indígenas que, aunque pobres, sobre ellos se aplican dispositivos de poder específicos, sin embargo, el énfasis para ellos se encontrará siempre en las necesidades socioeconómicas.⁴³ Por otra parte, Dussel a partir de una lectura de Levinas y el ‘cara a cara’, hablará del pobre como la exterioridad a la totalidad, el pobre es el otro, el prójimo, aunque esto lo hará también en referencia a lo material, es decir a factores socioeconómicos. Huelga decir que ese ‘cara a cara’ de Dussel es extendido a su idea de las relaciones amorosas y sexuales, inscritas en su ética de liberación en la que refiere que lo que no es de dicha forma, es antinatural; de tal forma que el pobre de su proyecto de liberación debería inscribirse dentro de parámetros heteronormativos de relaciones afectivo-sexuales. También es importante señalar que, aunque se hace referencia a la viuda como aquella mujer que se inscribe dentro del sujeto de la TLL, esta se encontraría en una situación muy específica: una mujer que pasó por la institución matrimonial y cuya “desgracia” material está relacionada a la falta de un proveedor varón. Esto nos hace suponer que los diversos devenires mujer y las decisiones que las alejen de dichos parámetros las mantendrían, también alejadas de formar parte del sujeto a liberar.

El sujeto a liberar y el sujeto liberador, van a coincidir en la teología de la liberación cuando se habla de pueblo, sin embargo, cuando se habla únicamente del pobre se abre una puerta a la mera caridad que no modifica el orden estructural en el que los peores lugares son ocupados por pobres, mujeres, homosexuales, negros y negras, entre otras identidades no esenciales sino imbricadas en distintos discursos y dispositivos de poder. El sujeto liberador se elaborará de una forma más compleja, ya que, aunque tiene una aparente identidad con el sujeto liberado, éste no llevará a cabo una emancipación sin más, ya que para llegar a ella precisa no solamente la articulación entre los otros próximos, sino la guía de un Otro pensado como exterioridad absoluta, como lo inaprensible.

Para Enrique Dussel, resultaba necesario construir una categoría bíblica de pobre como “categoría de ciencia histórica... Desde el pobre, como raza, sexo, clase, etnia, nación, *dominada*, se puede descubrir el sentido cristiano del acontecimiento.” (Dussel, 1995, pág. 24) Con lo que encontramos que este sujeto es construido como un particular con intenciones de constituirse como universal (Laclau, 2005). En otro lugar, Dussel dirá que el pobre es aquel “que sólo tiene su pellejo

⁴³ Incluso ahí es donde justifican su uso del marxismo al afirmar que “La teología de la liberación se sirve del marxismo de modo puramente instrumental.” (Boff & Boff, 1986, pág. 41)

para vender” (Dussel, 2011, pág. 76). Más adelante también hablará del pobre como el *pauper* en Marx. Mientras la categoría de pobre estuvo vinculada en un principio a las características cristianas del pobre, Dussel las vinculó posteriormente con categorías marxistas como el trabajo vivo. Este autor ha puesto especial atención en la conformación teórica del sujeto a liberar y su correspondencia con el sujeto liberador y aunque su visión no es la única, si es la más desarrollada.

El pobre y sus aliados serán aquellos que encarnen al pueblo de Dios, un pueblo ligado al sufrimiento terrenal que busca su liberación con ayuda del Otro, como ya lo hizo con el pueblo de Israel ante los egipcios. Una vez ampliado el criterio a todos los conversos, los liberacionistas se preguntaban por la forma de lograrlo: algunos estaban contra el uso de la violencia y la participación en movimientos armados como Gutiérrez, mientras otros renunciaron a su ministerio o fueron perseguidos y terminaron por unirse a luchas armadas junto a sus comunidades como Cardenal y Boff, o antes, incluso, Camilo Torres. Por supuesto, estos últimos fueron expulsados o renunciaron a sus iglesias.

Por su parte, la idea de pueblo también es trabajado por Dussel, concepto de raigambre populista del que hará uso para hablar de la parte activamente participante de las sociedades en movimientos sociales y que calificará como “pueblo para sí” al tratar de dar mayor apertura a la idea de clase para sí y conciencia de clase (Dussel, 2012). Para llegar a este punto, anteriormente el autor se refería a masa empobrecida y a todas y todos aquellos que se suman a un proyecto de liberación para conformar el pueblo (Dussel, 2011). Sin embargo, la idea de pueblo, como la de pobre no pueden tratarse de categorías totalizantes, por lo que apela constantemente a la idea de exterioridad, “Con la sola categoría de “totalidad” el oprimido en el capital es sólo clase explotada; pero si se constituye también la categoría de “exterioridad”, el oprimido como persona, como hombre (no como asalariado), como trabajo vivo no-objetivado, puede ser pobre (singularmente) y pueblo (comunitariamente).”⁴⁴ El desarrollo político de pueblo es cercano a la idea de populismo de Laclau, al hacer coincidir los intereses de la *plebs*, los más pobres, con el *populus* o el resto de la sociedad, “A fin de concebir al ‘pueblo’ del populismo necesitamos algo más: necesitamos una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo –es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad...” (Laclau, 2005, pág. 108). Aunque no se puede negar la necesidad de pensar la forma en la que es posible articular al sujeto liberado(r) resulta importante reflexionar acerca de lo que estas intenciones no develan claramente: cómo los dispositivos de opresión funcionan para mantener a esas sociedades jerarquizadas y disciplinadas. De ahí la

⁴⁴ Citado en Mora Rodríguez, Luis Adrián (Mora Rodríguez, s/a)

importancia de pensar a los “excesos”, a aquellas y aquellos que no se han identificado únicamente como pobres, ya que bajo esa operación con intenciones de emancipación se ocultan otras formas de opresión interiorizadas entre buena parte “del pueblo de Dios”. Por tal motivo, resulta importante cerrar este capítulo con una breve reflexión en torno al papel del cuerpo entre los liberacionistas.

Franz Hinkelammert hablará de la adhesión a ideologías de vida e ideologías de muerte, en donde el capitalismo representa a las segundas, es decir, el sistema de explotación de los hombres por parte de otros hombres. Es también Hinkelammert el teólogo de la liberación que más se ocupa de otras dimensiones del pobre, como su corporalidad y trascendencia a través del tema de la resurrección y de la forma en la que el cuerpo arrastra consigo las heridas de la vida.

Al hablar de cuerpo y religión, muchos de los estudios, de corte antropológico se centran en procesos psicosomáticos de enfermedad/curación, posesión/liberación. Se ve al cuerpo como una forma de expresar arrebatos místicos o ataques de fuerzas consideradas oscuras. Son los arrebatos místicos los que llaman la atención en relación al cuerpo y a sus experiencias divinas, siempre vinculadas a lo emocional. El cuerpo es concebido como parte del ritual religioso, el judaísmo se considera, por ejemplo, una religión ritual en donde muchos de los actos cotidianos están marcados por la ritualidad religiosa. Entre los católicos la penitencia ha traído consigo una economía del dolor, visible en las grandes celebraciones de pascua, mientras los musulmanes tienen a su cuerpo en movimiento para cumplir con sus ritualidades. La religiosidad popular también ha tornado al cuerpo un ritual mismo a través de los altares humanos,⁴⁵ sin embargo, la corporalidad ha sido una de las formas más despreciadas desde el punto de vista teológico al ver a la carne como una puerta al mundo; la teología occidental ha tratado de priorizar a la razón como forma de acercarse a lo divino. Cabe la pena decir que las místicas de los siglos XII y XIII buscaban en algunos casos, establecer los vínculos entre la naturaleza y lo divino, una cuestión que retomarán las ecofeministas de este siglo.

Entre los primeros teólogos de la liberación, encontramos que son pocos los que se ocupan de la cuestión del cuerpo más allá de su vinculación con la pobreza y la carencia de medios materiales para satisfacer necesidades como alimentación. Tal vez aquel que lo hizo con mayor profundidad hacia finales de los años setenta sea Franz Hinkelammert, quien no sólo habla del cuerpo/trabajo como una mercancía fetichizada del capitalismo, sino que habla también de la

⁴⁵ Se trata de personas que se tornan altares humanos al llevar sobre sus cuerpos las marcas de su devoción, tatúan sobre sí mismos santos, vírgenes u otros símbolos como parte de la migración o tránsito global. Se trata de una forma de llevar consigo parte de la cultura de origen. Ver De la Torre, René (De la Torre, 2008).

importancia del cuidado del cuerpo en la primera vida, éste con miras al cuerpo resurrecto o vida nueva, libre de muerte (u opresión) del sistema. Es decir, la lectura de Hinkelammert de las cartas de Pablo de Tarso apunta a un cuidado de la carne y no la coloca como una puerta al pecado o la muerte. Es en el cuerpo en donde se marcan las formas de constituir subjetividades y sujeciones por lo que las teólogas feministas, las teólogas feministas negras y les teólogxs *queer* detectarán desde él los dispositivos sexogénricos, raciales y de clase que los oprimen pero que constituirán también el comienzo de su disidencia en la práctica de su fe y en la forma en la que buscan construir relaciones sociales distintas. Será lo que atraviese los cuerpos lo que amplíe la necesidad de hablar simplemente de pobreza, lo que moverá a pensar a la divinidad y la relación humana con aquellos cuerpos dolientes, violentados por su generización o racialización. En el siguiente capítulo analizaremos como aquellos que padecen otras formas de opresión o se imbrican con la pobreza, también reclaman una voz para construirse a través de su identificación con la divinidad.

II. La mujer y lo sagrado: constitución del sujeto y disidencia teológica y política

La interpretación y análisis de este capítulo ha tenido un cambio a partir de los hechos acaecidos durante el último año en México. A pesar de que el entendido de habitar en un país violento se encuentra fácilmente al revisar los índices de asesinatos, el estado de excepción en el que nos encontramos me llevó a replantear el tema de la violencia como el dispositivo principal de control sobre los cuerpos que han devenido mujeres. Desde esta perspectiva, encontramos que históricamente el discurso teológico ha sido central, en tanto las interpretaciones de los textos sagrados han, no sólo avalado el actuar de autoridades religiosas, sino que han desplegado pautas de comportamiento patriarcales que permiten que grandes masas de seres humanos que devienen mujer y que no corresponden a los parámetros de blanquitud sean sometidas y explotadas. Es por esto que la visión de las feministas anti y descoloniales parece la más adecuada para plantear el problema de la violencia en el territorio latinoamericano, ya que es a partir de sus posicionamientos que podemos preguntarnos si es posible pensar más allá de las formas impuestas de relaciones entre géneros y aún más, qué tanto el género es una imposición colonial necesaria para estructurar los lugares de privilegio occidentales.

A lo largo de este capítulo revisaremos, en primer lugar, la forma en lo que se constituye la contraparte del Dios padre occidental, es decir, la idea de lo sagrado femenino o de la Diosa madre, para exponer las diferentes características que se han atribuido al devenir mujer y las que se le han arrebatado para otorgarlas al Dios masculinista que, a su vez, se refleja en el orden social en general, y en el orden eclesial en particular. Esta visión de género dualista tiene como propósito exaltar los dispositivos desplegados a partir de los discursos teológicos para construir y consolidar la idea de la inferioridad femenina y de su extensión a cuerpos feminizados. Más adelante, veremos que la construcción de las jerarquías dentro de las iglesias cristianas, sobre todo en la católica, está íntimamente ligado a la identificación de lo sexual con el mal o pecado, lo que va a tener una repercusión directa contra las mujeres, sobre todo durante la caza de brujas en donde las mujeres de clases bajas, principalmente, van a padecer una persecución cruel acompañada del despojo de sus escasas tierras y bienes, así como sus conocimientos ancestrales serán acallados. Este proceso servirá también a los colonizadores para tratar de destruir la conciencia comunitaria de los habitantes originarios de América latina. La caza de brujas puesta en práctica en este continente servirá para jerarquizar a la sociedad a partir de una visión patriarcal, para eliminar las relaciones entre hombres y mujeres del periodo precolombino, todo esto, huelga decirlo nuevamente, escudados en discursos teológicos.

Posteriormente a esto, se determinará cómo se constituyen los devenires mujer y cómo éstas pueden ser posiciones de liberación, una forma de lucha política. Los feminismos latinoamericanos darán cuenta de múltiples formas de devenir mujer y estos mismos se encontrarán en contra de muchas posturas teológicas de las iglesias cristianas. Las teólogas feministas de la liberación, serán un vínculo entre los movimientos sociales feministas, negros e indios y la teología de la liberación, sin embargo, éste no será un vínculo inmediato ni de fácil construcción, se trata de un proceso de vinculación que se ha consolidado a principios de este siglo, como veremos. De igual forma, al analizar las relaciones entre la Teología Feminista de la Liberación (TFL) y la primera TLL, encontraremos que el diálogo no ha sido fluido ni muy fructífero, ya que las teólogas feministas dejan al descubierto cómo aún en posturas progresistas dentro de las iglesias cristianas, la organización patriarcal pesa al momento de pensar en torno a Dios. Lo mismo ocurre con la teología feminista negra y los movimientos feministas negros en América latina, en donde, además, los procesos aparecen más complejos una vez que las religiosidades cristianas están vinculadas a formas religiosas de origen africano y de una vivencia de lo espiritual vinculado a la cotidianidad de esclavitud y liberación, de una forma distinta a las religiosidades ancladas en la modernidad.

En este capítulo lo que buscamos es poner en evidencia la forma en la que los discursos teológicos han servido para conformar la generonormatividad y la jerarquización social a partir de estos discursos de corte patriarcal y cómo, paradójicamente, a partir de discursos teológicos también se ha buscado la liberación de las mujeres y sus comunidades de pertenencia en América latina. Dichos discursos han llevado consigo prácticas de violencia extrema para conformar subjetividades y encarnaciones de las mismas a partir de la represión de los pueblos colonizados y esclavizados y sus expresiones religadoras que no se han modificado sustancialmente, ni siquiera después de los movimientos de Reforma o de Revoluciones nacionales a lo largo de América latina, ya que mantienen las mismas bases organizacionales que instituyeron los colonizadores y la influencia de las instituciones religiosas en la vida pública latinoamericana se mantiene hasta la fecha a pesar de que el catolicismo ha sufrido de una merma considerable de fieles.

Me parece pertinente aclarar que este capítulo no busca un ejercicio de reflexión en donde los géneros aparezcan constituidos de forma maniquea, ya que aunque se busca develar cómo abonan los discursos teológicos a construir las jerarquías a partir de la generonormatividad defendida a ultranza por los sectores cristianos más conservadores en un orden heteropatriarcal, también resulta importante dejar claro que es en este capítulo, y a partir del análisis de la situación de los pueblos afrodescendientes e indios en territorio americano, que queremos dejar claro que

existen diversos factores que interseccionan los lugares de exclusión, que los dispositivos de opresión son múltiples e imbricados y que son muchos frentes por los que es posible encontrar puntos de fuga para modificarlos. Para esto, se hablará de las representaciones e identificaciones de la divinidad con lo femenino debido a que a partir de la caída de la Diosa Madre, las mujeres también fueron subalternizadas; lo mismo ocurrió con los devenires mujer en comunidades afrodescendientes, en donde la construcción de representaciones desde una mirada colonizadora las mantuvo alejadas de lo divino.

II. 1 La constitución de lo femenino: entre la subjetivación sacra y la terrenalidad disidente

II.1.1 Lo sagrado femenino

*pero a mí (preferiría decir Sol)
pero a mí una dama madre, madre dama de no darme /
me condenó a cierto grado
[de locura refinada ;no somos nada! —————
—
y aquí,
cuando el aire es un tajo
con el asombro (para mí) de un tajo que no produce
sangre
Aquí ella viene, Madre, aparece
aparece por tres partes a la vez / la partitura de mis
lágrimas partidas
— viajes —
todos los guachos están invitados a mirar y a escuchar
escuchar / como si mi madre fuera una música o el
recuerdo de un escruche*

*ella
ella
ella
por tres
caminos a la vez
posa sus pies sobre la arena
y no deja huellas
para qué huellas
en un jardín de pétalos de cristal
y de pelo transparente que permite radiografiar el
cerebro de una sola mirada

Las Huellas Están En Mí
Oswaldo Lamborghini*

Cuando se habla de lo sagrado, las construcciones modernas, más difundidas que las de otras épocas, hacen referencia a un sagrado masculino. El hablar de Dios atado al género masculino es común, sobre todo, en sociedades en las que las principales religiones se encuentran institucionalizadas en una jerarquía heteropatriarcal, lo sagrado y sus expresiones rituales e institucionales son masculinistas. Es por lo que no deberíamos dejar de lado que, quienes han establecido los principios teológicos primeros dentro del cristianismo en todas sus ramas han sido principalmente varones. Esto no quiere decir que las mujeres hayan permanecido calladas o ajenas al pensamiento teológico o a las diversas expresiones de lo sagrado, sin embargo, es cierto que han sido silenciadas, controladas e incluso perseguidas por seres humanos, varones, quienes determinan lo que debe considerarse sagrado o relacionado a ello.

Resulta importante decir que lo sagrado femenino ha estado presente a lo largo de todas las historias de las religiones. Hay quien data al culto a la gran diosa madre a lo largo del paleolítico, con extensión hasta la era del hierro que correspondería al surgimiento del génesis judío (Molpeceres Arnáiz, 2012). En las culturas con religiones no consideradas “de libro”, como entre los hindúes, egipcios, aztecas, mayas, griegos, es posible encontrar deidades femeninas, representaciones que en muchas ocasiones se ligan a la fecundidad. Incluso en algunas ramas del estudio de la cábala judía también se habla de, por ejemplo, Lilith, como parte de Dios que, aunque como una parte oscura, es una parte innegable de la divinidad (Cohen, 1991). Lo sagrado femenino se ha hecho presente en las tres grandes religiones del libro, a pesar de sus estructuras patriarcales, a través de lecturas que lo identifican con la sabiduría divina o con el Espíritu de Dios. Sin embargo, Sara Molpeceres (2012) nos dice, “Cuando se impone la visión monoteísta de un Dios padre todo poderoso, necesariamente la diosa se hace clandestina”.



...nus-
prehistoricas-%C2%BFdiosas-o-amuletos-10587 1

Si tomamos esto como cierto, lo femenino en la concepción general de lo sagrado se mantendrá siempre al margen en las tres religiones del libro, a pesar de las representaciones posteriores de santas y otras figuras bíblicas.⁴⁶ Esto no es un asunto menor, ya que la no identificación de las mujeres con lo sagrado tiene consecuencias directas en la forma en la que se va a establecer la organización de las iglesias y el lugar de las mujeres en la sociedad a partir de discursos teológicos, mientras que, frente a otras religiones que fueron combatidas y en muchos casos aniquiladas por los colonizadores cristianos a lo largo del mundo, las representaciones de la(s) Diosa(s) fueron causa de persecución, por lo que encontramos diversas expresiones de la búsqueda de la Diosa madre o de alguna forma de expresar lo sagrado femenino a través de estrategias de enmascaramiento como las religiones africanas derivadas en santería en América latina o las

⁴⁶ Es destacable el caso de María, que como veremos más adelante ha generado polémica no sólo como representación de la femineidad entre católicos y cristianos sino como símbolo a rescatar o no entre teólogas feministas latinoamericanas.

religiones indígenas que representaron a las vírgenes europeas con vestimentas que las ayudaran a aparecer más cercanas a las montañas.⁴⁷

Entre los judíos, existen un par de formas femeninas de referirse a lo divino, la *Shejnáh* (Sekináh) o presencia de Dios y la *Jojmá* (Jokmáh) o sabiduría de Dios. Se trata de formas de intervención de Dios en lo humano; en la mística sufí, desde donde se piensa a partir de dualidades, se cree que “Dios es masculino en cuanto que es el Colérico, el Riguroso, el Poderoso, el Mortificador, el Humillador. Es femenino como el Misericordioso, el Amable, el Receptivo, el Vivificador, el Exaltador.”⁴⁸ En ambas tradiciones, se habla de Dios con atributos humanos de género, femeninos, ligados a lo sexual biológico como el que da vida, el que pare, el que nutre o alimenta (Barilka, 2012) (Molpeceres Arnáiz, 2012). Las expresiones de lo sagrado femenino están ligadas a características biológicas humanas, a formas culturales de experimentar una diferencia biológica femenina, de la misma forma que se construye lo materno socialmente aceptable a través de figuras icónicas religiosas. Se trata de una relación performática⁴⁹ entre lo simbólico religioso y las articulaciones sociales de las comunidades de creyentes que necesariamente pasan por la construcción de posiciones de género en tanto, “el orden simbólico, es uno, pero la experiencia de vivirlo en un cuerpo de mujer es distinta de la experiencia en un cuerpo de hombre y así se manifiesta en la historia.” (Muraro, 2006, pág. 9). Ya que, aunque sostenemos que no hay una sola forma de ser mujer, el ideal de la misma ha sido constantemente construido a partir de discursos religiosos. En el caso del cristianismo, desde un punto de vista occidental que ha construido su deber ser sexogénico a partir de la idea de que los cuerpos masculinos y femeninos están relacionados a tareas específicas.

Podemos decir que existen dos formas generales de acercarse a lo sagrado femenino a partir de las ideas generonormativas; en primer lugar, como una forma de disidencia respecto a las estructuras patriarcales de las principales religiones que vinculan lo sagrado femenino a lo herético o pagano (caza de brujas); en segundo lugar, formas de acercarse a lo sagrado a través de la visión patriarcal de las jerarquías eclesiales, lo que implica una posición siempre subalterna de las formas divinas femeninas, como el caso de las monjas o, en el caso del judaísmo la forma en que el *Midrash* o la *Torá* (fuentes femeninas de la palabra de Dios) son planteadas desde vínculos eróticos con quien las estudia (Barilka, 2012), rabinos o cabalistas. Sin duda entre ambas formas existe una

⁴⁷Cabe destacar, como veremos en el tercer capítulo, que hay religiones y procesos teológicos que buscan desanclar lo divino de la división binaria masculino-femenino y se abocan a lo inaprensible en estas formas de clasificación biológica.

⁴⁸ Murata, citado en Molpeceres (Molpeceres Arnáiz, 2012).

⁴⁹ En el siguiente apartado se hablará más extensamente de la teoría de la performatividad de Judith Butler.

variedad de usos de lo femenino en sagrado, estrategias y enmascaramientos para la supervivencia de religiones o cultos no aprobados por las estructuras heteropatriarcales entre las que encontramos iglesias beguinas constituidas en su mayoría de miembros mujeres, teólogas europeas contemporáneas que crean sus propios cultos para evitar identificarse con una religión heteropatriarcal, entre muchas otras.

Otra de las vías en las que las y los creyentes se han identificado con lo sagrado femenino, es la manera en la que un practicante puede re-ligarse, es decir, las formas a través de las cuáles una persona lleva a cabo su práctica religiosa, cuestión en la que las mujeres no han pasado más que en muy contadas ocasiones de meras fieles a símbolos de santidad. Las formas de quehacer pastoral y teológico a través de manos masculinas han dado a estas actividades un carácter patriarcal, además, éstas son reconocidas como herramientas intelectuales para pensar a Dios y su relación con la humanidad, heredada de la filosofía griega y combinada con la tradición judía de los cabalistas. Una vía distinta de vivir la religiosidad desde lo femenino que, en algunas ocasiones se considera en aparente pugna con el quehacer teológico y pastoral es la mística,⁵⁰ que en palabras de Molpeceres,

...constituye, por tanto, un intento de recuperar esa antigua plenitud de la experiencia directa de la divinidad, experiencia emocional que anula la individualidad del sujeto y lo reduce al estado de criatura, feliz estado marcado por la certeza de que todos somos parte de lo divino y estamos hermanados, experiencia definitiva para la que no se necesitan leyes, normas o instituciones. (Molpeceres Arnáiz, 2012)

Las experiencias místicas tienen una potencia emotiva, no intelectual en primera instancia que, sin embargo, cuentan con la fuerza suficiente para cuestionar cómo se cumple la normativa religiosa; se trata de experiencias sensuales, de arrebatos en donde el intelecto tiene menos que ver con las formas patriarcales de acercarse a la divinidad. Empero, es tal su vigor que, en las tres religiones del libro han sido reconocidas como formas de vivir la presencia divina, en donde varias mujeres han encontrado una forma de expresión, sobre todo dentro de la religión católica, aunque en muchas ocasiones sus cuestionamientos místicos las han llevado a jugarse la vida. Durante los siglos XII y XIII la proliferación de monasterios de beguinas⁵¹ y místicas ha llevado a hablar del

⁵⁰ Ver Scholem, Gershom, *La cábala y su simbolismo*, en especial el capítulo primero llamado “La autoridad religiosa y la mística” (Scholem, 2012). Aquí, Scholem habla de un papel ambiguo del místico, quien a la vez que se encuentra dentro de la tradición y sigue toda una serie de preceptos, resulta también, a partir de su experiencia mística, una figura que reta a la autoridad de dicha tradición religiosa. La paradoja es que mientras el místico reta a la autoridad religiosa a su vez, afianza los preceptos de la religión que profesan. Se trata de un movimiento en el margen de la institución religiosa que sirve para mantener firmes sus fronteras, aunque lo hacen de formas poco convencionales, ya que el místico lo hace desde su corporalidad, desde un arrebato de conciencia, en contraposición a las formas racionales de los doctos teólogos y clérigos.

⁵¹ Las beguinas eran grupos de mujeres, en muchas ocasiones viudas o solteras que se congregaban para habitar en comunidad por razones religiosas y económicas, ya que en muchas ocasiones se trataba de mujeres de clases

siglo XIII como el “siglo de las místicas”⁵² aunque algunas de ellas hayan sido perseguidas y llevadas a la hoguera. Las místicas cristianas, reconocidas dentro de la iglesia católica o perseguidas por sus obras, tienen como característica el uso de sus lenguas maternas para escribir y hablar de Dios en contraposición al uso del latín como lengua de las autoridades patriarcales. Su escritura se considera de un talante distinto al tradicional dentro de la iglesia, “la escritura femenina produce en primera persona a partir de 1200 una formidable mística cortés que florece sin interrupción hasta 1270” (Gari, 2005). Al hablar de mística cortés, se hace referencia a un par de aspectos a destacar: el uso de las lenguas vernáculas como vehículo de transmisión de las visiones místicas y, el arrebató místico descrito a través de parámetros sensoriales y con lenguaje de entrega amorosa, generalmente usado para hablar de amor entre pares. Así, las formas emocionales y sensoriales de acercarse a la divinidad se consideran ligadas a lo femenino, aunque también se consideran un choque en las comunidades religiosas establecidas.

...podemos afirmar que un gran movimiento espiritual femenino cristalizó en las tierras de Occidente a partir de 1200, creando un modelo. Lo atestiguan las fundaciones cistercienses y, sobre todo, los conventos urbanos de las ramas femeninas de los órdenes mendicantes: clarisas y dominicas, que se extienden rápidamente por toda Europa; lo atestiguan también la existencia probada de comunidades informales de mujeres religiosas, la expansión de las nuevas formas de devoción y las nuevas prácticas, y de la proliferación de mujeres tenidas por santas en vida, que, en el marco de cierto paradigma, moldean sus figuras de maestras. (Gari, 2005)

El surgimiento de dicho movimiento espiritual femenino viene atravesado de diversos dispositivos para mantenerlo en los límites de las instituciones eclesiales patriarcales: se reconoce sólo a aquellas místicas que se encuentran dentro de órdenes católicas, mientras los movimientos autónomos, los de las beguinas, son perseguidas, sus órdenes cerradas y sus obras, e incluso sus cuerpos, son violentados, como una forma de simbolizar su rebeldía, son quemadas. Guillermina de Bohemia⁵³ y Margarita de Porete⁵⁴ son muestra de cómo toda una estructura patriarcal es quien las limita, las juzga, las condena, dispone de ellas, de sus obras, de sus ideas, de sus cuerpos. Todo, de

económicas bajas por lo que no fueron incluidas en conventos como lo hacían las mujeres de clases altas. A muchos de los grupos de beguinas se les persiguió durante la caza de brujas.

⁵² Ver la introducción de Blanca Gari a *El espejo de las almas simples*. (Gari, 2005)

⁵³ Guillermina de Bohemia fue una viuda que llevó una vida parecida a las beguinas y que aseguraba, era la encarnación del Espíritu Santo. En torno a ella se formó una comunidad de creyentes de distintos extractos sociales que trajo consigo un fuerte culto a su persona, incluso contó con el apoyo del monacato de Chiaravalle. Al morir, fue objeto de culto, sin embargo, fue entonces cuando dicho culto y sus seguidores fueron enjuiciados por herejes y el cuerpo de Guillermina, desenterrado y quemado. Para un análisis de esta historia vale la pena leer la obra de Luisa Muraro, *Guillermina y Maifreda: historia de una herejía feminista* (Muraro, Guillermina y Maifreda: historia de una herejía feminista, 1997) y su trabajo comparando a Guillermina de Bohemia y Margarita de Porete (Muraro, Margarita Porete y Guillermina de Bohemia (la diferencia, 1995)

⁵⁴ Margarita de Porete era una beguina quien tenía arrebatos místicos y que, se presume, reproducía sus propios escritos, *El espejo de las almas simples*, en donde se habla del acercamiento a Dios a partir de la nada, Maestro Eckhart fue muy influenciado por ella. Su obra fue enjuiciada dos veces y ella una, fue destinada a ser quemada en la hoguera. (Gari, 2005) (Muraro, Guillermina y Maifreda: historia de una herejía feminista, 1997)

una forma violenta, a través de escarnios públicos, de castigos ejemplares. En sus casos, no importa la comunidad que conforman (en el caso de Guillermina, una iglesia de mujeres) ni quiénes las apoyan, lo que trasciende es la forma en la que ejemplifican las disidencias a la ortodoxia de las formas establecidas de vivir la experiencia de la divinidad y de organizarse en torno a ella. Lo sagrado en este caso, se encarna en lo femenino y se convierte en una amenaza al orden de sus tiempos por lo que las respuestas para sostenerlo fueron crueles en extremo.

De tal forma que lo femenino y su forma de expresar lo sagrado ha sido encontrado en diversos niveles: desde la sabiduría divina o la representación de deidades femeninas hasta la encarnación del Espíritu Santo (como afirmaba serlo Guillermina de Bohemia) en sus cuerpos, también ejemplificadas en las místicas que eran arrebatadas por el amor divino. En este espectro, podríamos localizar a figuras como pitonisas, oráculos, teólogas, profetisas, miembros de iglesias de mujeres. Las formas de participación en lo sagrado han tornado femeninos de muchas más diversas vías de lo que algunos quisieran aceptar. Sin embargo, durante siglos se ha tratado de mantener estas manifestaciones en un plano marginal, desde puntos de vista teológicos, históricos, sociales y de expresión espiritual. Aunque con diversos matices, las grandes religiones del mundo, sobre todo, las religiones del libro se han erigido en torno a una estructura heteropatriarcal.⁵⁵

Para nuestro interés resulta relevante preguntarnos si toda esta diversidad de expresiones de lo sagrado femenino tiene alguna diferencia con la forma en la que se ha expresado lo sagrado masculino patriarcal. Lo más evidente, se ha mencionado ya: la forma en la que lo sagrado desde el punto de vista masculino se ha vinculado al establecimiento de un orden político religioso en nuestras sociedades occidentalizadas.⁵⁶

Por otro lado, la representación masculina de Dios coloca en la jerarquía más alta a quienes se asumen creados a su imagen y semejanza, con lo que se ordena a todo el género humano. En el cristianismo y todas sus ramas es posible observar la preeminencia del anciano, el patriarca, el sacerdote, incluso el profeta y el teólogo. Estas figuras han representado también, el uso de la razón

⁵⁵ Respecto al islam, Sirin Adlbi defiende que El Corán establece la igualdad entre hombres y mujeres, de forma que las sociedades musulmanas han otorgado derechos a las mujeres como el de propiedad o el de divorcio y es hasta que la influencia del mundo occidental está afianzada en estas culturas que el patriarcado islámico se despliega con fuerza. (Adlbi, 2016)

⁵⁶ Hablaré de sociedades occidentalizadas para hablar de las sociedades latinoamericanas en donde la influencia de las sociedades europeo norteamericanas, sus instituciones políticas y sus jerarquías raciales, de género y coloniales han sido introyectadas. Aunque es una tesis en donde se tratarán temas de corporalidad no es la intención hablar de una corporalidad universal ni de un establecimiento de género universal y como medida de todas las sociedades, ya que como advierte Oyewume Oyeronke (2005), las sociedades africanas no se encuentran en la misma lógica corporal y de prevalencia visual que las sociedades occidentales, las diferencias biológicas no representan en ellas criterios de jerarquización que sí están presentes en países latinoamericanos poscoloniales.

y en más de una ocasión han condenado el uso del cuerpo hacia el placer de la carne. Cuerpo, carne, sexo han sido estigmas de pecado, mientras el concepto de amor ha permanecido ligado al amor encaminado a Dios y alejado de lo sensual. Tal vez sean únicamente los místicos quienes han hablado de rendirse al arrebató del amor desde la carne. Los penitentes, por ejemplo, castigan la carne para purificar el alma: se ofrece el dolor corporal como ofrenda de amor. Y como mencionamos, es en la mística en donde muchas mujeres encontraron un lugar para expresar su religación a lo divino.

Desde el cristianismo primitivo se han hecho referencias a las mujeres que participaban al lado de Jesús y en el posterior desarrollo de sus religiones. Algunas teólogas contemporáneas se han dado a la tarea de rescatar la historia de las mujeres en el cristianismo primitivo o de reinterpretar a las que aparecen en los diversos textos sagrados (Dickey Young, 1993), como Eva, el ícono de la gran falta. Así, María Magdalena aparecería como una pieza clave en el cristianismo, hecha a un lado para mantener una estructura jerárquica patriarcal dentro del catolicismo hegemónico en formación (Schüssler-Fiorenza, 1996).

Lo sagrado femenino se encuentra ligado, desde su representación en forma de deidades, a lo corporal, a la fertilidad, a lo sensual. La Divina Sabiduría y el Espíritu Santo, figura de la trinidad con la que se identificarán las místicas medievales, tendrán como discurso, el Amor sobre la Razón (Porete, 2005), la naturaleza como creación enaltecida y el privilegio de los sentidos para el acercamiento a Dios (von Bingen, 2009). De igual forma, el cuerpo pasional y el cuerpo doliente encontrarán una identificación respecto al modo de vivir el arrebató del amor.⁵⁷ Lo cierto es que, al plantear la divinidad y su relación con lo considerado humano, más allá de los acercamientos dogmáticos masculinistas anclados fuertemente en la razón, contrastan con la in-corporación de lo femenino, la experiencia cotidiana y las formas otras de aprehender (sensualidad, sentimentalidad). La visión y expresión de lo sagrado rompe estructuras y se desborda por otros cauces no institucionales. Es esta forma de acercarse a lo divino en donde se ha cimentado la disidencia dentro de las iglesias cristianas, aunque no solamente ahí. Las teólogas feministas latinoamericanas han encontrado en otras formas de ver en lo sagrado fuente de inspiración para el quehacer teológico político. Es a partir de su constante exploración en lo sagrado femenino y en sus representaciones, así como en las representaciones femeninas y la construcción de los ideales de mujeres que las teólogas feministas y las teólogas de la liberación feministas fincarán sus reflexiones.

⁵⁷ Ver los escritos de Beatriz de Nazareth

De la misma forma, al recuperar lo sagrado femenino y al defender la diversidad de los devenires mujer se buscará establecer nuevas formas de lectura y de representación de las mujeres y su identificación y relación con la divinidad que, a diferencia del Dios Padre, fuerte, guerrero y protector, no busca establecer relaciones de jerarquía sino relaciones más iguales entre seres humanos y con la naturaleza. Este es otro movimiento que veremos en la TFL, el retorno al cuerpo irá de la mano con un retorno al cuidado de la Tierra que, de forma más visible políticamente, será una fuerte crítica al sistema moderno patriarcal capitalista y al despojo de territorios llevada a cabo por las lógicas imperiales y colonialistas.

En el siguiente apartado, analizaremos cómo lo femenino se ha mantenido al margen de las jerarquías religiosas cristianas a partir de discursos teológicos contrapuestos a lo sagrado femenino que hemos explorado en esta introducción, que mantienen la idea de lo femenino como lo sensual, lo impuro, lo alejado de Dios. Mostraremos cómo se construyó alrededor del cuerpo de las mujeres la idea de pecado como estrategia para mantenerlas subalternizadas dentro de las jerarquías eclesiales.

II.1.2 La construcción de jerarquías

La construcción de jerarquías dentro de la iglesia católica se encuentra íntimamente ligada a la marginación del cuerpo y de las mujeres a través de dispositivos morales que erigían una institución que se asimilaba al imperio romano. Las visiones patriarcales romanas se entroncaron⁵⁸ con las tradiciones, también patriarcales de los pueblos hebreos, lo que se conjugó en la visión cristiana de Pablo de Tarso quien fincó las bases de las primeras comunidades cristianas institucionalizadas que se conjugaron más tarde con el gran Imperio Romano. Hasta la fecha, las oraciones católicas hablan de una iglesia apostólica católica y romana.

Hans Küng (2011) muestra cómo el cristianismo primitivo no llegó a consolidar una igualdad de la mujer en la iglesia en formación debido a una imbricación de intereses políticos y disposiciones culturales desarrollados durante la época medieval, lo que fue de la mano con la construcción de un poder central en la iglesia católica y, aunque durante la Reforma se cuestionó el orden eclesial, muchas de las nuevas formaciones religiosas mantuvieron su estructura patriarcal a pesar de sus posiciones menos estrictas respecto a los aspectos sexuales. El cristianismo primitivo y

⁵⁸ Hacemos referencia al concepto *entronque patriarcal* desarrollado desde el feminismo comunitario en Bolivia. (Paredes & Guzmán, 2014)

la forma de organización revolucionaria, en la que se colocaba a las mujeres en igualdad a los hombres, como al pobre y al rico (una vez que este se ha deshecho de sus posesiones), al amo y al esclavo, al judío y al pagano en el mismo plano espiritual, fue derruido por la construcción de una institución con jerarquías cerradas que, a través de la negación del cuerpo y sus placeres, conformó a la iglesia más grande y con mayor influencia política en la historia humana: la iglesia católica.

Para Küng, los evangelios son una forma de comprender que el cristianismo surgió como una narración de judíos de clases bajas, en donde hombres y mujeres podían convivir como hermanos, “La praxis de Jesús, de llamar también a seguidoras era poco convencional y contradecía las estructuras patriarcales imperantes” (Küng, 2011, pág. 14). En dicha narración, la convivencia entre hombres y mujeres tiene un sesgo asexualizado, elemento que pudo servir de inicio para buscar una socialización entre iguales y que, posteriormente, fue utilizado para tomar al cuerpo y sus necesidades como un prejuicio contra la espiritualidad, lo que eliminó la posibilidad de que la abstinencia fuese considerada como una forma de asegurar la igualdad social o espiritual entre géneros. El menosprecio que refiere al cuerpo consigue una estigmatización de las mujeres como objetos de deseo a las que hay que apartar y contener. La obra de Pablo de Tarso, por ejemplo, es ambigua frente al papel de las mujeres, ya que existen contradicciones en sus textos⁵⁹ respecto al papel de las mujeres y frente al problema de la carne (el cuerpo), sin embargo, muchas de los usos que han tenido sus discursos apuntan a mantener a las mujeres en las partes más bajas de las jerarquías eclesiales. Finalmente, el orden patriarcal de la época se impone frente a los intentos de igualdad de las primeras comunidades cristianas en donde las mujeres tenían un lugar de iguales, Küng basado en los trabajos de otras teólogas alemanas como Anne Jensen,⁶⁰ afirma que los apóstoles no se circunscribían a doce personas como dice el evangelio de Lucas, una generación después de la aparición de Jesús, sino a un círculo bastante más amplio que refería a las personas que llevaban la fe a otras, entre las que había mujeres muy destacadas que no huyeron al ser detenido Jesús sino que se mantuvieron a su lado.⁶¹ Esta posición resulta muy importante para uno de los teólogos contemporáneos más reconocidos, en tanto, admite que los discursos teológicos han

⁵⁹ Estas diferencias responderían a las diferentes posiciones políticas que se encontraban entre los distintos grupos del cristianismo primitivo: judíos, romanos, paganos, helenos. Es decir, los discursos de San Pablo respondían a lógicas políticas para la construcción de una comunidad cristiana que debía hegemonizarse. (Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, 1978)

⁶⁰ Más adelante veremos cuáles son las líneas de investigación y temas que han sido desarrolladas por teólogas feministas. Entre ellas, sobre todo entre las europeas tiene gran importancia la reconstrucción histórica de las condiciones de las mujeres durante la época de Jesús, así como la reinterpretación y la ubicación de errores de traducción

⁶¹ Küng nos dice, “Si también a algunas mujeres se les dio el título de apóstol, no puede demostrarse por lo que se refiere al judeocristianismo; pero en el ámbito del pagano cristianismo la cosa cambiará. Lo que sí es seguro es que, ya en el judeocristianismo, desde el comienzo –y esto se olvida de buen grado- hubo profetisas además de profetas: aparte de Ágabo, Judas y Silas se habla expresamente en los Hechos de los Apóstoles de las cuatro hijas de Felipe.” (Küng, 2011, pág. 19)

traído consigo la exclusión de las mujeres que no puede justificarse a través del ejemplo de Jesús sino a través de construcciones políticas dentro de la iglesia católica. Incluso habla de una liberación de Jesús al tratar a las mujeres como sus iguales, “Jesús se había liberado de la praxis de liberar a la mujer. Jesús no solo no muestra desprecio a las mujeres, sino que se comporta con rara naturalidad con ellas.” (Küng, 2011, pág. 14)

La posición de Küng (2011) es coincidente con el trabajo de Silvia Federici (2004) en donde es posible observar que durante la Edad Media se erigen estrategias para construir un orden patriarcal mucho más rígido a partir de los discursos teológicos, aunque Arthur Evans habla de un proceso más largo, incluso desde la Edad de hierro en la que surgiría la idea de guerra y pasaría por los míceos, primeros en preparar ejércitos profesionales y el posterior imperio romano que habrían sentado las bases de la marginación de las mujeres y los cuerpos feminizados al derrumbar a la Diosa Madre y perseguir su culto (Evans, 2017). El cristianismo como estructura patriarcal funcionó como palanca de otros dispositivos desplegados por autoridades civiles a lo ancho de la Europa central para despojar a las mujeres de sus salarios, tierras y saberes. Es en el derecho eclesial en donde comienza a desconocerse el derecho de heredad a las mujeres, a la par, Federici muestra cómo las mujeres fueron despojadas de tierras y salarios para instalarlas bajo la tutela de sus padres o esposos, lo que puede ser considerado como un preludio para la caza de brujas. El control del ingreso no habría sido suficiente sin el control del cuerpo: cantidad de horas trabajadas, disposición del cuerpo como reproductor de la vida, disposición de las actividades femeninas hacia espacios considerados privados, control sobre la salud del cuerpo sujeto, destrucción de comunidades de mujeres desde donde podía venir la resistencia, arrebato de todo tipo de ganancia y propiedad, son formas en las que se dispuso a la mujer a una especie de tutela masculina de su voluntad.⁶² Esto, por supuesto, tuvo sus resistencias, sin embargo, no fue posible revertir el proceso.

Las mujeres fueron apartadas de los procesos de salud en los que usualmente habían estado organizadas como los embarazos y nacimientos para ser sustituidas por los saberes masculinistas del médico; a su vez, en la iglesia católica se desarrollaba una jerarquía católica no sólo centralista, sino también patriarcal a través de la negación de los usos del cuerpo. Mientras en el cristianismo primitivo se conformaban comunidades de mujeres viudas y sin esposo que decidían seguir a Jesús,

⁶² Para Rita Segato (Segato, *Las nuevas formas de guerra y el cuerpo de las mujeres*, 2014), el cuerpo femenino ha sido históricamente correspondiente a la conquista de territorios. Es el cuerpo de las mujeres el lugar simbólico en el que se inscribe la dominación. Esta idea también ha sido planteada por María Lugones (Lugones, *Colonialidad y género*, 2014) (Lugones, *Hacia un feminismo decolonial*, 2011), quien habla de la forma en la que han afectado a las mujeres la colonialidad del poder sobre las mujeres no blancas, sobre todo al sentar las bases del orden colonial a través del pacto de género entre colonizador y colonizado que dejó a las mujeres en condiciones de desventaja frente a quien el externo nombra patriarca.

durante la Edad Media, éstas fueron incluidas en el orden eclesial al igual que las órdenes mendicantes a través de los monacatos, en los que deberían ofrecer votos de obediencia. Para esto, la idea del celibato es crucial en la conformación de jerarquías a través de una aversión a la sexualidad, al seguir la idea de la suciedad del cuerpo de algunos puntos de religiosidad judía y las ideas griegas que exaltaban las ideas sobre los sentires, de tal forma que:

Se produce así un cambio fatal: en la Iglesia del Imperio la mentalidad jerárquica se impone cada vez más claramente a los esfuerzos cristianos de igualdad de los primeros momentos y todo lo reviste de ascetismo; siguiendo un camino inverso, el pesimismo sexual creciente se impone también fuera de los conventos, en la iglesia y en la sociedad. Y al final acaban siendo excluidas casi por completo del estado clerical incluso las mujeres solteras que quieren participar activamente en la vida de la Iglesia. En la definición de las relaciones entre sexo termina venciendo en definitiva, la mentalidad jerárquica... (Küng, 2011, págs. 35-36)

La imposibilidad de acceder al sacerdocio, figura constreñida a hombres únicamente, es ahora cercada también para hombres casados, es decir, a hombres “sexuales”. Las ideas de Agustín que anudan al nacimiento con pecado original a partir del acto sexual de los padres, “sitúa a la sexualidad en general en el centro de la naturaleza humana” (Küng, 2011, pág. 42) aunque de forma negativa, en especial respecto al cuerpo de la mujer. En adelante, aquellos que pretendan dedicar su vida al servicio de Dios estarán imposibilitados para formar una familia, las élites entonces, estarán revestidas de una pretendida, aunque muchas veces no lograda, pureza corporal. A partir de 1123, año del Concilio Lateranense, queda prohibido el matrimonio para los sacerdotes, cuestión reiterada en el Concilio de Letrán de 1215. Estos años fueron decisivos para implementar un ideal de relación humana-divina en la cual, el cuerpo aparecerá como un estorbo para el espíritu a través de discursos teológicos, que se forjará a la par de disposiciones jurídicas como la penitencia corporal o la construcción de la demonología; paralelamente, la estructura de la iglesia católica se conforma en un modelo central que dispondrá de los cuerpos. Por ejemplo, las esposas de los sacerdotes hasta entonces casados comenzarán a ser perseguidas, sus hijos, serán considerados esclavos de la iglesia católica y las órdenes mendicantes serán sometidas al monacato en donde comienza a operar el voto de obediencia.

Así, el celibato, “contribuyó más que cualquier otra cosa a separar y poner absolutamente por encima del ‘pueblo’, [a la jerarquía eclesial] entendido como los ‘laicos’, al ‘clero’, la ‘jerarquía’, los ‘curas’, los ‘religiosos’; el celibato es considerado ahora, de forma indiscutible, moralmente ‘más perfecto’ que el estado de casado” (Küng, 2011, pág. 48). Esto ocasiona que los religiosos diferencien su cotidianidad respecto al pueblo, la brecha entre religiosos y laicos es mucho más marcada que, por ejemplo, entre los sacerdotes orientales. E incluso entre los laicos, las recomendaciones del derecho eclesial buscaron regular las situaciones en las que un matrimonio

podía tener relaciones sexuales.⁶³La lista de los días en los que estaba prohibido ejercer la sexualidad eran los jueves en memoria de la última cena, los viernes en recuerdo de la crucifixión, los sábados en honor a la santísima virgen, los domingos en memoria de la resurrección, los lunes en honor a los santos difuntos. Los martes y miércoles era posible siempre y cuando no fuera durante la menstruación, el embarazo, la crianza, no se hubiera llegado a la menopausia, no fuera cuaresma o adviento ni día festivo (Mejía, 2003). El placer se divorcia de la santidad. La sexualidad se convierte, como nos enseñó Foucault, en un dispositivo de control.

Cuando la sexualidad se convierte en asunto altamente pecaminoso, son los cuerpos de las mujeres los que hay que controlar como objetos de deseo, por tanto, como un eslabón más bajo en la cadena de santidad, de jerarquía política. Al comenzar los procesos inquisitoriales, las mujeres viudas y las vírgenes fueron objeto de persecución, se trataba de mujeres independientes, que no se movían por la voluntad de un varón. El orden patriarcal del cristianismo se ha dado a la par de la construcción del capitalismo como forma hegemónica de la economía, ya que es a través del despojo y acumulación del trabajo femenino como las labores de las mujeres han sido menospreciadas. También es a partir del orden colonial y las ideas de la modernidad fincadas en el progreso como se ha construido a la mujer tipo. Esto ha traído consigo dispositivos de diferenciación de clase, raza, etnia, edad, peso y talla entre las mujeres. Aunado a esto, la política liberal fincada en la revolución francesa que sirve como sustento ideológico de las democracias nacionales en la actualidad dejó la declaración de los derechos de las mujeres a un lado. El orden patriarcal no es exclusivo del actual orden social, sin embargo, el proceso histórico bajo el que se ha formado ha mantenido a la mayor parte de la humanidad subyugada a través de la formación de un modelo sexo genérico binómico y heterosexual, sofisticado cada vez más con la confluencia de otros marcadores y estrategias violentas; hasta ahora los intentos por revertir este orden no se han reflejado en las relaciones sociales existentes, sin embargo, es menester comprender cómo se han formado los sujetos dominados y dominadores, en donde el discurso teológico ha tenido un lugar predominante.

A continuación, haremos una aparente digresión, ya que analizaremos cómo se ha conformado lo denominado femenino, a ‘la mujer’ o la idea hegemónica de lo que debe ser, sin embargo, ésta es una cuestión necesaria para comprender el actuar liberador de las teólogas y de los movimientos de mujeres en nuestro continente, así como la crítica al “sujeto” liberador que ellas

⁶³ Respecto a las relaciones homosexuales en los discursos teológicos hablaremos en el tercer capítulo.

realizan. La categoría mujer es una categoría política pertinente para luchar en espacios como los de producción teológica, sobre todo, si éstos buscan modificar un orden existente injusto.

II.1.3 Devenir mujer: categoría política, sujeto de liberación

Devenir Marta - Nestor Perlongher -

*A lacios oropeles enydrada
la toga que flaneando las ligas, las ampula
para que flote en el deambuleo la ceniza, impregnando
de lanas la atmósfera cerrada y fría del boudoir.*

*A través de los años, esa lívida
mujereidad enroscándose, bizca,
en laberintos de maquillaje, el velador de los aduare
incendiaba al volcarse la arena, vacilar*

*en un trazo que sutil cubriese
las hendiduras del revoque
y, más abajo, ligas, lilas, revuelo
de la mampostería por la presión ceñida y fina que al ajustar*

*los valles microscópicos del tul
sofocase las riendas del calambre, irguiendo
levemente el pezcuello que tornando
mujer se echa al diván*

Hasta ahora, hemos hablado de lo sagrado femenino como una forma de hacer referencia a lo que se ha construido en torno a los atributos considerados femíneos, es decir, aludimos a las características construidas por una hegemonía de lo que se considera ser mujer culturalmente, cuestión que ha sido atada en occidente a lo biológico. Sin embargo, resulta imprescindible para este trabajo aclarar que se trata de una operación demostrativa para hacer énfasis en cómo se relacionan los significados y los significantes en determinadas contingencias históricas, ya que a partir de un anclaje biológico, occidente ha llevado a cabo un intento de suturar la idea de lo que debe ser una mujer (Oyewumi, 2005).⁶⁴ Esto, ha sido cuestionado desde el feminismo no occidental en primer lugar, las feministas negras, de diáspora y, posteriormente, los movimientos trans han hecho fuertes críticas a las ideas que apuntalan una forma única de ser mujer, ya que refieren a una femineidad occidental, blanca, perteneciente a una clase determinada, a un espacio geográfico de consumo, a un cuerpo específico que se prescribe por edad y medidas para considerarse adecuado. Se trata de un cuerpo biológicamente sexuado al que se le han atribuido características culturalmente construidas.

⁶⁴ Una posición muy parecida a la de Oyewumi Oyeronke es la de Rosa María Rodríguez Magda quien dice “este modelo social está determinado no por la exclusión de un sexo, sino por una subterránea conceptualización de los géneros, por una biologización y naturalización de lo femenino...” (Rodríguez Magda, 1997, pág. 18).

La producción del binarismo sexogénico se produce a través de actos reiterativos o, a decir de Judith Butler, a través de actos performativos (Butler, 1997). Performar-se es una acción cuyo sentido es más claro en lengua inglesa porque implica una puesta en escena, un vivir la representación. Se trata de un acto, de un proceso no unilateral ni de retorno hacia quien lo puso en marcha. No es un mero efecto de rebote sino una potencia, una suerte de flujos cuyas consecuencias son la conformación de subjetividades. Performatividad es una idea que tiene implícita la noción de efecto y es el efecto reiterado de estructuras o forclusión, y los flujos de poder, lo que conforman sujetos sexuados. Nos parece conveniente hablar desde esta teoría para comprender cómo es que el binomio sexogénico es conformado debido a que la idea no se centra únicamente en la voluntad del sujeto para decidir el género al que pertenece, pero tampoco achaca a un poder absoluto la capacidad de someter totalmente al sujeto que se conforma,⁶⁵ a la vez que da cuenta de los múltiples y sutiles ejercicios que lo atraviesan. De tal forma que cada sujeto biológicamente clasificado como femenino se conforma a través de las ideas previas de lo que se considera ser mujer, que van acompañadas de una serie de dispositivos que, a su vez, reproducen sobre sí mismas y sobre otras mujeres. Es por esto que quienes, por ejemplo, no han nacido con las características achacadas a lo femenino pero que pretenden devenir mujeres al adoptar roles femeninos son mantenidas en los límites, incluso en los límites de los sectores homosexuales incorporados al modelo económico heteropatriarcal moderno capitalista.

La performatividad se pone en marcha, o por decirlo mejor, se mantiene en marcha, gracias a los flujos de poder que conforman sujetos a través de los mandatos sociales de lo que es preciso ser para existir. Butler nos dice, “Para que puedan persistir, las condiciones del poder han de ser reiteradas: el sujeto es precisamente el lugar de esta reiteración, que nunca es una reiteración meramente mecánica...” (Butler, 2001, pág. 27), lo que trata de explicar que el poder forja subjetividades que reproducen sus formas genéricas, aunque agregaríamos, raciales y de clase, nunca de la misma forma; es decir, los dispositivos de poder son capaces de sofisticar sus maneras de construir sujetos, de adaptarse a algunas de las demandas de cambio que implican las resistencias a su potencia. Por ejemplo, el primer feminismo abocado a la lucha sufragista, conformó a otras generaciones como “ciudadanas”; sin embargo, como nos han hecho ver las feministas de las segunda y tercera ola, esto no acabó con las diferencias entre mujeres de primera y de segunda, las

⁶⁵ La formación del sujeto a partir de sus vínculos con el poder se desarrolla desde el nacimiento y perdura durante la infancia, “ningún sujeto emerge sin un vínculo apasionado con aquéllos de quienes depende de manera esencial (aun si dicha pasión es ‘negativa’ en sentido psicoanalítico). Aunque la dependencia del niño no sea subordinación *política* en un sentido habitual... para poder persistir psíquica y socialmente, debe haber dependencia y formación de vínculos: no existe la posibilidad de no amar cuando el amor está estrechamente ligado a las necesidades básicas de la vida”. (Butler, Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción, 2001, págs. 18-19).

primeras mantuvieron sus privilegios de clase y raza a costa del trabajo de muchas de las mujeres – y hombres- del tercer mundo o de razas y clases subalternizadas. El poder imbricó dispositivos genéricos, de raza, clase y latitud para conformar lo “femenino”, anclado a un modelo occidental de talla y edad. Esta manera en la que los sujetos conforman su género y sexualidad a partir de una heteronorma tendrá formas específicas de materialidad, los cuerpos son el lienzo palimpsestico sobre el que se inscribirán las prácticas de subordinación y de insurrección, que, en primera instancia, formarán seres genéricos, sexuados,

Las cuestiones que estarán en juego en tal reformulación de la materialidad de los cuerpos serán las siguientes: (1) la reconsideración de la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de modo tal que la materia de los cuerpos sea indisociable de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales; (2) la comprensión de la performatividad, no como el acto mediante el cual un sujeto da vida a lo que nombra, sino, antes bien, como ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone; (3) la construcción del "sexo", no ya como un dato corporal dado sobre el cual se impone artificialmente la construcción del género, sino como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos; (4) una reconcepción del proceso mediante el cual *un sujeto* asume, se apropia, adopta una norma corporal, no como algo a lo que, estrictamente hablando, *se somete*, sino, más bien, como una evolución en la que el sujeto, el "yo" hablante, se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo; y (5) una vinculación de este proceso de "asumir" un sexo con la cuestión de la *identificación* y con los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras. (Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, 2012, pág. 19)

Por lo que cada sujeto se identificará con un género adscrito a sus características biológicas, en una tramposa construcción que diferencia natura/cultura, que Butler trata de evadir al hablar de la materialidad de estas formaciones sobre los cuerpos, un cuerpo que, aunque nace, también se hace según exigencias sociales, y es en los parámetros de las sociedades occidentales y occidentalizadas en donde se imbrican formas consideradas correctas de ser mujer. Al igual que otros criterios de dominación como la clase, la raza, la edad y la talla, el modelo moderno liberal capitalista heteropatriarcal define los parámetros hegemónicos de lo que debe considerarse un “buen cuerpo”. Es aquí en donde es posible observar los límites de inclusión/exclusión que mantienen los privilegios en el orden existente, y es en sus márgenes en donde, como dice Butler, se encuentran los cuerpos abyectos que sirven para reproducir las relaciones existentes al funcionar como lo que las contiene. Estas subjetividades al margen, disidentes sexo genéricas que devienen mujeres desde otras latitudes, desde otras formas de relacionarse, cuestionan lo establecido, ya que no podemos olvidar que cada sujeto surge a través de las formas de poder que la atraviesa, también asume una posición de poder en el entramado social, de tal manera que “Aunque se trata de un poder que es *ejercido sobre* el sujeto, el sometimiento es al mismo tiempo un poder *asumido por* el sujeto, y esa asunción constituye el instrumento de su devenir”. (Butler, 2001, pág. 22) Así, alguien que se ha conformado mujer tiene a su vez la capacidad de cuestionar y enfrentar al poder que la ha formado.

En el tenor de Butler, el argentino Nestor Perlongher, muy cercano al pensamiento de Deleuze y Guattari, hablará del devenir mujer como argumento para defender que, como dice Joan Copjec, la mujer no existe, al menos no una forma única de asumir lo socialmente construido como femenino. Devenir mujer implica múltiples posibilidades para llegar a ser considerada mujer, y esto implica, diferentes formas de relacionarse con los otros, por lo que comprenderemos devenir mujer como un devenir molecular:

El devenir es molecular, moviliza partículas en turbulencia extrayéndolas de las grandes oposiciones molares. Donde había sólo dos grandes sexos molares (serás A o B, serás hombre o mujer), mil pequeños sexos moleculares, en el imperio de la sensación, en lo intensivo. De la mujer como identidad molar [15] capturada en la oposición binaria de los sexos "totales", se desprende una suerte de "microfemineidad": se trata de "producir en nosotros mismos la mujer molecular, crear la mujer molecular" (movimiento y reposo, velocidades y lentitudes). Devenir mujer no pasa por imitar a la mujer en tanto entidad dual, identitaria, ni tampoco por transformarse en ella. Sin embargo, advierten Deleuze y Guattari, "no se negará la importancia de la imitación o de momentos de imitación, entre ciertos homo-sexuales masculinos; menos aún, la prodigiosa tentativa de transformación real de ciertos travestis". Pero, más que de imitar o de tomar la forma femenina, de lo que se trata es de "emitir partículas que entren en relación de movimiento o de reposo, o en la zona de vecindad de una micro femineidad" [16]...Moleculares, minoritarios, "todos los devenires comienzan y pasan por el devenir mujer", clave de otros devenires [17]. ¿Por qué? Porque las mujeres -"únicos depositarios autorizados para devenir cuerpo sexuado" [18]- ocupan una posición minoritaria con relación al paradigma de hombre mayoritario -machista, blanco, adulto, heterosexual, cuerdo, padre de familia, habitante de las ciudades...-. Hay, o puede haber, devenires del hombre, pero no un "devenir hombre", ya que el hombre es el mayoritario por excelencia, mientras que todo devenir es minoritario. Mayoría y minoría no entendidas por cálculo cuantitativo, sino en tanto "calidad de dominación": determinación de un patrón a partir del cual se miden las diferencias; se trataría, en otras palabras, de un modo dominante de subjetivación. (Perlongher, 2016, págs. 68-69)

De tal suerte que el devenir mujer no apela únicamente al modelo hegemónico sino a una identidad política que concierne también a la liberación de otras formas de dominación, a otras particularidades imbricadas de sujeción o con las que, aunque no se viva, es posible identificarse. Lo femenino hegemónico es contenido pero cuestionado, el orden no es estable, se abren algunos espacios como concesiones, aunque siempre con sus límites a pesar de la potencia de las prácticas forclusivas de la performatividad generonormativa. La segunda ola del feminismo devela que no todas las mujeres ni la lucha por sus derechos están incluidas en la visión occidental. La mujer se torna un significativo político, aunque resulta inevitable cuestionar por qué hablar aún de mujeres, es decir, a partir de un punto de fijación identitario, a la vez que se busca una descentración de patrones, se habla en términos de binomios de género. Para dar luz a este cuestionamiento, como dice Perlongher, debemos pensar en mujer como una calidad de dominación o, en este caso, de dominio sobre lo que ha sido construido como femenino y a partir de lo cual surge la oposición. Las feministas negras y las lesbianas autónomas han dado cuenta de la necesidad de pensarse como mujeres a la luz de la historia de sus grupos de pertenencia, con miras a una liberación de las condiciones que las han mantenido subsumidas, revelando que las mujeres occidentales también mantienen privilegios a costa del trabajo de otras mujeres gracias a un orden colonial. Las

transfeministas han hecho críticas al uso de la idea de postfeminismo ya que esto trae consigo la idea de que las condiciones por las que el feminismo se construyó como lucha de liberación han desaparecido. La realidad de opresión, despojo, explotación y violencia contra la mayor parte de las mujeres en el mundo mantiene a las mujeres, como sujetos oprimidos y paradójicamente, como sujetos de liberación. En el contexto del capitalismo patriarcal, hablar desde las diversas posiciones de mujeres buscan quebrar los dispositivos, también diversos, a través de los cuales se conforman las posiciones de privilegio y opresión.

Huelga decir que el deber ser implicaría que cada ser humano tenga elección de construirse a partir de los elementos genéricos que más le acomoden,⁶⁶ sin embargo, en el orden actual, mujer es una categoría política necesaria de defensa, de resistencia y como forma de subvertir los valores masculinistas de competencia y racionalidad en función de la acumulación que marcan las lógicas modernas capitalistas heteropatriarcales. El binomio genérico ha resultado una forma de control sobre poblaciones,⁶⁷ como dice Beatriz Preciado,

Más acá de las fronteras nacionales, miles de fronteras de género, difusas y tentaculares, segmentan cada metro cuadrado del espacio que nos rodea. Allí donde la arquitectura parece simplemente ponerse al servicio de las necesidades naturales más básicas (dormir, comer, cagar, mear...) sus puertas y ventanas, sus muros y aberturas, regulando el acceso y la mirada, operan silenciosamente como la más discreta y efectiva de las “tecnologías de género. (Preciado, 2015)

Las fronteras de género se encuentran en cada uno de los espacios públicos por los que transitamos, no se ajustan únicamente a los espacios privados o familiares, los cuáles están diseñados para las “familias” según los roles de género; las ciudades, la disposición de la arquitectura, nos performa un uso genérico de los espacios, una visión de movilidad. Por esto, las mujeres que no se identifican con la mujer tipo del modelo moderno heteropatriarcal capitalista, han reapropiado algunas de las características imputadas a la mujer tipo para convertirlas en una encomienda política, de tal forma que, ante la idea de ternura, se ha hablado de políticas de cuidado; ante la idea de que el espacio de la mujer es privado se ha trabajado en la reapropiación de espacios y en la relación con la tierra. Mujer es, en este sentido, una categoría de acción política. Dicha acción política ha encontrado cauce en los también diversos feminismos que se han desarrollado en múltiples planos de acción, imbricados con otras formas de pensar-se en el mundo, con miras en la liberación de hombres y de mujeres del modelo moderno liberal heteropatriarcal. En el caso de América Latina, los devenires mujer han tenido una participación en los movimientos populares que han buscado la liberación.

⁶⁶ En el siguiente capítulo ahondaremos acerca de las propuestas de acabar con las identidades de género y sus implicaciones políticas.

⁶⁷ Foucault, Michel. Seguridad, territorio, Población. (Foucault, Seguridad, territorio, población, 2006)

La relación mujer/poder se ha constituido a partir del sometimiento violento y la resistencia, que pasa por el aislamiento y la formación de subjetividades sumisas a partir de modelos educativos y ejemplos de consumo. En muchas ocasiones, dicha sumisión y violencia se ha dado a través de discursos teológicos, por lo que resulta relevante la forma en la que las teólogas de la liberación feministas tratarán de subvertir dichos discursos dentro de una institución que hasta ahora las mantiene al margen y en la que se han desarrollado para defender la fe en la que han decidido forjarse; las teólogas de liberación feministas también han sostenido por su fe una relación complicada con los movimientos feministas laicos, de la que hablaremos más adelante. De la misma forma los diversos devenires mujer que viven las teólogas feministas de liberación reclaman que no todas las mujeres son iguales y, por tanto, las interpretaciones divinas que las han mantenido cercanas a la idea del mal o como seres alejadas de la divinidad son erróneas y las despojan de su dignidad para tornarlas lo que Alejandro De Oto denomina cuerpos coloniales.⁶⁸

Aunque el mundo no se organiza en binomios opuestos, el uso de éstos por parte de las feministas y de los teólogos de la liberación (hombre-mujer, dominador-dominado, opresor-oprimido) responden a un movimiento político (Laclau & Mouffe, 2004). Estas posiciones son un reflejo de una perspectiva política antagonista que muestra la resistencia frente a un orden determinado. Sin embargo, no debemos perder de vista que este movimiento mantiene formas de opresión invisibilizadas en pro de una lucha considerada “más importante”, lo que obnubila los múltiples mecanismos de opresión que sostienen el orden existente. A finales del siglo XX y principios del XXI, los movimientos locales y micro han apostado por una política distinta, que tiene la desventaja de no tener un efecto contundente frente a las grandes instituciones liberales de los Estados nacionales y cuya efectividad es más visible en el cambio de relaciones hacia el interior de las mismas comunidades en lucha y resistencia.⁶⁹ Sin embargo, al echar un vistazo a los agentes que mantienen el orden a través del uso de la violencia legítima e ilegítima (grupos paramilitares con vínculos con las grandes corporaciones económicas y políticas del crimen organizado y los gobiernos estatales), podemos observar que las nuevas formas de guerra (Segato, 2014) están desplegadas para contener las resistencias locales, para mantener el despojo y la represión. Dichas formas de guerra apuntan a la reproducción de la jerarquía binómica del género heteronormado a partir del uso y abuso de los cuerpos femeninos y feminizados y, es aquí, donde las alianzas entre los micro movimientos como los comprende Perlongher cobran sentido, los microfeminismos como

⁶⁸ Ver la introducción para una profundización de lo que se considera cuerpos coloniales.

⁶⁹ Esta aparente falta de efectos ha sido “denunciada” por pensadores de izquierda tan reconocidos como Slavoj Žižek para quien el multiculturalismo es una forma de fragmentar la lucha, una estrategia del capitalismo.

puntos de fuga e inicio de una arborescencia que resiste y construye relaciones distintas. Los discursos de la teología feminista, al igual que el del resto de los feminismos, no es homogéneo y se ha generado desde formas no hegemónicas de devenir mujer. Estas teologías han encontrado sus alianzas entre mujeres de comunidades y movimientos indios y afrodescendientes a quienes se han acercado a través de un trabajo pastoral del que se han nutrido desde su punto de partida epistemológico, que buscaba pensar lo divino a partir de las posiciones de las mujeres pobres. Esto les ha permitido observar, como veremos en este capítulo, que el sujeto liberador no puede tener un mismo rostro, el pobre, aunque tampoco una “mujer pobre” sin más.

Para concluir, en este apartado nos interesa dejar asentado que: el quehacer teológico es político en tanto marca pautas de normalidad que se imbrican con otros discursos fuera de las instituciones religiosas para forjar el orden social existente; no hay una forma única de devenir mujer, por el contrario, la idea de una femineidad hegemónica responde a la reproducción de espacios de privilegio, por lo que los microfeminismos se oponen a dicho orden que las sujeta y violenta; la oposición de los microfeminismos hacen uso de una identificación política con lo femenino al reapropiarse de las características marcadas como propias de un sexo para subvertir las lógicas imperantes; la lucha de las mujeres otras se interseccionan con terceras formas de sujeción y, por tanto, sus identificaciones y reivindicaciones no son únicamente sexogenéricas.

En el siguiente apartado hablaremos de cómo la femineidad marginal se anuda a un orden colonial, y de qué maneras se conforman subjetividades disidentes como feministas, negras e indias, sabias y brujas, ya que el sistema generonormativo es un proceso de larga data que comienza en algunas civilizaciones que tuvieron gran influencia en la cultura de Europa occidental como las griega, judía y romana que se extiende por los grandes beneficios que trae a los grupos privilegiados de varones, hasta llegar al “nuevo mundo” a través de dispositivos de terror que destruyeron las formas culturales, es decir, de relacionarse, anteriores a la llegada de los colonizadores. Con esto, la imposición de un sistema de jerarquías sexogenéricas y raciales que de a poco conformarán también las categorías de clase. La imposición va de la mano de las instituciones religiosas y es también a través de discursos religiosos en donde se construye la resistencia. Este choque, da a las mujeres la posibilidad de subvertir, pero también la coloca en una posición de enemiga del orden, en bruja.

II.2 Mujeres desobedientes, mujeres sabias: entre brujas, místicas, santas y teólogas

A lo largo de este apartado exploraremos las formas en las que las mujeres no occidentales fueron construidas a través de representaciones que las antecedieron para conformar subjetividades subalternizadas y cuerpos colonizados y, aunque seguimos a De Oto cuando dice “que la representación no sólo es previa al espacio social e histórico donde se despliega sino que además es exterior a él” (De Oto & Pósleman, 2006, pág. 176), nos parece que es importante mostrar cómo dichas representaciones se construyen en largos procesos de sometimiento y resistencias.

II.2.1 Brujas, santas y vírgenes: subjetividades disidentes y representaciones coloniales

La caza de brujas y la colonización en América latina desplegaron estrategias de control y sometimiento similares contra mujeres y esclavos (Federici, 2004), colocó sus cuerpos y voluntades bajo una tutoría política de hombres blancos a partir de diversos discursos. Uno de ellos, sino el más importante si uno de los principales, fue el teológico. La disputa teológica acerca de la humanidad o no de los indios, de la capacidad de decisión o la incapacidad de gobierno de los esclavos, así como la pureza o impureza de las mujeres, funcionaron como discursos de jerarquización y sometimiento a partir de la idea de lo deseable ante los ojos de Dios. Esto trajo consigo un orden colonial fincado en el disciplinamiento de los sujetos pecaminosos. Para María Lugones, esto consignó un pacto homosolidario entre colonizador y colonizados (Lugones, Colonialidad y género, 2014), que dejaba a las mujeres en desventaja al permitir a los hombres colonizados que mantuvieran pequeños nichos de poder en sus comunidades y familias. Es en este contexto de persecución y de construcción de un orden colonial en el que en América latina se comienza la caza de brujas, en donde el discurso teológico fue uno de los dispositivos a través de los cuáles se instauró el orden patriarcal, la corona española hizo uso de él para someter a las poblaciones en resistencia ante la conquista. La idea de la maldad de las mujeres fue una forma posterior de sometimiento, una vez que el indio fue considerado humano. Las mujeres en resistencia a las nuevas maneras de los colonizadores fueron fácilmente tildadas de brujas. La caza de brujas en este territorio continuó la estrategia a través de la que se realizó el despojo de las mujeres en Europa central.⁷⁰

En 1508 la corona española consiguió la bendición papal para ocupar las tierras americanas y administrar a la iglesia católica ahí. Desde ese momento, se desencadena una lucha contra lo considerado “diabólico” por los colonizadores, que siempre se encontraba en los lugares y entre los grupos contrarios a sus intereses. Así, se comenzó la caza de brujas sobre aquellas que poseían

⁷⁰ “El hecho de que las élites europeas necesitaran erradicar todo un modo de existencia, que a finales de la baja edad media amenazaban su poder político y económico, fue el principal factor de instigación de la caza de brujas.” (Federici, 2004, pág. 281)

alguna forma de autoridad en su comunidad, eran parte de la resistencia a la ocupación o poseían algún tipo de conocimiento médico que las dotaran de una voz que pudiese influenciar en contra de ellos.

También en el Nuevo Mundo, la caza de brujas constituyó *una estrategia deliberada, utilizada por las autoridades con el objetivo de infundir temor*, destruir la resistencia colectiva, silenciar a comunidades enteras y enfrentar a sus miembros entre sí. *También fue una estrategia de cercamiento*, que según el contexto, podía consistir en el cercamiento de tierra, de cuerpos o de relaciones sociales. Al igual que en Europa, la caza de brujas fue, sobre todo, un medio de deshumanización y, como tal, la forma paradigmática de represión que servía para justificar la esclavitud y el genocidio. (Federici, 2004, pág. 289)

El orden colonial fue instaurado a partir de prácticas violentas, en donde se disponía de cuerpos, tierras y almas; es decir, se buscaba destruir todo vestigio de lo propio, de deshacer lazos comunitarios a través de los cuales el proceso de colonización se detuviera. Un orden colonial requería la construcción de una jerarquización férrea que sólo sería posible a partir del despliegue de las formas más cruentas de dominación, por lo que todos los dispositivos punitivos contra las disidencias fueron usados. Sin embargo, la resistencia que presentaron los pueblos originarios no fue menor: En dicha resistencia, las mujeres tuvieron un papel primordial, frente al pacto de género, “otras organizaron sus comunidades y frente a la traición de muchos jefes locales cooptados por la estructura colonial, se convirtieron en sacerdotisas, líderes y guardianas de las *huacas*, asumiendo tareas que nunca antes habían ejercido.” (Federici, 2004, pág. 306)

Las mujeres se convirtieron en muchas ocasiones en quienes se depositaba la administración de la religiosidad ancestral. Sus religiones, más cercanas a la relación que sostenían con la tierra y con su cotidianidad, las mantuvieron en pie de lucha ya que, aunque muchas de las sociedades pre colombianas y sus religiones eran patriarcales, las mujeres gozaban de formas de relación menos desiguales, eran administradoras de saberes sanadores. Una vez que esto se rompió con la llegada de los conquistadores, quienes trajeron consigo una ola de violencia simbólica, corporal y sexual, muchas mujeres padecieron una especie de autoexilio y de persecución, “al perseguir a las mujeres como brujas los españoles señalaban tanto a las practicantes de la antigua religión como a las instigadoras de la revuelta anti-colonial, al mismo tiempo que intentaban redefinir ‘las esferas de actividad en las que las mujeres indígenas podían participar’.” (Federici, 2004, pág. 307) Dichas esferas remitían a las mujeres indias y negras a ser una fuerza de trabajo necesaria en la economía

de explotación, mientras españolas y criollas tenían acceso a algunos privilegios como el servicio de otras mujeres, aunque por supuesto, sin privilegios políticos.⁷¹

La formación del sistema sexual y genérico y la jerarquía que de él emana se dio gracias a la imposición colonial ya que, aunque existen muy pocas fuentes acerca del ejercicio de la sexualidad en el periodo precolombino, se presume que en varias culturas nativas existió el respeto por aquellas personas que no se identifican con el binomio de género construido desde occidente, por lo que las jerarquías sexuales, desde el punto de vista del género, no podían ser las mismas. Lugones (2014) habla de la dificultad de pensar en las culturas nativas desde la idea de género, ya que no necesariamente encajarían en las formas de identificación de los antiguos habitantes del continente, ni siquiera en el ejemplo de los Yorubas sobre el que la autora se basa; por otro lado, Segato (2014) nos dice que si existían roles genéricos en las culturas prehispánicas, aunque las formas en las que éstos se relacionaban eran distintos. Frente a la idea de anamachos y anahembras defendida por Lugones, Segato nos dice que las actividades de género si existían, sin embargo, la problemática de la jerarquía de género se encuentra en la segmentación público/privado ya que, aunque es verdad que existía una división de trabajo genérico, cada una de las labores era considerada importante para el grupo, por tanto, cada ámbito tenía participación de la toma de asuntos públicos, es decir, en la política local.

Ambas posturas, nos muestran que la jerarquía occidental sexo genérica fue parte del sistema colonial, raíz de las estructuras de nuestro orden actual, ya que, aunque se presentaron resistencias es a partir de la imposición de una autoridad externa frente a la que los varones de las comunidades vencidas se tornaron los interlocutores, lo que los hace ajenos; se les da un estatus distinto, son quienes participan de las decisiones sobre el grupo al aliarse con la autoridad colonial, mientras a mujeres, niños y ancianos se les confina al ámbito de lo privado, incapaces de tomar decisiones en torno a la comunidad de la que forman parte, se trata de un despojo político que acompaña la invasión colonial.

En este panorama, las religiosidades ancestrales se convirtieron en formas de organización de resistencia en donde muchas mujeres pudieron refugiarse. Juan José Tamayo en una conferencia en la que inauguró una escuela de teología feminista, asegura que en las religiones, las mujeres son “las eternas olvidadas y las grandes perdedoras” (Tamayo, 2013), sin embargo, al observar el papel

⁷¹ “Cuando ‘engenerizadas’ como símiles las hembras colonizadas recibieron el estatus inferior que acompaña al género mujer, pero ninguno de los privilegios que constituían ese estatus en el caso de las mujeres burguesas blancas...” (Lugones, Hacia un feminismo decolonial, 2011, pág. 69)

de las mujeres en religiones ancestrales o en religiones en resistencia frente a la hegemonía de las religiones de libro, es posible anotar que se trata de una construcción de las religiones modernas occidentales. Lugones nos dice, “Al caracterizar a muchas de las tribus de Americanos nativos como ginecráticas, Paula Gunn Allen enfatiza la importancia de lo espiritual en todos los aspectos de la vida indígena y, por lo tanto, una intersubjetividad muy diferente en la que se produce el conocimiento que en la de la colonialidad del saber en la modernidad...la mujer está en el centro y ‘nada es sagrado sin su bendición ni pensamiento’” (Lugones, 2014, pág. 66). Las formas religadoras eran parte de la cotidianidad tanto como de la conformación política y muchos otros aspectos de la vida social, aunque, evidentemente, de talante distinto a la forma de ver el mundo de los colonizadores, por lo que resulta muy complicado tratar de pensar el orden anterior a la luz de nuestras categorías. Y aunque ocurra lo mismo con el género, lo que nos es evidente es que la imposición colonial construyó formas de sometimiento de las mujeres que estaban ya en práctica en la vieja Europa y que formaban parte de un proyecto colonial moderno que no se detendrá con los movimientos independentistas, de Reforma ni con las revoluciones del Siglo XX.

Frente a la resistencia amparada en las religiosidades ancestrales, los discursos teológicos ponían en marcha la imagen de la “mujer sin mancha”, es decir, la virgen María quien en muchas ocasiones se usaría para remplazar a las deidades femeninas de las religiones precolombinas. “Por una parte, se instaura como símbolo de la permanencia de lo indígena, figura de la diosa ligada a la naturaleza, pero a su vez se consolida en el ícono del nuevo mundo, del proyecto nacional modernizador, prevaleciendo su faz materna dentro de las instituciones de la Independencia. En este afán homogeneizador, la imagen de la Virgen María como patrona de los Estados Nacionales encubrirá nuestros orígenes históricos, el de la madre soltera y el hijo huacho.” (Fernández Droguett, 2013, pág. 380). De tal forma que María, que para algunos teólogos como Hans Küng es un invento teológico, en el continente americano tendrá un papel ambiguo: será la continuidad de la Diosa madre, por un lado, el símbolo de la mujer abnegada como modelo a seguir, por el otro. Se trata de una imagen de gran potencia performadora. El papel de madre será una de las características más criticadas por muchas feministas, sin embargo, como veremos más adelante, la discusión entre las teólogas de la liberación será intenso ya que mientras para algunas es símbolo de los valores a reivindicar frente al orden masculino e incluso, símbolo de sororidad, para otras será una forma de atribuir a lo femenino características de debilidad y abnegación. Lo cierto es que la figura de la virgen en sus distintas representaciones jugó un papel muy importante en la tarea de sometimiento espiritual y, aunque bien es cierto que encubrió prácticas de resistencia, también es verdad que configuró una naturalización de la mujer madre, lo que arraigó profundamente la idea del cuerpo mujer/reproducción de mano de obra. Vale la pena decir que muchas mujeres

autoasumidas en este papel encontraron usos de resistencia, por ejemplo, es a través de una descendencia numerosa que los pueblos indígenas encontraron una estrategia para sobrevivir al exterminio, enfermedades y pobreza extrema, condiciones a las que fueron confinados en el orden colonial y el mestizo posterior.

El orden colonial que responde a intereses modernos capitalistas sentaron un orden patriarcal que empleó estrategias de dominio similares a los utilizados en Europa durante el periodo medieval y que permitieron el saqueo y la imposición de lugares de privilegio a través de la creación de jerarquías a partir de las ideas de normalización de un binomio de género, de la sexualidad con función reproductiva, de la supremacía por el color de piel, del idioma europeo como símbolo de educación, de la forma de vestimenta “civilizada”, del conocimiento racional etnocéntrico, que aunque resistido, permanece aún como fuente de dominio,

En las asambleas campesinas, los dirigentes varones eligen el español -idioma que no conocen ni dominan las mujeres- para discutir los temas “importantes” y dejan al quechua, el idioma nativo, para las cuestiones privadas o domésticas. El analfabetismo femenino, en comunidades de altura puede superar el 50% de la población: las mujeres, en su lengua, aseguran que “son ciegas” y que “son mudas” pues no saben leer ni hablar español, y por tanto no pueden dirigirse a extraños de la comunidad ni aspirar a un “cargo público”⁷²

En este orden, el devenir mujer adquirió distintas formas, desde las más tradicionales como la criolla, o la mujer blanca de clase media, hasta las de talante precolombino y mestizo como las indias, las negras, las “chinas” y “cholas”, aunque son las últimas y sus atributos raciales y de clase quienes se encontrarán en la escala más baja de la jerarquía social. Huelga decir que también son las mujeres en las peores condiciones las que comparten la lucha contra las condiciones de opresión que afectan también a sus pares varones. La idea de que el patriarcado oprime a todos es cierta en tanto se funda en representaciones de género binómicas que restan posibilidades de acción a toda la humanidad al encajonarla en un rol determinado, sin embargo, existen prevendas para quienes cumplen atributos de estatus y normalización que no cumplen otros sectores oprimidos, por lo que la historicidad de la resistencia y lucha de los pueblos precolombinos serán parte fundamental de los discursos de liberación de las feministas del tercer mundo.

El discurso teológico ha sido construido a partir de la idea de bondad/maldad, pureza/impureza, virtud/pecado, por lo que no sólo las rebeldes fueron construidas como brujas; a la par se erigieron modelos de pureza simbolizadas a través de la virgen en sus diversas

⁷² Maruja Barrig citada por Bidaseca (Bidaseca & Vázquez Laba, *Feminismo e indigenismo: Puente, lengua y memoria en las voces de mujeres indígenas del sur*, 2011)

representaciones regionales. La construcción de las mujeres como símbolos de tentación y pecado, por un lado, y de santidad y maternidad por el otro, han construido toda una jerarquía basada en la idea de pureza que, además, es cercana a la de sumisión. Quien sea más pura, mayor será su obediencia a los poderes patriarcales dentro de la iglesia y en la sociedad. La idea de pureza va acompañada también de la construcción de la blanquitud, que cruza directamente con el tema racial y con la forma en la que se construyó la sexualidad de las mujeres afrodescendientes. El color de la piel y la clase de pertenencia pueden aparecer a algunas mujeres más puras que otras, la piel blanca será ensalzada como virtud, como reflejo de pureza. Se considerarán más puras aquellas mujeres que no sean parte de las masas violentadas sexualmente y sometidas a partir de distintos dispositivos de violencia, a las mujeres “conquistadas”.

La teología de la liberación no ha sido ajena a esa forma de ver el mundo, en la que los extremos maldad/bondad se encuentran profundamente arraigados, por lo que las categorías en las que se ha basado han generado a un sujeto pobre en contraposición a los ricos, el primer mundo frente al tercero, el opresor frente al oprimido. La teología feminista, en primer término, y las teologías negras, mujerista, feminista negra, india, han realizado críticas a este punto de vista dicotómico que, aunque pudiese responder a una lógica política, no fue suficiente para acercar el Reino de Dios a la Tierra (la caída del sistema moderno liberal capitalista heteropatriarcal). La diversidad de posturas frente al papel de las mujeres dentro de las iglesias cristianas, musulmanas o judías traen consigo en la mayor de las veces cuestionamientos al orden patriarcal, así como posturas encontradas en cuestiones de ética sexual, posiciones en la jerarquía eclesial, deconstrucción y construcción de nuevas iglesias, cuestiones que, finalmente, no se alejan de la construcción de una sujeta emancipadora, es decir, política. En el siguiente apartado trataremos de dar cuenta de las principales discusiones entre teólogas feministas y teólogas feministas latinoamericanas para, posteriormente, dar cabida a la discusión acerca de la construcción del sujeto teológico político mujer afro como sujeto liberador.

II.2.2 Teología feminista y teología feminista de la liberación en América latina

Vosotros que en vez de tener fe tenéis credulidad esperáis ver en mi cuerpo estigmas, y no veis que mi carne es la carne misma de Cristo con la diferencia de la diferencia femenina.
Guillermina de Bohemia

Las teologías de la liberación a pesar de ser pensamientos de avanzada dentro de las iglesias cristianas, católicas y musulmanas de diversas regiones del mundo como Asia, África y América

latina, mantienen en su mayoría, un talante patriarcal. En América latina, como parte de iglesias fundadas en religiones patriarcales, la idea de liberación del pobre como sujeto de liberación que abarca a múltiples posibilidades de sujeto deja puntos ciegos en los que la opresión de género, sexual y racial son invisibles. Las pensadoras trans liberacionistas no se conforman con hablar del cuerpo pobre, sus experiencias con comunidades indígenas, trabajadoras sexuales, migrantes, mujeres violentadas, entre otros sectores, han transformado la concepción tradicional del necesitado y la actitud de asistencia. Los sujetos se tornan activos.

La participación de las mujeres dentro de la Teología de la liberación las lleva a cuestionar su papel dentro de sus religiones, ya que los más reconocidos en esta corriente de pensamiento son varones, a pesar del trabajo de muchísimas mujeres en las Comunidades Eclesiales de Base o como pensadoras de liberación. Estas mujeres empiezan a cuestionarse acerca de las condiciones femeninas de opresión, no sólo desde la pobreza, sino desde su posición como participantes activas en los cambios de sus sociedades y de sus comunidades de fe. Lo sagrado femenino no fue lo único que sorteó obstáculos para su supervivencia y emergencia; las mujeres que han buscado un lugar para pensar lo divino han pasado por constantes cuestionamientos acerca de su quehacer, sobre todo, aquellas que se han denominado feministas, incluso dentro de la tradición latinoamericana de liberación.⁷³

La participación de las mujeres en las Comunidades Eclesiales de Base, así como en los congresos teológicos siempre había aparecido en segundo plano. Sus labores parecían no moverse más allá de las tradicionalmente marcadas por el orden del modelo heteropatriarcal. Existía una incongruencia entre un discurso liberador para la humanidad y las prácticas de sometimiento a las labores y pensamientos de las mujeres. A pesar de esto, las mujeres comenzaban a organizarse, a debatir y gestar un quehacer teológico en el continente, mientras los “grandes pensadores” de la teología de la liberación apenas les reconocían la existencia, su trabajo pasaba inadvertido, aunque siempre cobijadas de forma paternalista, sin entablar debates o algún otro tipo de comunicación teológica, filosófica o política. Dentro de los estudios teológicos, la participación femenina no ha sido más exitosa que el desarrollo de liderazgos femeninos en las diversas iglesias cristianas. Pueden ubicarse a algunas mujeres pensadoras, místicas o santas, con liderazgos dentro de los

⁷³ Existen diferentes posiciones respecto a la apertura al diálogo de los teólogos liberacionistas. Para Elina Vuola, éstos han estado abiertos al diálogo, posición que comparte con Elsa Tamez quien junto a Ivone Gebara son las teólogas feministas latinoamericanas más reconocidas, mientras otras como Althaus-Reid niegan esta apertura. Lo cierto es que a pesar de que hay un reconocimiento retórico del quehacer de las mujeres dentro de las iglesias e instituciones religiosas, sus ideas aún no han sido discutidas con seriedad entre los teólogos de ninguna corriente. Por el material revisado para este trabajo incluso es posible afirmar que quienes han leído con mayor detenimiento a las teólogas feministas de la liberación son los sectores más conservadores para negar cada uno de sus argumentos.

conventos como Eloísa de Paráclito, Hildegarda von Bingen o Santa Teresa de Jesús que, sin embargo, siempre se encontraron sujetas a la vigilancia estricta de sus confesores o sus superiores hombres. Su religar y obra siempre debió ser juzgado por hombres, como sacro o no, inspiración divina o no, actuar adecuado o no.

Existen otros ejemplos como el de Guillermina de Bohemia que se identificaba como una encarnación femenina del Espíritu Santo en torno a quien se erigió una iglesia para mujeres, cuya jerarquía también la conformaban mujeres como Maifreda y que al igual que Margarita Porete fueron condenadas por la inquisición.⁷⁴ Margarita escribió *El espejo de las almas simples*, que fue rescatado años después por la iglesia católica pero que tenía en contra, no sólo haber sido escrito por una mujer, sino estar escrito en lengua vulgar. Margarita es condenada por no detenerse en la circulación de su obra, por desobedecer a la jerarquía eclesial masculina, por no retractarse. Se trata de mujeres que se han tornado símbolos para el quehacer teológico y el quehacer pastoral a pesar de los innumerables obstáculos.⁷⁵

Los textos místicos de mujeres en primera instancia, los escritos de monjas en torno a su actuar y organización interna y los teológicos más tarde, serán constantemente cuestionados, impugnados e incluso negados. Se encontrarán siempre bajo el ojo escrutador de sus confesores, de sus obispos o cualquier otra figura masculina que encarna a la jerarquía de su religión. Las teólogas contemporáneas se han enfrentado a, en primer lugar, que se les permita tener formación teológica formal. En segundo lugar, al elegir temas referentes a lo femenino o figuras femeninas, en tercer lugar, han sido criticadas por hacer el trabajo teológico desde una hermenéutica de liberación o feminista, su trabajo es desacreditado al utilizar formas de interpretación distintas a las doctrinales. Cabe mencionar que en los conventos las mujeres gozaron durante mucho tiempo de “privilegios” de formación respecto a otras mujeres, aunque eran pocas las mujeres de clases bajas las que tenían acceso a los mismos. Las iniciativas de los grupos de mujeres en claustro fueron también constantemente asediadas, sin embargo, casos como el de Inés de la Cruz nos muestran las formas en las que desde sus organizaciones y convicciones lograban burlar los obstáculos de sus proyectos (De la Cruz, 2015).

⁷⁴ Guillermina sufrió de dos juicios, uno durante su vida, del que fue absuelta. Otro después de su muerte, en el que los principales testigos fueron sus seguidores en el que fue condenada. A pesar de eso, la religiosidad popular la consideró santa y su culto continuó. Guillermina es hereje y santa. (Muraro 1998)

⁷⁵ Según Marilú Rojas, las teólogas católicas superan en número a las protestantes debido a que las segundas han tenido la oportunidad de acceder al ministerio dentro de sus iglesias.

El quehacer escrito de las mujeres desde lo sagrado-teológico y su organización y derechos se ha topado con obstáculos tales como la censura por escribir y divulgar en lenguas vulgares y no en latín, así como en el menor acceso a educación teológica formal. A muchas teólogas a finales del siglo pasado no se les permitía aún tomar las mismas clases que sus compañeros varones en América latina (Althaus-Reid, 2005). Sus obras son poco leídas por los teólogos varones y quienes lo hacen, por lo general, las descartan como teología formal porque incorporan elementos que no corresponden con el canon, como el uso de categorías de género, de experiencia o de cuerpo.

La obra de las teólogas es mucho menos difundida, leída y discutida que la de sus pares varones incluso en círculos de estudios feministas. Desde la teología occidental, la teología feminista latinoamericana (crítica o de liberación) se enfrenta a mayores cuestionamientos que la teología de la liberación latinoamericana hecha por varones debido a prejuicios sobre el movimiento feminista (TF), en general, y la teología feminista latinoamericana (TFLL) en particular. En este punto, debemos aclarar que no es lo mismo la teología feminista occidental a la que se ha acusado de ser parte de un sector blanco de clase media y alta y la teología feminista latinoamericana, aunque hacia el interior de ambas se han desarrollado diferencias y distintos lugares de abordaje de lo divino.

Las teologías feministas se desarrollaron de forma distinta en diferentes lugares del mundo y tienen contrastes no sólo en su surgimiento sino en algunas de sus líneas discursivas y de acción. Veamos algunas diferencias entre teologías feministas. En primer lugar, la teología feminista surgida en el primer mundo (TF) nació de la mano de los movimientos sociales de la segunda mitad del siglo XX, aunque con un talante academicista, mientras la teología feminista de la liberación latinoamericana (TFLL) nació a partir de la participación de mujeres dentro de las actividades de la teología de la liberación. Esto contribuyó para que la TF tuviera mayor comunicación con los movimientos feministas occidentales, mientras la TFLL tuvo un acercamiento con los movimientos feministas latinoamericanos hasta la década de los 80 (Tamez, 2012), aunque el contexto político de su surgimiento mantuvo a las teólogas feministas de liberación más cercanas a las comunidades pobres del continente americano, por lo que su perspectiva será la de las mujeres pobres en América latina, quienes además de padecer las peores condiciones son parte de comunidades con una historicidad determinada. Esto tendrá que ver con los temas sobre los que se desarrollará cada una. La TF realizará acercamientos hermenéuticos desde un punto de vista feminista a los libros sagrados y harán una serie de reconstrucciones de los tiempos en los que se escribían diversos pasajes en la Biblia, por ejemplo, para demostrar la importancia de las mujeres en el cristianismo primitivo. La TFLL va a tomar como primeros temas

a las mujeres como agentes de lo sagrado ante los embates de violencia y pobreza que padecen. Por supuesto, las primeras obras de las teólogas feministas latinoamericanas estarán influenciadas por la obra de los teólogos liberacionistas, aunque con un componente crítico sobre su hacer.

Huelga decir que las teólogas no son necesariamente feministas y las teólogas feministas tampoco son necesariamente teólogas de la liberación. El quehacer de la teología de mujeres o las *womanistas*, por ejemplo, buscan distanciarse de la teología feminista por diferentes motivos. Las primeras son adherentes a una corriente mucho más conservadora de pensamiento, más cercana a la ortodoxia cristiana; mientras las segundas buscan distanciarse del feminismo blanco para pensar la teología feminista desde el punto de vista de la raza en un contexto occidental. En el quehacer teológico de mujeres feministas del primer mundo hay representantes muy destacadas que se adhieren a la teología de la liberación, tal es el caso de Elisabeth Shüssler-Fiorenza, mientras en América latina tenemos los casos de Gebara y Aquino, por citar dos ejemplos. La complejidad que se despliega en torno al quehacer teológico, desde el punto de vista de las mujeres, debe diferenciarse como localizado y ésta será una diferencia importante con los teólogos doctrinales quienes pretenden respuestas universales a cuestiones de vida concretas, a formas de organización y cotidianidad a partir de la construcción del universal Dios que, como veremos, también será cuestionado por las teologías negras y queer.

Resulta importante hablar de las diferencias entre el quehacer teológico de la TF occidental y la TFL para mostrar la importancia política en el actuar de las segundas en las comunidades a las que pertenecen. En primer lugar, encontramos que Elina Vuola (2000) analiza la separación que existe entre las teólogas del primer mundo ya que, de inicio, existe un quehacer teológico académico que tiene poco que ver con el quehacer popular y que se encuentra teóricamente cercano a algunos movimientos sociales en los que no tienen necesaria participación. Entre las teólogas del primer mundo existen también diferencias entre aquéllas que se inscriben en alguna religión ya establecida y aquéllas que han decidido organizar sus prácticas religadoras al margen de las instituciones religiosas de mayor envergadura histórica. Dentro de la TF occidental se dio una separación entre las teólogas que decidieron seguir inscritas dentro de su iglesia de pertenencia a las que se llamó “reformistas”, mientras otras decidieron desarrollar religiosidades distintas a partir de la idea de la Diosa madre en donde, incluso, incorporaron prácticas que suponen eran seguidas por las comunidades acusadas de brujas, a ellas se les llama “radicales” (Vuola, 2000). Vélez dice que la principal diferencia entre las teólogas feministas es que se divide en dos corrientes, una que cuestiona a la autoridad de la cultura judeo cristiana, aunque son las

menos; mientras la segunda corriente cuestiona alguna parte del esquema de la estructura general de las iglesias judeo cristianas pero que no buscan su abolición (Vélez, 2001).

Por otro lado, la TFL ha encontrado el motor de su desarrollo a partir del quehacer político de las teólogas entre las comunidades pobres urbanas, las comunidades indígenas y afrodescendientes en primer lugar, y en segundo lugar o a la par, se dio su formación teológica, mientras su participación con movimientos sociales organizados se dio también simultáneamente, aunque no fueron cercanas de inicio a movimientos feministas debido a los prejuicios que tenían cada sector respecto a su contraparte dentro/fuera de las iglesias (Tamez, 2012). Las feministas veían a las teólogas como parte de las iglesias que pretendían regular su cuerpo y sus decisiones, mientras las teólogas feministas veían a las feministas como representantes de una clase que no correspondía a la lucha por las mujeres pobres, aunque a lo largo del tiempo estos prejuicios se han acortado y los puentes de comunicación se han extendido.

Otra diferencia entre la TF y la TFL es que en los contextos latinoamericanos y gracias a la cercanía con los pueblos indígenas y afro, la relación con la tierra ha sido más cercana, asimismo, las formas cristianas de religiosidad se encuentran imbricadas con muchas formas heredadas de religiosidades ancestrales, que han sido estrategias para mantener las costumbres comunitarias (tequio, fiestas patronales), por lo que la renuncia al cristianismo no se ha dado de la misma forma en la que lo hicieron sus pares radicales de la TF, sin embargo, han cuestionado fuertemente la estructura patriarcal de sus iglesias. La TFL surge de lo popular y se mueve hacia lo académico, por lo que el uso del lenguaje feminista se da en las últimas dos décadas del siglo XX, cuando éstas tienen mayor contacto con las teólogas feministas occidentales y con los movimientos feministas latinoamericanos.

A continuación, haremos un recorrido por las tensiones y confluencias entre movimientos populares, movimientos feministas y feminismos académicos con la TFL, esto para aclarar la forma en la que dichos espacios se nutren unos de los otros, de forma que dotan a la TFL de elementos históricos, teóricos y políticos para tejer sus acciones y teologías. También queremos visibilizar cómo las mujeres han sido sujetas de acción liberadora a lo largo de la historia del continente, tanto dentro como fuera de las instituciones eclesiales que les han servido como punto de organización.

II.2.3 Teología feminista de la liberación, movimientos feministas latinoamericanos y feminismos académicos

Si no eres dueña de tu cuerpo, mujer, ¿de qué mierda eres dueña? Mujer pobre, mujer proleta, mujer obrera, cansada de trabajar, lavar, educar, amamantar a la prole que, según estos beatos, te manda Dios. Como si Dios te diera un bono de mantención para la crianza. Como si los críos vinieran con una beca divina. Mira tú, si los ricos Opus pueden darse el lujo de parir a destajo porque les sobran las lucas

Pedro Lemebel

Como hemos visto, la relación entre la teología de la liberación feminista y los movimientos sociales latinoamericanos no ha sido fácil, las relaciones se han dado de forma paulatina y los temas que se han discutido han cambiado a lo largo del tiempo, sin embargo, es posible afirmar que muchas teólogas latinoamericanas han sido también militantes activas de otros movimientos sociales a partir de su trabajo en Comunidades Eclesiales de Base o por la colaboración en trabajo pastoral en diversos barrios y comunidades. Una de las mayores influencias que podemos detectar entre las principales teólogas de la liberación latinoamericana es la de los movimientos indígenas y afro en sus diversas expresiones.

En los largos periodos de lucha y resistencia nombrados profeministas, es decir, antes de que los movimientos de mujeres participaran con la etiqueta feminista puesta, la cantidad de mujeres que participaron y destacaron en batallas por relaciones más justas es incontable, incluso con los testimonios escasos con los que se cuenta. Debemos destacar el trabajo de Francesca Gargallo quien con su proyecto *Feminismos desde el Abya Yala* da a conocer de forma amplia los planteamientos de muchas mujeres que se encuentran fuera de los marcos estudiados habitualmente entre la academia feminista: las mujeres indias y negras, sus luchas y posiciones epistémicas. Como vimos anteriormente, algunas de las formas de resistencia y rebeldía de muchas mujeres surgieron en la defensa de sus religiosidades ancestrales.

Es importante recordar que las mujeres han participado en todas las luchas de resistencia y movimientos políticos que han buscado subvertir el orden a lo largo de la historia desde la ocupación colonial del continente. Hacia adentro y hacia afuera de los movimientos sociales de los que las mujeres han hecho parte, desarrollaron múltiples estrategias para hacerse escuchar dentro del orden patriarcal que padecen. Bartolina Sisa, por ejemplo, es un referente de las luchas indígenas del último siglo, compañera de Tupak Katari, luchó por la independencia de los pueblos indígenas andinos. Por otra parte, aunque se podría pensar que las mujeres apegadas a la iglesia permanecían mucho más pasivas que otros sectores sociales de corte liberal basta echar mano de la biografía de algunas de las pocas mujeres reconocidas como próceres de luchas de independencia o revolución para comprobar que muchas de ellas se formaron en escuelas íntimamente relacionadas

con el cristianismo. También existen ejemplos de organizaciones de mujeres como las Brigadas Femeninas, “Brigadas Bonitas” o Brigadas Santa Juana de Arco, que se conformaban por mujeres que actuaron en células clandestinas durante la guerra cristera en México, traficaron armas, realizaron labores de espionaje y, finalmente, fueron juzgadas y acusadas por los sectores más tradicionales de la misma religión por la que habían arriesgado la vida. Aunque se trató de un movimiento que puede ser considerado conservador, ya que se trató de una guerra contra un gobierno que defendía la laicidad estatal, es importante recordar la participación femenina porque permitió a las mujeres realizar labores que tradicionalmente no habrían sido permitidas. Se trató de mujeres de diferentes estratos sociales que defendían a su religión como parte importante de lo que conformaba sus comunidades, es decir, han desarrollado estrategias de solidaridad y organización (Centro de Estudios Cristeros Anacleto González Flores, 2016) (Acuña Cepeda & Preciado Cortés, 2010) (Naranjo Tamayo, 2014).

Los movimientos que se nombran feministas tienen como antecedente a los movimientos populares en donde las mujeres participaron y comenzaron a organizarse, aunque de forma más directa, por decirlo de algún modo, se encuentran los movimientos feministas surgidos en la década de los veinte del siglo pasado, en los que se exigía el reconocimiento a derechos ciudadanos para las mujeres. La lucha por el voto es la más destacada de la época, aunque es importante recordar que, a la par, se dieron otros reclamos como el derecho al aborto, demanda que resurgiría durante los movimientos feministas de los sesenta en adelante y que ha sido uno de los puntos más álgidos en torno al feminismo y las instituciones religiosas. Aunque las teólogas de la liberación, en su mayoría apelan a la libertad de conciencia y se han formado organizaciones como Católicas por el Derecho a Decidir, las jerarquías eclesiales han negado que quien se encuentre “en contra de la vida” sea parte de dicha iglesia. Fue también durante la década de los veinte que en América latina comienzan a fundarse las sociedades denominadas Acción Católica conformada por mujeres, que podría considerarse el contrapunteo de los movimientos feministas, ya que nacen a instancias del Vaticano y buscan formar a mujeres que, desde sus roles tradicionales, realicen acciones de recristianización en el continente frente al embate de los Estados laicos (Bidegaín, 1999). Para ello, las mujeres de la Acción Católica eran formadas en análisis social y político, aunque con el sesgo de las interpretaciones de la iglesia católica. Seguían una moral sexual rígida y quienes participaban en las comunidades portaban vestimenta considerada adecuada por sus iglesias. Vale decir que, por las mismas fechas, surgía el pensamiento feminista caribeño que tendrá participación del movimiento panafricanista en voces como las de Una Marson y Amy Jacques-Garvey.

Las luchas por el voto perdieron fuerza hacia la década de los cuarenta, debido a que en la mayor parte de países de la región les fueron otorgados a las mujeres derechos ciudadanos, sin embargo, los movimientos de mujeres continuaron en diversos frentes. En la segunda parte del siglo XX muchas mujeres se unieron a las facciones de mujeres de los partidos comunistas, socialistas y anarquistas. Era posible encontrarlas como huelguistas, como compañeras de lucha de mineros y campesinos e incluso como guerrilleras y parte de organizaciones clandestinas que se oponían a las dictaduras de la región. Por supuesto, los movimientos de mujeres, incluso los que se denominaban feministas fueron muy variados y pasaron por factores como la clase y la raza. Francesca Gargallo sostiene que, “en los setenta, el feminismo latinoamericano ya tenía historia” (Gargallo, 2005, pág. 20) después de hacer un recuento de los movimientos feministas surgidos en la región desde finales del siglo XIX con grupos feministas como Las Violetas del Anáhuac, La Siempreviva en Yucatán, México o *A familia* en Brasil. Vale la pena recordar que Gargallo también tiene amplios trabajos respecto a los movimientos de las mujeres antes de ser llamados feministas.

Durante la segunda parte del siglo XX, en medio de la efervescencia política que implicaba la guerra fría y la intervención estadounidense en la región, muchas de las mujeres que se habían formado y convertido en parte activa de Acción Católica comenzaron también a incorporarse al activismo político. La Acción Católica había formado después de la Segunda Guerra Mundial grupos de obreros, campesinos y universitarios en busca de hacer un contrapeso a las organizaciones comunistas. El método que usaban en estas organizaciones para analizar la realidad en la que se encontraban era la revisión de vida que Bidegaín (1999) ubica como el antecedente del método de la teología de la liberación: ver, juzgar, actuar. De tal forma que, ante la persecución política, las desapariciones forzadas y la guerra sucia, muchas de las mujeres de la Acción Católica se incorporaron a la resistencia y defensa de sus compañeros en acciones para defender los derechos humanos e incluso, en acciones clandestinas. Durante la década de los setenta las oficinas de Acción Católica sufrieron de allanamientos por parte de gobiernos autoritarios a lo largo del continente por la sospecha de actividades subversivas.

Las organizaciones de Acción Católica fueron un punto de partida para formar las Comunidades Eclesiales de Base (Ceb's), cuyos miembros eran en su mayor parte mujeres y que, como vimos en el primer capítulo, se trató de células de organización que realizaron labores de resistencia ante las dictaduras que se instauraron en el continente. Aunque la politización de las mujeres cercanas a las iglesias cristianas presenta en este periodo un incremento, debemos tener en cuenta que las acciones sociales y políticas eran priorizadas sobre los temas sexuales y de género (Bidegaín, 1999). Esto ocurrió también dentro de los diversos frentes de lucha popular a los que las

mujeres se incorporaron, aunque fue un punto presente en las agendas de los movimientos identificados como feministas.

Según Marta Fuentes (1992), a partir de la década de los ochenta los esfuerzos de muchos movimientos femeninos y feministas se dan en torno a la urgencia de organizarse ante las crisis que comenzaban a surgir por los endeudamientos de los países de la región. Sin capacidad de pago, es la organización popular la que responde ante la crisis a través de iniciativas como las ollas comunes. La incorporación de las mujeres a los mercados laborales no fue una respuesta para mejorar sus condiciones de vida, ya que no atendían a otro tipo de problemas como las violencias padecidas y, al arribar las crisis y elevarse las tasas de desempleo, las mujeres eran las primeras prescindibles. Aunado a esto, el despojo o la incapacidad de acceder a la tierra de forma oficial -en las reformas agrarias se pensó a la cabeza de familia masculina como propietario o representante ejidal (Fuentes, 1992)-, urgió a organizarse en luchas en defensa de la tierra y el agua. Es también en esta época cuando se comienza a incorporar a las mujeres a los estudios teológicos de la región.

Es también durante las décadas de los ochenta y noventa que las políticas neoliberales incluyen dentro de sus agendas de políticas públicas los temas de género que, sin embargo, no tienen impacto dentro de comunidades racializadas y empobrecidas. Para muchas feministas del continente, que comienzan a elaborar sus críticas y propuestas teóricas desde la diferencia, esto sólo es un paliativo. También se trata de las décadas de la emergencia de los denominados nuevos movimientos sociales, que erigían a sujetos sociales excluidos, olvidados como actores políticos que buscaban liberación a siglos de opresión. Los movimientos indígenas que surgieron con gran fuerza en la década de los noventa, por ejemplo, han tenido que replantear la participación de las mujeres, ya que, aunque en muchas de las culturas precolombinas los roles de género otorgan a las mujeres lugares importantes, los canales de participación de la política liberal, a pesar de los esfuerzos, aún mantiene los lugares privilegiados a hombres, quienes se erigen como interlocutores o líderes de dichos movimientos. Por otra parte, los feminismos durante estas épocas dan cuenta de una actividad constante, aunque también de rupturas entre feminismos estatales y activistas, así como entre académicas que siguen un proceso de lo que Espinosa, que sigue a Mohanty, ha llamado colonización discursiva y epistemológica de sectores hegemónicos del feminismo del norte que se vincula con una élite feminista criolla o neocolonial en el sur (Espinosa Miñoso, 2009).

Los estudios feministas, como los diversos movimientos feministas del continente son múltiples y en ocasiones contrapuestos. La diferencia comienza desde aquellos que hablan de derechos y ciudadanía y la lucha por tener acceso a ellos dentro del modelo existente, que tienen

como par a los estudios con perspectiva de género enfocados a participación ciudadana y políticas públicas. Dentro de los mismos, los temas abordados son también amplios: cuotas de participación en instituciones de representación política, políticas públicas en educación con perspectiva de género, acceso a la salud, maternidades y derechos en torno a ellas, todo dentro del marco de los Estados nacionales existentes. Existen otras líneas de pensamiento feministas que apuestan por construcciones de un Estado distinto, desde las formas comunitarias, antirracistas, anticoloniales, con perspectiva interseccional, entre otras.

Por su parte, los movimientos feministas tienen peticiones más radicales en torno a la modificación de las relaciones intersubjetivas y las estructuras que se construyen en torno a ellas, aunque esto no forma un frente homogéneo, el espectro se mueve desde movimientos de mujeres indígenas y afro, chicanas, lésbicas, trans, de diáspora y populares, que hacen fuertes críticas al feminismo occidental y sus postulados, hasta mujeres que luchan por la soberanía alimentaria, defensa de la tierra, derechos laborales, salud reproductiva y sexual, contra los estereotipos de belleza hegemónica (contra la gordofobia o adultocracia). Aunque existen muchas posturas contrapuestas, también existen espacios de confluencia entre movilizaciones y temas, como la lucha contra la violencia hacia las distintas formas de devenir mujer o los movimientos contra los feminicidios en México y Argentina.

La teología feminista se ha acercado en las últimas décadas a la academia feminista, aunque como hemos visto, el quehacer de las mujeres de diversas iglesias ha sido cercano a los movimientos populares latinoamericanos. Es posible que el punto más alejado del quehacer de las teólogas latinoamericanas se encuentre en torno a los movimientos feministas, aunque esta brecha también se ha cerrado durante los últimos años, en los que la TFLL ha diversificado sus temas, ya que en un principio se enfocaban a denunciar la pobreza y la violencia que padecían las mujeres latinoamericanas. Al acercarse a los trabajos de las teólogas feministas occidentales, también comenzaron a abordar temas desde sus puntos de vista. Los movimientos feministas y las académicas feministas también fueron fuertemente influenciadas por los feminismos occidentales, aunque posteriormente realizaron fuertes críticas desde el antirracismo, la decolonialidad y la diáspora al hacer patente que las posiciones de los devenires mujer son diversas.

Los temas de las teólogas han sido parecidos a los de las académicas feministas. El primer paso de ambas ha sido la visibilización de mujeres: las teólogas en los textos sagrados y las

académicas en la historia.⁷⁶ Ambas han resaltado la importancia de la participación femenina en sus espacios, con lo que también le dan a la historia y a la hermenéutica teológica nuevas voces y narrativas, al despojar el relato del androcentrismo de los grandes héroes. La segunda forma de abordar los estudios feministas es la que se enfoca a la vida cotidiana de las mujeres. Para muchas historiadoras y sociólogas, en la vida diaria es en donde se podían apreciar las aportaciones de las mujeres, mientras desde la teología feminista, la experiencia de las mujeres y su forma de afrontarlas revelaban el lugar desde el que se deberían interpretar los textos sagrados. La experiencia será el concepto sobre el que trabajarán las teólogas de la liberación para diferenciarse de la praxis, de la teología primera, aunque nos advierte Elina Vuola, no necesariamente será un concepto más claro (Vuola, 2000).

La sexualidad, su ejercicio y el respeto al cuerpo que deviene mujer ha sido uno de los temas que han causado mayor rispidez entre las estructuras religiosas y los movimientos feministas, aunque también entre teólogas de la liberación en América latina. Los teólogos de la liberación, en estos temas, han tenido posiciones cercanas a las jerarquías católicas. A través de argumentos como “el imperialismo anticonceptivo” (Vuola, 2000) u otros que hablan de la sexualidad, como Enrique Dussel, desde un punto de vista heterocentrado, condenan lo que consideran *contra natura*. Para Elina Vuola, estas posiciones hablan de una ética sexual que no va de la mano de una preocupación por la vida de las mujeres pobres, ya que es su vida, la que se pone en riesgo al controlar las decisiones sobre sus cuerpos y al coartar el ejercicio de sus derechos sexuales y reproductivos. Estos derechos han sido vistos como parte de una ideología “del norte”, en vez de una alternativa para la vida diaria de las mujeres. Vuola defiende el derecho al aborto a través de ejemplos clave como el caso de una niña nicaragüense violada y excomulgada por interrumpir el embarazo (Vuola, 2006). La posición de la finlandesa es compartida por algunas teólogas de la liberación, como Ivone Gebara, quienes, desde la posición de las mujeres más pobres, las que mueren al pasar por abortos mal hechos o sufren violencia sexual, defienden el derecho de cada mujer a decidir sobre su cuerpo; derecho que no debería ser cuestionado por la iglesia a la que pertenecen. Sin embargo, muchas otras teólogas callan o mantienen posturas parecidas a las de los primeros teólogos de la liberación. Ivone Gebara (2007) revela la forma en la que su compromiso con los pobres la hace acercarse a las problemáticas de las mujeres, por lo que comienza a leer la revista feminista *Mulherio* lo que ayudó a romper el silencio en torno a temas que se consideraban delicados como el aborto y la sexualidad.

⁷⁶ Francesca Gargallo hace una diferencia entre las historiadoras (mujeres) y las historiadoras feministas (Gargallo, 2005), nosotras nos referimos a las segundas.

Por otro lado, grupos de mujeres no teólogas que se declaran creyentes, como el grupo de Católicas por el Derecho a Decidir, se han acercado a grupos de activistas feministas de forma más abierta. El ejercicio de la sexualidad desde las distintas formas de devenir mujer ha sido cuestionado, primero desde el punto de vista del placer, es decir, desde la capacidad de que la sexualidad dote de placer y no se limite a un ejercicio con fines meramente reproductivos. Esta línea ha servido para argumentar frente a autoridades eclesiales con el argumento del diseño divino: la mujer tiene un clítoris porque así la creó Dios; los seres humanos sienten placer con el sexo sin necesidad de procrear porque así los creó Dios (Mejía, 2003). A la par también han sido usados argumentos como la sacralidad de lo erótico, es decir, que la sexualidad es una forma de acercarse a Dios. Esta línea tiene detrás la influencia tanto de Bataille como de Guattari y el ejercicio espiritual de religiones orientales. Más adelante, otras teólogas van a argumentar que los valores sexuales construidos desde la iglesia responden a un modelo patriarcal de orden basado en “razonamientos inexactos de la reproducción humana y en la ignorancia de la biología y la sexualidad femeninas” (Mejía, 2003). Se trata, como ya vimos, de una construcción histórico cultural cuyas implicaciones son padecidas hasta nuestros días.

La TFLL, ha tenido encuentros y desencuentros con los movimientos feministas, sobre todo en cuanto a la defensa de los derechos sexuales y reproductivos, sin embargo, como hemos visto, otros sectores que forman parte de la iglesia pujan porque estos temas sean tratados con apertura e información certera acerca del funcionamiento del cuerpo humano y las desigualdades sociales. Los primeros teólogos de la liberación, así como otros movimientos de izquierda en la América latina del siglo XX, veían a las políticas reproductivas como formas imperialistas de control sobre la población (Vuola, El derecho a la vida y el sujeto femenino, 2000). Algunas feministas llegaron a coincidir con este punto, sin embargo, los argumentos fueron distintos, ya que para ellas el debate se centra sobre la capacidad de las mujeres para decidir sobre sus cuerpos, la autonomía frente a las instituciones y sus voceros varones que sostienen discusiones que no las toman en cuenta. Existen cada vez más teólogas y teólogos disidentes sexuales que buscan ligar al género y a la sexualidad con lo divino y la religión, aunque en eso ahondaremos en el siguiente capítulo. Hemos podido apreciar que las relaciones entre teólogas feministas, teólogas feministas de la liberación, activistas feministas y académicas son complejas y se construyen con diferentes intensidades en distintos momentos políticos e históricos, a veces en contrapunteo y en otras en busca de confluencias que urgen en la reflexión político religiosa. Las relaciones entre teólogas de liberación y activistas feministas, así como de católicas laicas o cristinas no teólogas con activistas y académicas, han conseguido que la brecha entre la idea de que las feministas no perciben la importancia de la religiosidad en millones de mujeres en el mundo se acorte. En otras latitudes con mayor fuerza que

en América latina, el debate en torno al velo ha ayudado a re considerar las decisiones de muchas mujeres en la forma en la que eligen vivir su religiosidad.

La imposibilidad de establecer una forma de devenir mujer, es la misma a la que se enfrentan las teólogas feministas de la liberación, sobre todo en los últimos años en los que son las poblaciones excluidas históricamente por la modernidad colonial las que puján por ser sus propios representantes, por ser quienes levantan la voz y reflexionan en torno a lo divino y al quehacer político en la tierra para romper con el paternalismo que ha caracterizado a la primera teología de la liberación. A continuación, revisaremos la forma en la que las imbricadas relaciones entre movimientos populares, de mujeres, feministas y teólogas de otras latitudes han influenciado en las formas del quehacer de la TFLL.

II.2.3.1 Hermeneútica y métodos

Comenzaremos este apartado con la propuesta de la teóloga Elisabeth Schüssler-Fiorenza, una de las teólogas que se autoasume como feminista de liberación y es la más prolija en cuanto al trabajo de interpretación hermeneútica feminista, además de ser, probablemente, la teóloga feminista de liberación más leída y citada en el mundo. Se trata de una teóloga citada por casi todas las teólogas feministas de la liberación latinoamericanas y es la teóloga de Primer Mundo que conoce mejor las obras de la TFLL y quien ha mantenido mayores diálogos con ella. Schüssler-Fiorenza ha, no sólo estudiado los periodos en los que se desarrolla la teología feminista de liberación, sino quien se ha encargado de discutir y difundir la obra de las teólogas feministas del Tercer Mundo. Esta autora reconoce a la Biblia como un texto “escrito en androcéntrico, tiene su origen en las culturas patriarcales y a lo largo de su historia ha vinculado valores androcéntricos y patriarcales...” (Schüssler-Fiorenza, 1996, pág. 37), aunque también reconoce que “la Biblia ha proporcionado también aliento y autoridad a las mujeres y a otras personas en sus luchas contra la opresión patriarcal.” (Schüssler-Fiorenza, 1996). Lo que refrenda la posición que hemos explorado a lo largo de este trabajo acerca de los diferentes usos de los textos sagrados, las representaciones sacras y las formas de religiosidad; es decir, como herramientas que pueden ser utilizadas desde diversos espectros políticos, incluso contrapuestos: la opresión y la liberación. En este marco, la teóloga analiza varias estrategias hermenéuticas de las teologías feministas que es importante analizar para comprender mejor la forma en la que se han desarrollado las distintas teologías feministas.

En primer lugar, Schüssler-Fiorenza habla de la estrategia de interpretación revisionista que defiende los textos sagrados y arguye que el patriarcado surge de las interpretaciones, no de éstos;

en segundo lugar, está la estrategia del texto y la traducción que implican el uso de una teoría crítica retórica y no un análisis retórico convencional; en tercer lugar, está la interpretación a través de la identificación imaginativa, que se realiza a través de representaciones teatrales, en donde se analizan las emociones suscitadas a partir de éstas. Este método hermenéutico fue muy utilizado en las CEBs y por los grupos de lectura popular de la Biblia desde el surgimiento de la teología de la liberación. Para nuestra autora, la efectividad de este método reside en la capacidad de llevarlo a cabo a través de una hermenéutica de la sospecha, es decir, el estar atentos a los relatos androcéntricos y los sentimientos que despiertan en las mujeres; la cuarta estrategia es el rescate de las mujeres como autoras e intérpretes de textos sacros a través de estudios históricos y la reinterpretación histórica feminista que debería hacerse desde el reconocimiento retórico de los textos y la necesidad de una reconstrucción socio cultural que ponga a las mujeres como protagonistas de luchas e historias.

Por otra parte, Elsa Tamez hace énfasis en métodos exegéticos usados por la TFLL: la comprensión de los contextos en los que se escribieron los textos sagrados; exégesis sociológicas con teorías de género; uso del método histórico-crítico; combinación de liturgia y reflexión bíblica en una tónica más pastoral; meditaciones y reflexiones políticas biblio-teológicas. Algunos métodos mencionados por Tamez son parecidos a algunos de los usados por los primeros liberacionistas, aunque éstos, jamás llevaron a sus últimas consecuencias las conclusiones que podrían haber extraído de las mismas, como la libertad de conciencia respecto al ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos y, en parte, porque no estaban interesados en hacerlo porque su búsqueda de protesta y liberación era únicamente desde el punto de vista de los pobres como un sujeto sin género o de género masculino, y en parte porque eso habría implicado el cuestionamiento de los privilegios que ellos mismos gozan al interior de sus iglesias, aunque sea una posición disidente. Los métodos analizados por Tamez son muy parecidos a las estrategias hermenéuticas que propone Schüssler-Fiorenza, sin embargo, la mexicana hace un mayor énfasis en las interpretaciones políticas que, aunque para la alemana también son importantes, sus reflexiones son más enfocadas a la teología académica.

La teología feminista latinoamericana, además, ha asumido al cuerpo y lo cotidiano como categorías hermenéuticas, en donde los cuerpos que devienen mujer son los sujetos de teología, de la misma forma que en esos cuerpos se manifiesta la divinidad y, por tanto, son sujetos de su propia liberación, son sujetos de construcción del reino de Dios en la tierra. Son ellas quienes retoman la idea de un Dios sin género y cuestionan constantemente su lugar hacia el interior de sus iglesias. Huelga decir que a lo largo del desarrollo de la teología de la liberación feminista latinoamericana

se han registrado diferencias y debates, incluso Ivone Gebara ha acusado a algunas mujeres teólogas de hacer “teología feminista patriarcal,”⁷⁷ lo mismo que Althaus-Reid ha acusado a muchas teólogas latinoamericanas de mantener el orden a través del marianismo. Sin embargo, la introducción de nuevas formas de interpretación de la historia de las iglesias cristianas y de acercarse y cuestionar a los textos sagrados y las implicaciones que las interpretaciones anteriores han tenido en la construcción de sus instituciones religiosas, han abierto un espacio para que, desde otros puntos de vista, antes marginales, se construya lo religioso como acto performativo de liberación a través de las representaciones que identifican a lo excluido como un sujeto parte de lo divino, que ya no puede ser el único varón blanqueado.

La teología de la liberación feminista latinoamericana es considerada una teología contextualista porque tiene como punto de partida las situaciones de quienes devienen mujeres en situaciones de pobreza. Esta posición se ha intersectado con otros problemas como los espacios de violencia, la raza, la edad, la etnia de pertenencia, entre otros. Ante esta complejidad, la TFL ha usado como concepto clave para realizar sus acercamientos hermenéuticos *Experiencia de las mujeres*. Como señala Elina Vuola (2000), este término se utilizó en vez del de *praxis* usado en la primera teología de la liberación para hacer visible la situación de las mujeres, sin embargo, aún se trata de un término ambiguo. Aunque lo que señala Vuola como una falta conceptual, dicha ambigüedad ha servido a las teólogas feministas para que las experiencias retomadas sean múltiples. Al tomar como base la premisa de la *experiencia de las mujeres* como lugar hermenéutico y al trabajar desde diferentes comunidades en donde devenir mujer no corresponde al modelo moderno capitalista de feminidad, esta *experiencia* no es unívoca. De esta forma, los lugares hermenéuticos desde los que las mujeres hacen análisis del ejercicio de su fe y, por tanto, una reflexión teológica, interpretan textos sagrados o cuestionan estructuras patriarcales, tienen que ver directamente con su cotidianidad y con la construcción de estrategias para cambiarlas.

El cuerpo es el espacio de lectura hermenéutica que muchas teólogas feministas latinoamericanas han comenzado a rescatar para pensar las múltiples formas de devenir mujer. Para Nancy Cardoso, “el cuerpo ha sido el mayor espacio de opresión y apropiación de la mujer: violación, agresión, negación, abuso, manipulación, idealización –así como también han sido otros grupos dominados indígenas, negros–.” (Cardos Pereira, 2012) Los textos sagrados leídos desde el cuerpo, como una relación corpo afectiva, implica, además, que no es necesario un intermediario; las mujeres son sujetas de interpretación y del uso de los textos sacros. Con la corporalidad, se

⁷⁷ en (Tamez & Aquino, Teología feminista latinoamericana, 1998),

toman en cuenta también las cuestiones emocionales y afectivas frente a los textos y frente a las interpretaciones hechas de forma androcéntrica. Con la propuesta del cuerpo como lugar hermenéutico, también se busca rescatar lo cotidiano como situaciones con importancia para modificar las condiciones de vida.

La *experiencia de mujeres* se construye, entonces, a partir del seguimiento de itinerarios corporales, emocionales y afectivos que construyen la vida cotidiana y en donde es posible detectar los dispositivos de poder no sólo como cuerpo receptor. Uno de los puntos importantes desde el análisis hermenéutico feminista de liberación implica el análisis del punto de enunciación de quien escribió los textos sagrados, cuyos cuerpos no fueron necesariamente vividos desde la feminidad o alguna situación de vulnerabilidad. Nancy Cardoso, sugiere guiarse por las siguientes preguntas ¿Cómo se dan en el texto las relaciones entre los géneros? ¿Cuáles son las relaciones invisibles? ¿Cómo se han construido las identidades de las mujeres y los varones? ¿Qué atributos reciben? ¿Qué estereotipos están presentes? ¿Cuáles son las condiciones concretas de vida? (Cardos Pereira, 2012). Todo esto, con el fin de dotar de un sentido nuevo los textos usados como doxa, no sólo entre las teólogas sino de las creyentes en general. Al concientizar que los textos son escritos genéricamente, el siguiente paso es la deconstrucción a partir de una lectura desde las relaciones de poder con el fin de evitar la victimización de las mujeres. Aunque no se menciona, la propuesta de la hermenéutica corporal de Cardoso mantiene una tendencia de análisis abrevada de Michel Foucault y Judith Butler.

Para Carmen Bernabé Ubieta, el cuerpo debe considerarse como territorio de salvación, ya que se trata de “un territorio de luchas desiguales de poder, de afirmación del dominio patriarcal” (Bernabé Ubieta, 2012). Lo que se busca al incorporar al cuerpo como lugar de interpretación es mostrar que la religiosidad, en este caso el cristianismo, tiene resonancia desde realidades concretas. La fe, sus discursos y prácticas construyen subjetividades y forman cuerpos, esto es mucho más claro con las religiosidades populares, en los altares humanos que se tatúan los santos de su devoción o en las fiestas de semana santa en donde ayunantes y penitentes usan sus cuerpos para acercarse a lo divino. Ubieta nos recuerda que estos cuerpos conforman grupos sociales, cuerpos individuales y sociales. Así, el cuerpo es construido como parte de la identidad, es decir, lo subjetivo y lo carnal de un(a) sujetx. Se trata de un elemento constitutivo de identidad más que un mero reflejo de la subjetividad, es el elemento que se encuentra en tensión entre los elementos psíquicos, emocionales y el medio ambiente, las organizaciones en las que se mueve.

De esta forma, desde la *experiencia de las mujeres*, a través de las diferentes estrategias hermenéuticas que hacen uso de la cotidianidad y los cuerpos, la TFL ha construido sus métodos para enlazar la práctica teo política con las comunidades religiosas de las que participan y el cuerpo teórico feminista, teológico y político de su quehacer reflexivo. Cabe decir que, ante la teología tradicional, e incluso entre teólogos de la liberación, las teologías feministas han sido desacreditadas por el uso de estos métodos que cuestionan temas que, para muchos teólogos son intocables, como la legitimidad de los textos patriarcales, los derechos reproductivos y las disidencias sexuales.

En los siguientes apartados revisaremos cómo desde la corporalidad de las mujeres afrodescendientes y la imbricación entre las prácticas religiosas ancestrales y el cristianismo han conformado sujetos que apelan por su liberación ante las condiciones a las que son sometidos desde hace siglos con la intención de mostrar lo que hemos revisado hasta ahora: los distintos devenires de ser mujer, las relaciones de desventaja en la que se han encontrado dentro de estructuras sociales y religiones patriarcales, las formas en las que han resistido y cómo a partir de una apropiación como sujetas de desarrollo teológico desarrollan estrategias teo políticas de liberación.

II.2.4 Etapas del quehacer teológico feminista

En el apartado anterior hemos observado algunos de los devenires de las situaciones atravesadas por las teólogas feministas de liberación latinoamericanas que, por supuesto, tienen influencia directa en los temas que van a ser desarrollados por ellas. Su trabajo es considerado contextualista en tanto una gran parte de los temas tienen como base el trabajo de pastoral o de asistencia y organización social que realizan. El ver/actuar/juzgar del quehacer de las mujeres pobres es determinante para interpretar tanto los textos sacros como las diversas formas de desarrollo teológico tradicional.

Para conocer el panorama del quehacer teológico feminista es necesario hacer una revisión más extensa de los temas que han abordado, desde los puntos de interpretación hermenéutica tanto desde el punto de vista occidental como en el feminista de liberación latinoamericana. Esto también nos mostrará los diferentes flujos de influencia y reflexión antes de entrar de lleno a las construcciones de sujetos liberados/liberadores de las teologías políticas latinoamericanas de segundas y terceras generaciones. Comenzaremos por decir que los antecedentes de las teologías feministas, aunque con antecedentes de larga data mencionados anteriormente (místicas, monjas, profetisas, abadesas, apóstoles), tienen como base próxima a la *Women's Bible* de Elizabeth Cady

Stanton en la que se realiza una lectura feminista de la Biblia, en la que se enfatiza que la Biblia tiene un origen humano y éste ha afectado la forma en la que se trata a las mujeres. La mayor parte de las mujeres que participaron en este proyecto eran de credos protestantes. Para Consuelo Vélez, después del antecedente de *La Biblia de mujeres* se debe rescatar la experiencia de los años cincuenta del siglo XX, en el que destaca la obra *La mujer eterna* de Gertrude Vol Le Fort y la respuesta de Edith Stein (Vélez, 2001) con la que comienzan los debates acerca de la teología de las mujeres, posteriormente feminista de los años sesenta. Las teologías feministas más avanzadas surgen en el primer mundo desde las religiones protestantes, mientras en América latina, al surgir de contextos pastorales populares surgen, en gran número, del catolicismo. Los trabajos de las teólogas feministas tienen varios puntos de abordaje, en este capítulo analizaremos varias de ellas.

Pamela Dickey Young (1993) habla de 2 etapas de trabajo teológico en un contexto occidental: la primera es una etapa en donde se estudian los roles que se dio a las mujeres en la historia de la tradición cristiana en un intento por acabar con la imagen de perversidad marcado por la estigmatización de Eva, abonado posteriormente por las posturas patriarcales fundadas con la cristiandad. La segunda etapa de dicho quehacer teológico tiene que ver con revisiones históricas del papel de la mujer en sus contextos sociales, lo que busca ayudar a discernir los textos bíblicos que deben ser considerados canónicos o no según el rol asignado a las mujeres. Con esto, comienza una etapa larga de cuestionamientos a jerarquías y privilegios ministeriales, ya que, aunado a estas etapas, Dios deja de ser considerado masculino. Sin embargo, Dickey Young pasa de largo la tradición teológica, de organización y la experiencia de lo sagrado femenino anterior al quehacer teológico etiquetado como feminista. Las liturgias y los ministerios de mujeres que fueron consideradas disidentes de los cánones no son tomados en cuenta. Para ella, lo trascendente son los estudios teológicos feministas y los acuerdos básicos a los que llegaron: que la teología tradicional es patriarcal; que ha ignorado o caricaturizado a la mujer y a sus experiencias. Aunque no se trata de puntos menores, no es una autora preocupada por visibilizar la historia previa ni el contexto histórico de la necesidad de teologías feministas. Esta autora considera que es un error de la teología feminista alejarse de las doctrinas religiosas de origen y guiarse sólo por las experiencias contemporáneas, aunque ella hace lo mismo con los escritos de mujeres religiosas. En su revisión a tres teólogas feministas contemporáneas, ella se identifica menos con la representante más cercana a la teología de la liberación latinoamericana (Schüssler-Fiorenza) y más a quienes tienen una postura más cercana a las doctrinas de origen (Rosemary Ruether y Letty Russel).

La revisión de Dickey Young nos da una idea de las diferentes posturas en el quehacer teológico de quienes se han autodenominado feministas. Elsa Tamez dirá unos años adelante que este apelativo no es suficiente, ya que el hacer teología desde la postura "mujer" no te hace menos patriarcal. Retomamos a Schüssler-Fiorenza "El significado de ser una mujer cristiana no se define por la naturaleza esencialmente femenina o por la relación bíblica atemporal, sino que brota de las estructuras sociales concretas y de los mecanismos religiosos-culturales de la opresión de las mujeres, así como de nuestras luchas por la liberación, la identidad y la trascendencia" (Schüssler-Fiorenza, 1996). El criterio de esta autora para leer y usar la doctrina es si sirve para la liberación de las mujeres y únicamente debe ser considerado doctrinario aquel texto que no contribuya a la opresión femenina, de manera tal que "la Biblia deje de ser una herramienta de opresión de las mujeres" (Schüssler-Fiorenza, 1996).

A lo largo de la revisión de Dickey Young podemos darnos cuenta que su postura es de la experiencia de Dios universalista, sin tomar en cuenta factores que atraviesan lo humano y las consecuencias en lo social de la experiencia religiosa que, debe mirarse a través del tamiz no sólo del género sino también de la raza, clase, edad. Esta teóloga también nos ayuda a analizar una postura que, aunque feminista en tanto se manifiesta contra el orden patriarcal y defiende la participación de las mujeres en espacios de fe, estos espacios se encontrarán muy limitados a las iglesias de pertenencia. Reconoce el principio de mayor autoridad en los libros sagrados y aunque cree que deben existir reinterpretaciones no hace una ruptura con las jerarquías. En la autora analizada encontramos diferencias importantes desde los puntos de vista de enunciación en comparación con la TFL. ⁷⁸ La teología hecha por mujeres en América latina, surge como una postura de solidaridad con la teología de la liberación y la opción por los pobres, antes que como feminista. En comparación con la teología feminista occidental, las necesidades comunitarias se encuentran mucho más presentes en sus textos. Resulta relevante para esta investigación que gira en torno a la construcción de sujetos liberadores/liberados que, mientras la TFL avanza hacia el uso de herramientas y conceptos feministas ante la incapacidad del concepto de "pobre" para expresar las características y necesidades de las mujeres pobres, excluidas y racializadas, las teólogas feministas occidentales se acercan a la teología de la liberación en busca de herramientas de clase y raza, aunque en sus latitudes otras mujeres renuncian a utilizar las herramientas de teorías feministas por considerarlas poco apegadas a la doctrina cristiana.

⁷⁸ Esto aplica para todas las formas en las que se han desarrollado las teologías feministas latinoamericanas: ecofeministas, afrodescendientes, indias. Lo mismo podemos decir de los movimientos feministas latinoamericanos: feministas negras, de diáspora, chicanas, del tercer mundo, lesbianas, racializadas al feminismo blanco occidental de clase media o alta.

El movimiento de búsqueda y confluencia entre teólogas feministas, de liberación latinoamericana y de otras latitudes, nos permiten observar que existe un movimiento serio para criticar el trabajo teológico tradicional y las estructuras que se sostienen con él desde posiciones que, en algunas ocasiones son encontradas y que, sin embargo, comparten la idea de terminar con las estructuras patriarcales en torno a lo divino. Para hacer un contrapunteo con Dickey Young, usaremos el trabajo de la teóloga latinoamericana Elsa Tamez quien en distintos lugares⁷⁹ ha desarrollado una breve historia de los encuentros y desencuentros entre las teólogas latinoamericanas en donde podemos observar, gracias a la sistematización de la autora, que los temas, las metodologías y la relación con otros movimientos sociales, así como la relación con los teólogos de la liberación, no han sido en ningún momento homogéneos, aunque si ha llevado un recorrido distinto al de la teología feminista occidental, menos académico en un inicio y que se ha apropiado y desarrollado herramientas teóricas para interpretar sus realidades desde un punto de vista teo-político feminista.

El corte que realiza Tamez al analizar a la TFLL es por décadas, comienza en los setenta del siglo XX, momento en el que la teología feminista de liberación se encuentra supeditada a la teología de la liberación que se enfoca en la liberación del pobre, sujeto pauperizado en general. Durante esa década comienza la preocupación por la situación de la mujer pobre, aunque no se utiliza el término feminista para la teología preocupada por las mujeres en las comunidades eclesiales de base, las reinterpretaciones de los roles de las mujeres bíblicas y el impacto entre las mujeres pobres y perseguidas de la región. Esta teología de mujeres por la liberación, por llamarla de algún modo, no se autodenominaban feminista por los prejuicios contra el feminismo desde el que fueron formadas en las diferentes ramas del cristianismo al que pertenecían (Vuola, 2000) (Tamez, 2012) (Vélez, 2001); las feministas, por su parte no buscaban acercamiento por tratarse de temas religiosos. Aunque debemos recordar que, en muchas ocasiones, estas barreras se rompían en la práctica, como vimos en el caso de las mujeres que participaban de Acción Católica. En tiempos políticos muy álgidos era menester construir puentes de diálogo, a pesar de, por ejemplo, la marginalidad de ambos frentes cuyas premisas eran menos valoradas que las premisas desarrolladas por hombres, quienes eran los principales interlocutores en los debates de diversos temas políticos, sociales y teológicos.

⁷⁹ Ver Tamez, Elsa y Aquino, Ma. Pilar, *Teología feminista latinoamericana*, Quito, Ediciones Abya-Yala, (1998) y Tamez, Elsa, “Hermeneutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva” en Marcos, Sylvia, *Enciclopedia iberoamericana de religiones. Religión y género*, España, Trotta, 2012.

Entre teólogas de la liberación y los movimientos feministas se enfrentaban a problemas comunes como la violencia doméstica y la violencia sexual, así como las condiciones de pobreza en las que estos problemas se agudizaban. Es de llamar la atención que ambos prejuicios, el de la religión opresora heteropatriarcal por un lado y el de suponer a las feministas como contrarias a cualquier desarrollo religioso o teológico, por otro, aparecen como resultado del orden jerárquico masculinista reproducido por mujeres organizadas y ocupadas por otras mujeres, aunque sus puntos de convergencia fuesen mayores. Se trata de una época de surgimiento de muchos movimientos políticos y sociales en los que muchas mujeres que militaban en las diferentes iglesias cristianas tenían actividad política desde sus credos (Vélez, 2001). Junto a los temas desarrollados por los teólogos de la liberación de aquellos años: el éxodo y la cristología, las teólogas de la liberación comenzaron a resaltar el papel de las mujeres líderes, por un lado, y a las pobres y solidarias por otro, en los escritos bíblicos. Se trataba de una búsqueda de presencia, de una reafirmación de su importancia en los textos sagrados para ellas y que llevaban no sólo al terreno teológico sino a las lecturas populares que hacían de la Biblia en los barrios y comunidades de los diversos países, en los que, históricamente, las mujeres han tenido mucha participación.

Durante la década de los ochenta, los movimientos políticos y sociales sacuden al continente, esto, y la injerencia norteamericana en las políticas nacionales latinoamericanas como parte de la guerra fría que, a su vez, tiene como consecuencia la guerra sucia, ocasionan que tanto los sectores conservadores como los sectores disidentes en las sociedades del continente polaricen sus posturas. Dentro de las iglesias cristianas, según Vélez, ocurre una “polarización ideológica al interior de las iglesias. Comienza la persecución contra la teología de la liberación.” (Vélez, 2001, pág. 557). Como vimos en el primer capítulo, muchos teólogos de la liberación durante esta década se encuentran en el exilio, desde donde trabajan fuertes críticas al modelo capitalista a través de temas como la idolatría y la teología de la vida y la muerte. Por su parte, más mujeres se unen a los estudios teológicos, aunque con reservas, mientras las primeras que eran adherentes a la teología de la liberación se cuestionan con mayor fuerza la situación de las mujeres pobres; también se dan los primeros acercamientos entre teólogas de la liberación y feministas del primer mundo (Vélez, 2001) (Tamez, 2012). Los principales temas que se trabajan desde la TFL, según Elsa Tamez son los siguientes:

...se trabajan imágenes femeninas de Dios. Dios como madre y padre... En síntesis, se busca femineizar la teología y a Dios Trino *reivindicando* roles que la sociedad ha prescrito para mujeres y que a la vez ha menospreciado. Aquí se insiste en que se necesitaba no sólo una práctica por la justicia sino la ternura para consolar a los torturados, a las madres de los desaparecidos, y consolar con amor solidario a las mujeres

sufrientes. Así, hombres y mujeres deberían curar juntos y con cariño las venas abiertas de todos los heridos y perseguidos del continente. (Tamez & Aquino, Teología feminista latinoamericana, 1998, pág. 90)⁸⁰

La teóloga brasileña Consuelo Vélez coincide con la exposición de estas temáticas, aunque añade a éstos, la confrontación a textos patriarcales, es decir, las teólogas latinoamericanas de liberación comenzaron a cuestionar la autoridad de muchos pasajes del libro sagrado. En esta década se busca visibilizar a Dios como una conjugación de padre-madre, se busca también, hablar de la parte femenina de Dios al igualarla al Espíritu Santo. Este movimiento teológico no puede más que recordarnos el trabajo de las mujeres místicas, reconocidas o perseguidas, quienes a través de esta figura buscaban erigirse como interlocutoras directas con la divinidad, incluso ser parte de ella. No es extraño, entonces, que las teólogas sigan este camino, ya que lo que buscan es liberarse de un Dios androcéntrico impuesto, de pensarse como parte de la divinidad, de reflexionar su fe desde una postura distinta a la que les fue construida históricamente. Es en esta década cuando también comienza a cambiar el lenguaje utilizado por las teólogas, se habla de ellas y ellos y algunas comienzan a llamarse feministas, aunque el término aún se toma con recelo (Vélez, 2001).

Entre la década de los noventa y ochenta el contexto político internacional, la caída del muro de Berlín, el debilitamiento de las Comunidades Eclesiales de Base, la crisis eclesial del protestantismo y el acecho contra los movimientos disidentes ocasiona que se cuestione el quehacer de la teología de la liberación, que enfrenta posiciones, aunque entre las teólogas es posible que el principal punto de confluencia sean los cuestionamientos acerca de las estructuras ministeriales cerradas a las mujeres o las necesidades de atención a la vida pauperizada y violentada de la mayoría de mujeres latinoamericanas, sin embargo, el acercamiento entre el movimiento feminista latinoamericano y las teólogas de la liberación aún fue tardío debido a las construcciones de prejuicios que desacreditan a la convivencia y organización de mujeres.

En la década de los noventa, el neoliberalismo parecía emerger con toda su fuerza, sin embargo, fue en este decenio cuando los encuentros entre teólogas feministas de liberación y movimientos feministas de la región comienzan a darse, tanto en el terreno dialógico como en la construcción de actividades conjuntas e intercambio de saberes, se utilizan “sin reserva, pero de

⁸⁰ Dicha postura será criticada más adelante por otras feministas y por la teóloga queer Althaus-Reid ya que para ella es trascendente abandonar las posturas sufrientes y las cualidades de ternura atribuidas a lo femenino sólo contribuyen a mantener a las mujeres en una posición subalterna en lo religioso y teológico. Sin embargo, la mayor parte de teólogas mantienen posturas semejantes no sólo en la década de los ochenta, sino hasta nuestros días. Al igual que en el debate que revisamos arriba, entre teólogas occidentales, las posturas de las teólogas latinoamericanas se mueven desde posturas conservadoras hasta posturas radicales de ruptura con todo orden religioso institucional

forma razonada” (Tamez & Aquino, 1998) las categorías de las teorías feministas. Esta década también es en la que los intercambios con lo que se denominó en esos tiempos los “nuevos movimientos sociales” fue más intensa, aunque huelga decir que los territorios y luchas de dichos nuevos movimientos habían sido terreno de trabajo de varias teólogas de la liberación, “los sujetos emergentes exigen a la teología de la liberación que la ‘opción por el pobre’ pase a ser ‘la opción por el otro (empobrecido).” (Tamez & Aquino, 1998, pág. 95). La TFL comenzó a usar conceptos feministas para acercarse a los textos sagrados, incluso a usarlo para construir una nueva teología, como reclamó Ivonne Gebara (Vélez, 2001), la sexualidad, el cuerpo, el género, las comunidades de pertenencia: los pueblos indígenas y afrodescendientes, surgen como temas de las teologías trans liberacionistas. Con los nuevos temas y ya entradas en una perspectiva feminista mucho más estructurada y compleja, la TFL comienza a alejarse de las posiciones de sacrificio que se les han imputado a las mujeres durante siglos.

Hacia inicios de este siglo, el cruce con los movimientos de migrantes, de mujeres, de prostitutas, de homosexuales, de indígenas y comuneras, han hecho que la teología tome rumbos antes jamás pensados por los teólogos tradicionales como el ecofeminismo teológico o la teología queer. La diversidad de lugares hermeneúticos para el quehacer teológico de liberación en Latinoamérica ha traído consigo no sólo el pensar desde sujetos a liberar/liberados mucho más complejos que el pobre de la primera teología de liberación. También, se han comenzado a usar métodos teológicos que, aunque tienen como base el ver/pensar/actuar, han buscado sostener diálogos intermetodológicos, principalmente entre el método histórico crítico, la interseccionalidad, el método de la espiral (los ciclos no se terminan, abren otros) y el de la sospecha o sospecha patriarcal. Como veremos en el tercer capítulo, también es en este siglo cuando se cuestiona severamente la idea de un Dios anclado a un género, o a dos.

Como hemos visto, las diferencias entre las formas en las que se plantean los diversos desarrollos de las teologías feministas difieren con el punto de enunciación del que surgen, mientras para la teología feminista de liberación occidental las etapas son dos y tienen que ver más con la revisión de mujeres icónicas en textos sagrados o revisiones históricas, para las teólogas feministas latinoamericanas son 4 etapas de desarrollo, que se han desenvuelto en torno a un cuestionamiento mayor de la construcción del(a) sujetx liberadx/liberador(a). Su cercanía con movimientos populares les ha ayudado a, además de hacer las revisiones que han realizado las teólogas feministas del primer mundo acerca de las resignificaciones, a deconstruir a las sujetas que buscan liberación y las herramientas que tienen para hacerlo desde el ejercicio de su fe. Asimismo, las teólogas latinoamericanas han hecho uso de las investigaciones acerca del papel de las mujeres en el

cristianismo primitivo y las traducciones críticas hechas por las teólogas de primer mundo. En el siguiente apartado analizaremos los lugares hermenéuticos desde los que se ha buscado asegurar las intenciones de los devenires teológicos de las teólogas feministas de liberación.

II.3 Corporalidades negras: fe y liberación en contextos coloniales

En este apartado analizaremos las formas en las que se construyeron las representaciones de la negritud a partir de visiones coloniales que, a su vez, se arrastraron en las construcciones de colonialidad interna dentro del continente. Estas representaciones están íntimamente ligadas a los discursos teológicos que sirvieron como justificaciones de un modelo esclavista de explotación. Sin embargo, también nos interesa mostrar que la espiritualidad subalternizada fue una fuente de resistencia ante los embates coloniales. En este desarrollo, por supuesto, pondremos énfasis en cómo se construyeron las representaciones y resistencias de las mujeres negras.

II.3.1 La construcción de lo negro y la idea de maldad en América latina

En la escena caníbal, el cuerpo devorador y el devorado, así como la devoración misma, proveen modelos de constitución y disolución de identidades. El caníbal desestabiliza constantemente la antítesis adentro/afuera; el caníbal es –parafraseando a Mijail Bajtin– el “cuerpo eternamente incompleto, eternamente creado y creador” que se encuentra con el mundo en el acto de comer y “se evade de sus límites” tragando. El caníbal no respeta las marcas que estabilizan la diferencia; por el contrario, fluye sobre ellas en el acto de comer. Acaso esta liminalidad que se evade que traspasa, incorpora e indetermina la oposición interior/exterior suscita la frondosa polisemia y el nomadismo semántico del canibalismo; su propensión metafórica.

Carlos A. Jáuregui

Las comunidades afrodescendientes en América latina presentan, junto a la población indígena, los índices más bajos de educación, muchas de sus comunidades reportan índices de pobreza extremos y la capacidad de incidencia en las instituciones desde las que se toma decisiones en torno a ellas, es decir, su capacidad de incidencia política es muy escasa. Estos pueblos han sido sometidos a órdenes estatales racistas surgidos de los periodos coloniales esclavistas en los llamados países de Tercer mundo, lo que ha implicado la institución de una jerarquización social a partir del tono de piel. A la par, estos pueblos han desarrollado diversas estrategias para sobrevivir colectivamente y resistir ante los embates de las condiciones que se les ha impuesto durante siglos. Según las Organización de Naciones Unidas, hay 150 millones de habitantes afrodescendientes en América latina; es decir, 5 veces más que población indígena, cuyas condiciones de vida se encuentran en franca desigualdad frente a la población blanca de los países que habitan (Morrison, 2016).

Desde el punto de vista histórico-filosófico, diversos estudios muestran cómo a través de los procesos de colonización y esclavitud se ha conformado a lo largo de la historia moderna la imagen del negro, un sujeto cuya construcción aseguró los sitios de privilegio de quienes se erigieron con el derecho sobre ellos, es decir, la población blanca de Europa occidental de países dedicados a la trata de esclavos.⁸¹ La población negra fue construida para encarnar el “mal” en contraposición al “bien” encarnado en los colonizadores europeos, para ser los cuerpos sobre los que la sospecha de la animalidad, de lo diabólico, de lo perverso justificara su sometimiento. Si frente a las poblaciones nativas americanas el debate se dio en torno a si contaban con alma o no, a la población negra esa posibilidad les fue negada, sobre estas poblaciones, la bestialización fue una constante. Aunque indios y negros compartieron condiciones de sometimiento, los segundos no tuvieron a ningún De las Casas que apelara por su humanidad, incluso éste considera a los esclavos africanos por debajo de los indígenas americanos.⁸² Alrededor del cuerpo del esclavo, se usaron argumentos simbólicos en torno al tono oscuro de la piel, el negro fue más cercano al mal, el racismo se instituyó como una forma en la que la modernidad operó sobre grandes masas para su sometimiento.

Valentina Buló y Alejandro de Oto nos recuerdan que, “La piel construye a uno y a otro en la distribución de la mirada, la forma de la voz y el tocar.” (Buló & de Oto, 2015, pág. 10) Esto nos remite a un esquema de organización espacial, a una ontología corporal que separa al mundo, al ser, por el color de la piel. Así, a partir del proceso de esclavitud, la piel, sus diferencias de tonos, construyeron lugares, localizaciones para naturalizar los tránsitos de poblaciones. Por esto, Aníbal Quijano asegura que la colonialidad fue lo que instauró las formas raciales específicas que jerarquizaron el orden moderno colonial al construir nuevas identidades según el tono de la piel en un plano de poder determinado, lo que instituye también un nuevo sistema mundial de dominación que, desde el despojo de la vida, de los salarios y de la tierra, construirá una naturalización entre aquellos que pueden poseer por su superioridad “natural”, los europeos, frente a quienes no merecen retribución alguna por su trabajo, es decir, las y los indios, las y los negros (Quijano,

⁸¹ Hemos hablado ya del trabajo de Silvia Federici aunque debemos agregar otros como el de Jiménez González *Raza y Derecho en el Atlántico colonial ibérico*, el *Calibán en cuestión* de David Gómez Arredondo, *Canibalia* de Carlos A. Jáuregui o *Crítica a la razón negra* de Achille Mbembe.

⁸² Armando Lampe (1995) dice que el jesuita Alonso de Sandoval se ocupó de evangelizar a la población esclava en Cartagena de Indias, denunció el maltrato al que eran sometidos y, sin embargo, pensaba que los esclavos negros eran inferiores, mientras en el Caribe francés, Du Tertre se preocupará por las condiciones en las que vivían los esclavos y defendía que existía una igualdad espiritual entre éstos y sus amos, sin embargo, también creía que era necesario extraer todo el beneficio posible de las y los negros mientras los misioneros, como él, estaban ahí para su consuelo y evangelización (Hurbon, 1995). Los misioneros estaban preocupados por la conversión y la vida espiritual de los esclavos, sin embargo, no cuestionaban el proceso de esclavitud, Existen otros ejemplos como el sacerdote Labat o el abad Raynald quienes se contrapusieron a la situación de vida de los esclavos, aunque ninguno lo hizo con la determinación que tuvo De las Casas en la defensa de los pueblos indios.

2000). Esto respondería al patrón del sistema mundo capitalista de control sobre el trabajo, lo que consiguió que: “Las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la idea de naturaleza de los roles y la nueva estructura social del control trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente” (Quijano, 2000, pág. 204). Y en este orden, incluso una parte de la élite india pudo mantener algún privilegio, mientras el conjunto completo de la población construida como negra -los europeos y africanos tenían relaciones desde muchos siglos antes del conocimiento de América- fue sometida a la total esclavitud.

Como observamos en apartados anteriores, el cristianismo corporalizó el pecado a través de dispositivos de género y de ejercicios de la sexualidad para conformar sus jerarquías. En el caso de las poblaciones negras, los discursos teológicos apuntaban a justificar los prejuicios que comenzaron a circular con la trata de esclavos respecto al canibalismo de los esclavos y de los nativos americanos, en específico los denominados caribes, aunque se trató de un argumento repetido ante otros pueblos, como los aztecas. Carlos Jáuregui (2003) dice al respecto en un ensayo que titula “El plato más sabroso...” que, la idea de canibalismo se extendió en Europa como se extendían los territorios colonizados, por lo que la forma en la que en la alteridad durante el periodo de conquista se construye puede ser como continuidad, del español trasladado a América, el otro y; de contigüidad, del nativo americano que se torna el Otro. En el segundo caso, los rasgos de diferenciación resultan determinantes para la construcción de jerarquías por el tono de piel: el blanco en los espacios más privilegiados; el negro/la negra en la parte más baja de los estratos sociales, reducidos a mano de obra, a instrumentos de producción. Para eso, los dispositivos de control se desplegarán en diferentes frentes: a través del *Código Negro* en El Caribe con el que se despoja de derechos al cuerpo esclavo (Mezilas, 2010) (Jiménez, 2016); el despojo de sus tierras ancestrales y la incapacidad de adquirir territorio propio en las tierras a las que fueron obligadas y obligados a arribar; el control sobre la reproducción de las y los esclavos; la prohibición de la práctica y persecución de las religiones ancestrales, a las que se equiparó con ceremonias demoniacas, la conversión de los pueblos esclavos se vio como “una lucha entre Dios y el diablo” (Jáuregui, 2003).

En esta supuesta lucha, los argumentos teológicos usaron, desde la Europa cristiana, la idea de que población negra era la descendencia de la figura bíblica de Cam, hijo de Noé, maldito por él al cometer incesto, por lo que los cristianos, portadores del bien, podían disponer de poblaciones enteras. Hurbon señala que la esclavitud era una institución que no resultaba extraña para el mundo europeo antes del arribo a tierras americanas, ya que las razones para aceptarlas eran el cautiverio

“justo” como vencidos en una guerra o una forma de convertir a los pueblos infieles. Este último argumento era útil de igual forma para las cruzadas que para la caza de brujas y todo el proceso de inquisición, así como para la invasión de territorio americano y caribeño y la trata de esclavos. Cabe decir que, en cada uno de los procesos nombrados, los intereses económicos también estaban presentes.

El cuerpo negro fue significativo del mal, las ceremonias yorubas o vudú fueron perseguidas y realizadas de forma clandestina. La figura de los esclavos afrodescendientes se fue construyendo como la parte negativa de la humanidad para tener referentes simbólicos que justificaran su despojo y explotación. Nicolás V y Luis XIII enarbolaron como justificación de la trata de esclavos el “llevarlos a la verdadera religión y librarlos de la idolatría...” (Hurbon, 1995, pág. 505) Esto no debe obnubilar que, para cubrir con estas disposiciones lusitanos y españoles, bautizaban a los esclavos antes de embarcarlos a sus destinos, mientras se comprometían a llevarlos al catecismo y a misa. Mientras la esclavitud venida de los ingleses se daba en diversas formas, ya que en El Caribe afroantillano no se puso el mismo empeño en el evangelio de esclavos que en las Trece Colonias. Esto, en muchas ocasiones se trataba de un trámite para cubrir con las disposiciones que tenía que cumplir ante sus reyes, mientras las vidas de las y los esclavos eran usadas para construir riquezas y privilegios a un sector que usaba, por un lado, el argumento de la conversión para secuestrarlos y llevarlos en contra de su voluntad y, por otro, construía desde su tono de piel un proceso de demonización y exclusión.

La utilidad del discurso teológico y la postura de las iglesias católicas, anglicanas y de otras ramas cristianas fue muy útil para la expansión del esclavismo. Mientras los argumentos para el secuestro de africanos iban hacia la idea de la conversión, una vez arribados a las tierras americanas esta idea funcionaba de distinta forma para justificar la explotación esclava: las y los africanos, a pesar de haber sido bautizados y conminados a la conversión, mantenían prácticas que, para los esclavistas, los convertían en no-humanos, en bestias de trabajo, en humanidades del mal. La aparente contradicción entre la intención de detener para la conversión y la condición de no-humano que se les otorga en las condiciones de trabajo cautivo son dos formas de uso del discurso evangelizador para sostener las condiciones a las que se somete a las poblaciones africanas y que genera ganancias dirigidas a la acumulación y privilegio. Al persistir en sus prácticas religiosas, los esclavos encontraban una forma de evadir la situación de esclavitud, mientras los amos se inventaban razones basadas en la herejía para mantenerlos subyugados.

Así, se conformó la imagen del caníbal, terrible figura que se construyó, sobre todo, desde las lejanas metrópolis, en donde mezclaban los rumores acerca de la población en el “nuevo” continente y las formas en las que actuaban los esclavos (Jáuregui, 2008).⁸³ A la imagen del caníbal, siguió la figura de Calibán, caracterizado por Shakespeare como el esclavo que aprende la lengua del amo para insultarlo y del cual Fernández Retamar desarrollará más tarde una reapropiación.⁸⁴ Los seres humanos que fueron contruidos como objetos de explotación y trabajo abrieron la época de lo que Achille Mbembe denomina el devenir negro. “El “devenir negro del mundo” es ese momento en que la distinción entre el ser humano, la cosa y la mercancía tiende a desaparecer y borrarse, sin que nadie –negros, blancos, mujeres, hombres- pueda escapar a ello.” (Mbembe, 2016) Ese devenir negro, como forma de organizar al mundo entero por los tonos de la piel son estrategias que han servido para mantener el modelo económico capitalista. A través de ellas, se ha mantenido a buena parte de la humanidad en posiciones subalternas, de trabajadores asalariados a partir de la plusvalía excesiva de las formas de esclavitud modernas, que no han sido erradicadas del todo.⁸⁵

Los afrodescendientes en América latina fueron despojados de su voluntad y se les negó, incluso o, sobre todo, el ejercicio de sus formas de religiosidad que se encontraban amarradas a sus formas de organización social. Las diversas religiones tradicionales fueron condenadas a la clandestinidad, aunque algunas han sobrevivido gracias a las formas sincréticas que adoptaron. Las religiones africanas fueron consideradas cuestiones demoniacas. Se identificó a sus ceremonias como formas de invocaciones malignas, los cuerpos en trance fueron contruidos como abyectos, como perversos. Las representaciones de la negritud se identificaron con lo negativo. Es posible observar, por ejemplo, que en los carnavales las máscaras de los demonios tienen rasgos parecidos a los de la población afrodescendiente. Así, lo africano fue igualado al mal aunque también a la fealdad, en suma, a lo que había que temer, ahí la potencia de las representaciones de los cuerpos negros, la potencia de la idea del caníbal: “El canibalismo llega a ser producto de una lectura tautológica del cuerpo salvaje: los caníbales son feos y los feos, caníbales... Lejos de encontrar un momento de sosiego semántico, el caníbal se desliza constantemente a lo largo de un espacio no lineal: el espacio de la *différance* colonial; un espejo turbio de figuración del Otro y del ego, así como de áreas confusas en las que reina la opción ineludible de lo incierto.” (Jáuregui, 2008, pág. 14) Si la mujer fue anudada al pecado original y la maldad, la antropofagia del Otro, negrxs e indixs, fueron la copia maligna de la teofagia: mientras los cristianos comían el cuerpo de Cristo,

⁸³ Para Federici, estos rumores son muy parecidos a los que se formaron alrededor de las brujas.

⁸⁴ Como apunta Federici, la reapropiación decolonial no se hará de la misma forma con la imagen de la bruja, la madre de Calibán, Sycorax.

⁸⁵ El flujo de información acerca de las nuevas esclavitudes de seres humanos no se detiene, por ejemplo, el caso de los bolivianos migrantes en la industria textil argentina, véase Benencia (Benencia, 2008).

los “salvajes” devoraban humanos en honor a sus dioses que no podían sino ser los contrincantes de la divinidad occidental.

Los procesos de destrucción de las creencias y prácticas religiosas de los esclavos encontraron formas de subsistir, incluso en Surinam existe una comunidad cimarrona en donde se mantuvo la religiosidad africana (Lampe, 1995). En este trabajo, nos interesa la forma en la que se desarrolló la tensión entre la construcción del esclavo y la resistencia de los sujetos esclavizados desde el punto de vista de ejercicio de la fe. Es por eso que es relevante aclarar que el proceso de evangelización entre indios y negros también tuvo diferencias importantes y que, en muchas ocasiones, también respondieron a las diferencias entre las formas de internamiento al territorio y a la organización económica. La población africana secuestrada de sus territorios originarios tuvo un proceso de diáspora, lo que dejó una variedad de composición de la población negra a lo largo de América latina. En el Caribe, existe una mayoría de población negra; en Brasil, cerca del 45% de la población es negra; en otros países como Ecuador y los países centroamericanos cuentan con entre 1 y 5% de población de origen africano;⁸⁶ en Colombia se calcula que entre el 20 y 22% es población afro, palenquera o raizal,⁸⁷ en el cono sur, Uruguay, Argentina y Chile, a pesar de sus procesos de exterminio a la diferencia, la población indígena y la población afrodescendiente se encuentra presente como en la región andina en donde es posible ubicar a población afro-yunga. Esto, sin contar a la población afrodescendiente norteamericana.

En este proceso diaspórico, encontramos por ejemplo que, en El Caribe, la diversidad religiosa es vasta. Los procesos de apropiación de los territorios en esta zona también determinaron buena parte de las formas de religiosidad, más o menos sincréticas:

Esta fragmentación del Caribe en diversas colonias se manifiesta también en el pluralismo religioso. Los anglicanos, los metodistas, los presbiterianos, los bautistas, fueron especialmente activos en el Caribe inglés. La Iglesia Reformada fue activa en el Caribe holandés. Los moravos actuaron desde temprano en el Caribe holandés y en el inglés. La Iglesia Católica, por su parte, no limitó su actividad a las colonias francesas y a las españolas. Hasta hoy en Santa Lucía y Dominicana, excolonias inglesas, la mayoría de la población es católica, como también es el caso de las antillas holandesas. Con la llegada masiva de mano de obra asiática a finales del siglo XIX, el pluralismo religioso fue aún más acentuado. En Trinidad, Guyana y Surinam el hinduismo y el islamismo, junto con el cristianismo, son las religiones más importantes. Asimismo, la religión judía estuvo presente en el Caribe desde el siglo XVII; la primera sinagoga de las Américas fue establecida en Curazao. Y no debemos olvidar la presencia de creencias africanas en todo el Caribe. (Lampe, 1995, pág. 312)

⁸⁶ Datos obtenidos de “La población afrodescendiente en América Latina y los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Un examen exploratorio en países seleccionados utilizando información censal.” De Marta Rangel (Rangel, 2005)

⁸⁷ Datos obtenidos de “La población afrodescendiente en Colombia” de Fernando Urrea (Urrea, 2005). La población negra en Colombia se denomina de estas tres formas: palenquero, afrodescendiente o raízales

De la misma forma, en Brasil la complejidad del territorio y las poblaciones que lo componían al momento de intentar evangelizar el territorio, así como los desarrollos posteriores nos muestran un panorama abigarrado, en el que no es posible hablar de un cristianismo único, ya que además de los 1400 pueblos originarios, se llevaron a Brasil más de 3 millones de esclavos africanos sin contar el contrabando (Hoornaert, 1995). En este contexto, se desarrollaron comunidades llamadas *aldeamento* en los ingenios azucareros o territorios indígenas dirigidas por un misionero encargado no sólo de convertir en cristianos a poblaciones afro e indias, sino de mostrarles lo que podían hacer para ser parte de la civilización como era entendida por los esclavistas y misioneros.⁸⁸ Entre la población esclava o semi esclava indígena y afro, los misioneros encontraron a poblaciones profundamente religiosas a quienes era necesario arrancar de forma violenta esas creencias. Para Hoornaet, la diferencia en la evangelización entre la población africana y la originaria brasileña fue que el primero “era cristianizado no por catequesis, sino por la ‘inmersión cultural’ en el mundo devocionario del ingenio” (Hoornaert, 1995, pág. 301), se trataba además de un proceso de evangelización devocional, en la que las ritualidades jugaban un papel importante. Es probable que a través de este método haya sido posible una especie de equivalencia entre las creencias originarias y el cristianismo impuesto en los ingenios.

En el ingenio y el *aldeamiento* se formaron cristianos que no se encontraban dentro de las estructuras parroquiales y, por tanto, no estaban integradas a las estructuras y jerarquías de las autoridades de la iglesia católica. Fue en el Brasil donde también existió un cuestionamiento respecto a la compatibilidad entre el cristianismo y el ser dueños de esclavos por parte de los jesuitas Goncalo Leite y Miguel Garcia,⁸⁹ quienes a diferencia de sus pares en el Caribe no poseían tierras ni esclavos. Sin embargo, la situación cambió una vez que en el siglo XIX el catolicismo pasó por un proceso de romanización que llevó de la misión al seminario, por un lado, mientras la trata de esclavos adoptó el modelo inglés que exterminó a mucha población originaria e intensificó la trata de esclavos por otra.

A lo descrito aquí habrá que agregar que durante el siglo xx arribó al continente una oleada de pentecostalismo que Lampe (1995) relaciona con la ocupación estadounidense en el Caribe y Centroamérica en una ola neocolonial, esto también pudo haber sido una forma de contrarrestar

⁸⁸ Para Hoornaet, el aldeamiento, “En realidad se trataba de campos de concentración de indios presos *manu militari*, provenientes de pueblos diversos que de manera preferencial tuviesen dificultad de comunicarse entre sí, y que pasaban por un proceso de descaracterización de su cultura, de su lengua, y de sus costumbres, y de aprendizaje sumaria de una nueva religión, lengua y moral.” (Hoornaert, 1995, pág. 297)

⁸⁹ El cuestionamiento fue tan fuerte que se llegó a una “huelga de confesionarios” durante la primera parte del siglo XVI en la que no se daba confesión ni absolución a quienes poseyeran esclavos (Hoornaert, 1995).

peso a la influencia de la teología de la liberación y sus Comunidades Eclesiales de Base. En el mismo periodo, es posible observar entre las poblaciones negras el surgimiento de un panafricanismo que tiene como ejemplo relevante a la cultura religiosa rastafari. En cada uno de los Estados constituidos en América latina y El Caribe se han presentado sus propias particularidades, en el caso de las poblaciones afro encontramos que las religiones africanas han sobrevivido de forma sincrética: vudú haitiano, santería cubana, shangó en Trinidad, gagá en República Dominicana, obehaísmo en Jamaica, brúa en Curazao y winti en Surinam, así como el candomblé en Brasil y los yorubas en Colombia. A estas creencias habrá que agregar a la población musulmana e hindú en El Caribe, así como a la población judía a lo largo de la región, además de que las ramas cristianas protestantes se han diversificado hasta el punto en que algunas como los Testigos de Jehová, son vistos como sectas, más que como religiones.

Las religiosidades afro no fueron exterminadas ya que, como menciona Mezilas (2010), la temporalidad religiosa y la memoria de las prácticas ancestrales ayudaron a las y los esclavos a mantenerse en una especie de impasse en el que pudieron esperar el tiempo sagrado de liberación. Para él, el componente religioso fue primordial para la resistencia de las y los esclavos quienes jugaban dentro de dos temporalidades: la del ingenio o plantación, la del amo y el trabajo, por un lado y la de lo sagrado, el de la resistencia y preparación de la liberación. Angela Davis (2012) afirma que, a través de los cantos en las plantaciones, la población esclava encontraba una forma de esperanza, en el que se tejía resistencia ya que la música esclava, “Se interpretaba colectivamente y daba expresión a los anhelos de libertad de la comunidad.” (Davis, 2012, pág. 138) Las prácticas culturales religiosas eran parte de la resistencia que se tenía en espera de un mañana en libertad, era una forma de sostener aquello que el amo no comprendía, que no alcanzaba a penetrar porque se trataba de un lenguaje que sólo refería a la población afro, a su memoria y a su sentir. Se tomaban elementos de la evangelización para construir cantos espirituales, formas de expresión que anudaban fe y esperanza de liberación. Para el caso de los esclavos en el norte del continente, Davis nos dice:

Durante la esclavitud, el universo sagrado lo abarcaba prácticamente todo. Los cantos espirituales ayudaban a construir comunidad entre los esclavos e infundían a esta comunidad imaginada la esperanza en una vida mejor. Se volvían a relatar las historias del Antiguo Testamento sobre la lucha del pueblo hebreo contra la opresión del Faraón y, de ese modo, se establecía una narrativa común con el pueblo africano esclavizado en Norteamérica, que trascendía el sistema esclavista y animaba a su abolición. Bajo las condiciones de esclavitud de EEUU, lo sagrado (y especialmente la música religiosa) era un medio importante de preservar la memoria cultural africana. A pesar de la afirmación de Karl Marx de que la religión es el «opio del pueblo», los cantos espirituales atestiguan que la conciencia religiosa puede, por sí misma, desempeñar un papel transformador. Como Sojourner Truth y otros abolicionistas demostraron (tales como los líderes insurreccionalistas Nat Turner, Denmark Vesey y la líder del Underground Railroad, Harriet Tubman) la religión era mucho más que el «sol ilusorio» de Marx.

Los cantos espirituales contenían y daban expresión a un potente anhelo de libertad. De hecho, la religión era, como también decía Marx, «el espíritu de una época privada de espíritu». (Davis, 2012, pág. 141)

De esta forma, podemos observar cómo el cristianismo fue un ingrediente que se mezcló con las formas culturales y rituales de los esclavos. Ante los procesos poco homogéneos de conversión entre la población esclava en los diferentes puntos del territorio los elementos en los que se configuraron los procesos sincréticos fue distinto, aunque es posible decir que, gracias a estos procesos se conservaron más elementos de las religiones africanas que de las religiones indígenas que fueron exterminadas y, aunque en ambos casos sus religiosidades pasaron a la clandestinidad y encontraron algunas formas de ocultamiento, las religiones afro persistieron con mayor fuerza.

Los estudios poscoloniales y descoloniales han reavivado el interés por desmontar los dispositivos de control sobre las poblaciones negras del continente, aunque esto no ha conseguido aún alcanzar mejoras en las condiciones de vida de las poblaciones, ya que es posible constatar el desplazamiento de las poblaciones negras de sus territorios como en Colombia, el rechazo a migrantes haitianos en República Dominicana. En Estados Unidos y Europa los ataques raciales pueden ser seguidos cotidianamente en cualquier portal de noticias internacionales, mientras las guerras interétnicas en África y los genocidios acaecidos, mantienen a millones en diáspora. Mbembe nos dice:

Es interesante ver cómo en muchos lugares, tanto en las luchas de la población negra en Sudáfrica como en EEUU, los nuevos imaginarios de lucha buscan principalmente la rehabilitación del cuerpo. En EEUU, el cuerpo negro está en el centro de los ataques del poder, desde lo simbólico -su deshonra, su animalidad- hasta la normalización del asesinato. El cuerpo negro es un cuerpo de bestia, no un cuerpo de ser humano. Allí la policía mata negros casi todas las semanas, sin que existan apenas estadísticas que den cuenta de esto. La generalización del asesinato está inscrita en las prácticas policiales. La administración de la pena de muerte se ha desligado del ámbito del Derecho para volverse una práctica puramente policial. Esos cuerpos negros son cuerpos sin jurisprudencia, algo más próximo a objetos que el poder tiene que gestionar. (Mbembe, 2016)

Ante estas embestidas de violencia contra las poblaciones de ascendencia afro, es posible conjeturar que, como dice Mbembe, el cuerpo negro se mantiene bajo estándares construidos en instancias coloniales. Aunque los dispositivos de control/dominio, propios de la esclavitud hayan sido modificados después de la abolición de la esclavitud, las estructuras de jerarquización basadas en el tono de piel aún los mantienen entre la población con menor ingreso, sobre los que se yerguen discriminación y violencia y, como sucedió desde el liberalismo colonial, en el modo de organización política moderna, las poblaciones indígenas y afro sino ignorados, tienen muy poca incidencia en las decisiones dentro de los Estados nacionales en los que habitan, incluso tienen poca participación en la toma de decisiones respecto a las tierras que habitan y sus recursos naturales.

Las situaciones de desigualdad y violencia suelen agravarse en condiciones específicas al devenir mujer ya que, como señala Angela Davis (2005), la situación de las mujeres como cuerpo explotado era la misma que la de sus pares varones, aunque la violencia ejercida sobre ellas era también sexual y atravesaba condiciones como la maternidad. Es sobre las situaciones particulares de los devenires mujeres afros sobre el que se centrará el siguiente apartado.

II.3.2 Sycoraxes y Calibanesas, mujeres negras y feminismos negros latinoamericanos

*Jamás se permitió que yo escogiera
el rumbo de mi vida
y he caminado siempre en una disyuntiva:
ser santa o prostituta.
He conocido el odio de los inquisidores,
que a nombre de la “santa madre Iglesia”
condenaron mi cuerpo a su sevicia
o a las infames llamas de la hoguera.
Me han llamado de múltiples maneras:
bruja, loca, adivina, pervertida,
aliada de Satán,
esclava de la carne,
seductora, ninfómana,
culpable de los males de la tierra.
Pero seguí viviendo,
arando, cosechando, cosiendo
construyendo, cocinando, tejiendo
curando, protegiendo, pariendo,
criando, amamantando, cuidando
y sobre todo amando.
He poblado la tierra de amos y de esclavos,
de ricos y mendigos, de genios y de idiotas,
pero todos tuvieron el calor de mi vientre,
mi sangre y su alimento
y se llevaron un poco de mi vida.
Logré sobrevivir a la conquista
brutal y despiadada de Castilla
en las tierras de América,
pero perdí mis dioses y mi tierra
y mi vientre parió gente mestiza
después que el castellano me tomó por la fuerza.
Y en este continente mancillado
proseguí mi existencia,
cargada de dolores cotidianos.*

*Negra y esclava en medio de la hacienda,
me vi obligada a recibir al amo
cuantas veces quisiera,
sin poder expresar ninguna queja.
Después fui costurera,
campesina, sirvienta, labradora,
madre de muchos hijos miserables,
vendedora ambulante, curandera,
cuidadora de niños o de ancianos,
artesana de manos prodigiosas,
tejedora, bordadora, obrera,
maestra, secretaria o enfermera.
Siempre sirviendo a todos,
convertida en abeja o sementera,
cumpliendo las tareas más ingratas,
moldeada como cántaro por las manos ajenas.
Y un día me dolí de mis angustias,
un día me cansé de mis trajines,
abandoné el desierto y el océano,
bajé de la montaña,
atravesé las selvas y confines
y convertí mi voz dulce y tranquila
en grito universal y enloquecido.
Y convoqué a la viuda, a la casada,
a la mujer del pueblo, a la soltera,
a la madre angustiada,
a la fea, a la recién parida,
a la violada, a la triste, a la callada,
a la hermosa, a la pobre, a la afligida,
a la ignorante, a la fiel, a la engañada,
a la prostituida.
Jenny Londoño*

Sobre las mujeres negras se realizaron construcciones específicas que se inscribieron con fuerza sobre sus cuerpos. Si sobre los cuerpos de las mujeres no racializadas las ideas de herejía y bruja habían servido para despojarlas y violentarlas, los devenires mujer entre la población afrodescendiente esclavizada se tornaron como formas

hiperviolentas de bestializar lo humano. Las ideas de la maldad femenina se recrudescieron con las ideas acerca de lo africano como pagano, como maldad. Esto, permitía tener justificaciones para someter a las mujeres a los trabajos más pesados, incluso en situaciones en donde sus cuerpos se tornaban más frágiles. Angela Davis (2005) habla de los castigos a los que las esclavas embarazadas eran sometidas: se le cavaba un agujero en el piso para que pudieran colocar sus barrigas de embarazo para ser azotadas.⁹⁰ A través de este ejemplo, nos parece que es posible dar una muestra de los dispositivos de crueldad que se desplegaban para crear subjetividades sometidas, aunque también nos permite ver el extremo de la resistencia: esclavas preferían matar a sus hijas e hijos para evitar que se convirtieran en la nueva generación de esclavizados (Davis, 2005) (Albert, 2003). Tal vez es en el esclavismo en donde es posible observar cómo en el cuerpo se jugaban las formas de sometimiento y resistencia, el estado de excepción y la nuda vida como los pensó Agamben eran impensables durante la esclavitud que no fue una excepción en la historia ni ha sido erradicada, sino sofisticada. La impronta de la esclavitud, además, ha permitido jerarquizar a través del tono de la piel.

Las mujeres pensadas como fuerza de trabajo y reproductoras de la misma, en parte, fue una forma de comenzar a construir al cuerpo de las negras a través de su sexualidad. De la misma forma, las peticiones de los tratantes españoles para traer a más mujeres como forma de contener las revueltas entre esclavos (Albert Batista, 2016), muestra que los tratantes y los amos dieron un peso fuerte al comportamiento sexual de las poblaciones con las que mercaban.⁹¹ De esta forma, las mujeres afrodescendientes en América latina han vivido desde sus corporalidades mayor violencia que sus compañeros. La violación como parte de los dispositivos de control del patrón sobre la población esclava, así como el control sobre sus derechos reproductivos, mantuvo a las esclavas en condiciones mucho más abyectas que sus pares varones. “La violación era un arma de dominación y de represión cuyo objetivo encubierto era ahogar el deseo de resistir en las mujeres negras y, de paso, desmoralizar a sus hombres.” (Davis, 2005,

⁹⁰ Celsa Albert en su investigación para las mujeres esclavas en La Española, también habla de este castigo y afirma que los castigos también eran infligidos en muchas ocasiones por las amas, quienes encontraban diversos motivos para latigarlas, desde una desobediencia hasta celos. (Albert, 2003)

⁹¹ Aunque hay diferencias entre la esclavitud en territorio colonizado por ingleses y españoles, algunas cuestiones fueron compartidas como los cambios en el flujo de esclavas para reproducir esclavos dentro del territorio colonizado.

pág. 32) La violación funcionó como un dispositivo de sujeción sobre los cuerpos que tenía la capacidad de infundir temor generalizado, se buscaba evitar ser la siguiente en padecer ese tipo de violencia. Además de marcar la disposición de los cuerpos que tenía el amo, la huella de la violación era visible a través del embarazo. Así, se comenzó a conformar la población mulata.

Las mulatas serán aquellas mujeres quienes ya no se reconocen ni como ladinas ni como bozales, incluso en algunos periodos ni siquiera como negras, en un intento de blanqueamiento (Bidaseca, 2012). Según algunas fuentes acerca de la trata de esclavos, las mujeres negras fueron traídas de dos formas distintas, las primeras, llamadas Negras ladinas arribaban desde Portugal y Sevilla, mientras las Negras bozales fueron las que trajeron desde África a inicios del siglo XVI (Albert Batista, 2016). Al parecer el precio entre esclavas y esclavos no tenía una gran distinción de género, aunque sí de características físicas para el trabajo. Esto, también estaba sujeto al periodo de tráfico, ya que en algunos momentos las esclavas llegaron a costar más que los varones por la capacidad de procrear. Las diferencias entre mujeres negras además del origen como ladina y bozal o la mulata era también en las actividades económicas que realizaban, Mientras la mayoría de ellas se dedicaban al trabajo en plantación, otras se dedicaban al servicio doméstico (Davis, 2005); algunas otras incluso fueron destinadas al comercio fuera de las plantaciones (Albert Batista, 2016). A pesar de las diferencias y que en algunos contextos las mujeres esclavas podían tener condiciones de vida menos miserables, fueron objeto de violencias múltiples y se situaron en el fondo de la jerarquía social impuesta con la colonización y la esclavitud. Los espacios en los que las mujeres negras circulaban fueron también desde los que se resistieron y lucharon de una forma que, en nuestros días, podría considerarse como acciones micropolíticas y que Celsa Albert ha llamado cimarronaje doméstico.⁹²

⁹² La obra de la dominicana Celsa Albert *Mujer y esclavitud en Santo Domingo* data de 1993 aunque hay otra autora a quien se le atribuye el desarrollo del concepto de cimarronaje doméstico, a la cubana María Cristina Hierrezuelo Planas que en el libro *Tumbas para cimarronas* refiere como: “[...] cuando nosotros hablamos de cimarronaje doméstico estamos hablando de esclavas que si bien no se evadieron y mantuvieron una distancia física con los amos, sí manifestaron una actitud de rebeldía que se evidencia en un conjunto de tachas que aparecen en la documentación, como es el caso de llamarlas respondonas, insolentes, atrevidas, altivas... y lógicamente eso me hizo pensar en que estas mujeres si bien no se evadían, llevaban dentro de sí lo que desde mi punto de vista constituye la principal manifestación del cimarronaje, que es la dignificación humana o el amor por la libertad.” (Villalón García, 2016) Ambas autoras lo desarrollan de forma muy parecida.

El cimarronaje doméstico para la dominicana consistía en realizar “operaciones tortuga” que consistían en pequeñas acciones para sabotear al amo que iban desde el desperdicio de comida hasta provocarse un aborto (Curiel, 2007). Este cimarronaje fue expresión de resistencia a las diversas formas de explotación que se ejercían sobre ellas y también formas de mostrar que eran sujetas de liberación, el paso del cimarronaje doméstico al cimarronaje insurgente.⁹³ Además, como encargadas de labores domésticas y cuidado de menores blancos “la mujer africana transmitía las costumbres aprendidas en África, que les eran propias, ligándolas con los amos” (Albert, 2003, pág. 59). Así, parte de la cultura de los esclavos también se infiltró en la cotidianidad de los amos. Como mencionamos en el apartado anterior, las comunidades esclavas encontraban fugas temporales a través del tiempo sagrado como tiempo de resistencia y al canto que prometía la libertad, que corría en un registro que para el amo era desconocido. Lo mismo sucedía con el espacio de trabajo con el cimarronaje doméstico, aunque también dentro de sus comunidades familiares, recién formadas o reconfiguradas. Para los esclavos en general y las esclavas en particular, “la vida doméstica adquirió una importancia desmesurada en la vida social de los esclavos, ya que de hecho les proporcionaba el único espacio donde verdaderamente podían tener una experiencia de sí mismos como seres humanos.” (Davis, 2005, pág. 24) Contrario a lo que los amos suponían o pensaban, las familias negras se reformaban, se reactivaban, se reconstituían y las mujeres fueron pieza clave en dicha reconstitución en donde los roles de género no fueron marcados de la misma forma que entre las comunidades.

Esta reconstitución era clara en los territorios cimarrones o manieles, en donde las mujeres tenían actividades en diversos rubros, como actividades agrícolas o lavado de oro (Albert, 2003) una vez llegadas a la libertad, solas o acompañadas. Cabe decir que, aunque las familias se reconstituían, las diversas lecturas de las familias esclavas nos hacen suponer que la estructura no se apegaba al modelo de la familia de los amos, la familia extensa era clave en la conformación de comunidades afro. La reproducción y el ejercicio de la sexualidad fueron situaciones de suma importancia para las comunidades negras y su resistencia. La decisión de las esclavas en torno a procrear o no hacerlo, fue una postura importante para su vida como esclavas o libertas. Celsa

⁹³ Davis también habla de sabotajes que van desde el paro de labores hasta el envenenamiento de los amos. Además de la participación en fugas hacia el norte de Estados Unidos o como profesoras clandestinas (Davis, *Mujera, raza y clase*, 2005)

Albert menciona en su libro *Mujeres y esclavitud*...que el Código Negro llegó a hablar de la “notable esterilidad que se experimenta en las negras del campo” (Albert, 2003, pág. 63) a la vez que daba recomendaciones para que las condiciones de éstas fuesen menos duras. Esta idea es trascendente debido a que en torno a ella podemos intuir que las mujeres dedicadas a las labores del campo recurrían a la anticoncepción y al aborto para negarse a ser meras reproductoras de la vida esclava. Se trataba de un boicot a la economía de los amos desde el cuerpo y la voluntad de las esclavas.

A pesar del actuar de las esclavas por resistir en su soberanía corporal, la importancia de las mujeres afro en sus comunidades y su capacidad de decisión fueron contra atacadas con la figura de la negra erigida alrededor de una idea de cuerpo hipersexualizado, de una mujer cuyo apetito sexual era inacabable por lo que había que temerle; además, al tener bajo su dominio conocimientos de sus pueblos de origen, al igual que a las mujeres indias, se les tildó de brujas.⁹⁴ Esta fue también una forma de quitar responsabilidad sobre el violador de mujeres negras, ya que en ellas es en donde residía la maldad, la tentación habitaba en el cuerpo que ellas defendían. Las mujeres rebeldes quienes a través del cimarronaje doméstico envenenaban y que buscaban estrategias para no tener descendencia esclava fueron representadas, desde la idea occidental, como cuerpos voraces, sexualidades hambrientas y dañinas. Esto, ayudaba a implantar y mantener en territorio latinoamericano la caza de brujas. Con todo esto, surgen representaciones que van a expandirse en el pensamiento europeo occidental: no sólo Calibán, aquel que insulta en la lengua del amo, también surge Calibanesa aunque ésta puede resultar más peligrosa porque su presencia tiene la potencia de la libídine. Jaúregui nos ayuda a pensar cómo fue configurada la idea de Calibanesa:

específicamente dirigidas a la irrestricta libidinosidad de las mujeres. La feminidad salvaje –caníbal, lasciva e incestuosa– fue uno de los pilares androcéntricos de la Modernidad. El canibalismo se asoció tempranamente a una feminidad siniestra, voraz y libidinosa. Aquí encontraremos no sólo el mito de las bakchai de Eurípides, sino la representación del canibalismo –que nunca ha sido definido como pecado– asociado a pecados como la gula y la lascivia (cuya iconología es femenina), y a la brujería que, desde el siglo XV, deja de ser una simple práctica pagana y empieza a ser vista como arte diabólica femínea. específicamente dirigidas a la irrestricta libidinosidad de las mujeres.

⁹⁴ Federici sostiene que la última bruja quemada fue una mujer negra (Federici, 2004).

Vale decir que, como apunta Jáuregui acerca de la idea de canibalismo en general, la Canibalesa trascendió como un referente cultural que se extenderá más allá del momento histórico de su surgimiento, los cuerpos de las mujeres racializadas continúan representadas de la misma forma, como mujeres hipersexuales. Si el negro fue bestializado y acercado a la idea del mal, las mujeres negras fueron vistas como las usuarias de ese mal, a quienes había que temer por su capacidad de seducir y devorar. La Calibanesa pues, era la mujer caníbal que hacía carne los pecados, en donde éstos habitaban dispuestos a engullir, la perversidad se encarnaba en un ser semi humano. Los cuerpos de las mujeres negras estaban marcados por ese temor que las constituía como una amenaza y, por tanto, como peligro al que se debía vencer y sujetar.

Por otro lado, las mujeres negras fueron un contrapunto a las mujeres blancas y sus comportamientos, no podían encajar en la idea de una feminidad etérea, pura y virginal reservado para lo blanco. La idea doméstica de una y otra también se contraponía entre una imagen activa, de servicio y una de mando, aunque pasiva. Con las desventajas que esto traía sobre ellas, también les permitió desarrollar mayor fuerza y, como afirma Davis, “la realización de las faenas que durante mucho tiempo han sido una expresión central de la inferioridad socialmente determinada de las mujeres permitía a la mujer negra encadenada ayudar a fundar los cimientos de cierto grado de autonomía, tanto para ella misma como para su compañero.” Las cimarronas domésticas, tildadas de “respondonas, insolentes, atrevidas, altivas” (Villalón García, 2016) sumaron los conocimientos de sus nuevas condiciones a los ancestrales, por lo que surge sobre ellas la acusación de brujas que, como vimos en apartados anteriores se colocó también sobre mujeres indígenas que defendieron sus religiosidades ancestrales. Así, las negras podían ser Calibanesas aunque el ser develadas su fuerza y sus conocimientos ancestrales, también podían considerarse descendientes de Circe o Medea, madres de Calibán, mujeres despojadas de su tierra aunque no de su voluntad, Sycoraxes.

Sycorax es la madre de Calibán en *La Tempestad* de William Shakespeare⁹⁵ que nos sirve para representar a las mujeres de color a quienes se les secuestró para llevarlas a tierras extrañas o arrebatarles las que habitaban; a Sycorax también le fue disputado el respeto de sus sucesores, de Calibán. Miranda será su contraparte femenina blanca, una joven que encarna a la pureza occidental. Una muerta, una voz silente; otra viva, Rivera apunta que en *Una Tempestad* de Aimé Césaire, Calibán reclama la memoria de su madre y, contrario a la obra de Shakespeare, habla del orgullo que siente por ella. La imagen y el nombre de Sycorax irá de la palabra de un hombre al otro ante la falta de voz propia, para Mell Rivera, éste personaje será “el lugar más extremo de la otredad” (Rivera Díaz, 2016) por lo que su memoria puede ser manipulada por los intereses de Próspero. Este movimiento es algo que hemos definido arriba, los interlocutores fueron designados en un pacto de homosolidaridad, a pesar de la jerarquización racial. Las mujeres negras, cómplices en escapes, partícipes de revueltas, cimarronas domésticas e insurgentes serán acalladas y signadas como brujas o calibanesas, incluso como una mezcla de ambas. Nanny, la cimarrona jamaicana será una de las pocas mujeres con nombre en el ideario de libertad en El Caribe, aunque como es de esperarse, *Queen Nanny*, fue acusada de bruja por los ingleses. Sycorax como personaje penumbroso guarda en sí la potencia de la mujer sabia, de aquella que mantiene vivos secretos ancestrales.

Ante estas configuraciones simbólicas que han trascendido a través de los siglos (baste ver a las principales figuras negras femeninas de la cultura pop), las mujeres negras han persistido en sus luchas de resistencia y de compromiso para modificar las estructuras que las oprimen. Es así que se ha desarrollado un pensamiento feminista que ha cuestionado fuertemente a dos de los pilares principales del orden actual: el sexismo y el racismo; a la vez que se han preocupado por las posiciones de las mujeres, también han apelado a la raza y la clase, han problematizado los dispositivos de poder y las jerarquías sociales. En América latina el mosaico de los feminismos negros es tan extensa como las situaciones en las que se encuentran, se trata de pensamientos que, aunque apelan a una tradición, se ha desarrollado de forma autónoma y auténtica para responder a los problemas propios y a los problemas compartidos con las diversas

⁹⁵ Esta obra fue presentada por primera vez en 1611, en ella son hombres quienes practican magia, en un periodo en el que las mujeres eran perseguidas por ello.

comunidades afro. Estas mujeres se asumen como las brujas a las que no han podido quemar, son las que levantan la voz en nombre de sus mujeres ancestrales.

Los feminismos negros tienen sus raíces más estudiadas y conocidas en la segunda ola del feminismo, sobre todo la surgida en Estados Unidos en donde la tradición anti esclavista ha ayudado a desarrollar una conciencia del lugar de la mujer dentro del mismo y en las comunidades negras, así como frente a la posición que han ocupado las mujeres afrodescendientes en el movimiento feminista occidental, blanco y de clase media. Las mujeres feministas y afrodescendientes encuentran que el pensarse sólo a través de una identificación no es suficiente para modificar su situación de opresión. Es por eso que se comienza a apelar a uno de sus principales conceptos: la interseccionalidad;⁹⁶ una de las principales activistas que comenzaron a teorizar acerca de esta situación es Angela Davis a través de su clásico libro *Mujer, raza y clase* en el que realiza una revisión histórica del problema de las mujeres negras desde una perspectiva mucho más abierta tanto de los problemas raciales como los de clase y género. Audre Lorde hablará de la sexualidad como otro de los dispositivos de opresión, mientras otras mujeres de color en Estados Unidos como Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga levantaban al mismo tiempo la voz para hablar de las también múltiples estrategias para vivir y luchar en comunidades minoritarias, feministas, pobres y con un patrimonio cultural distinto al blanco occidental de la clase media estadounidense.

El número de autoras feministas negras surgidas en el sur del norte, como lugar epistemológico son muchas, aunque podemos destacar a Patricia Phill Collins, Deborah King, Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks, como mayores influencias para el resto de pensadoras negras en otras latitudes. En América latina, la población afrodescendiente cambia en número e influencia de acuerdo a cada región e incluso, puede haber diferencias significativas entre países vecinos, por lo que la producción de las feministas negras brasileñas o caribeñas es mucho mayor a la de otros países donde es prácticamente inexistente como en el caso de México o Paraguay, en buena medida porque la población negra es una minoría nacional reducida. Sin embargo, los movimientos políticos que se reconocen como afrodescendientes a lo largo del

⁹⁶ Violet Eudine BARRITEAU (BARRITEAU, 2011) hace una relación entre los conceptos de riesgo múltiple/conciencia múltiple de Deborah King y la simultaneidad de opresiones de Bárbara Smith para referir a interseccionalidad como diversas formas de opresión para las mujeres afrodescendientes.

continente han cobrado fuerza en los últimos años. Existen otros casos como el argentino, en donde los trabajos académicos relacionados a las mujeres negras migrantes han aumentado, en buena medida por el surgimiento del GLEFAS en donde participan pensadoras como Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa quienes son originarias de República Dominicana pero que llevan a cabo actividades académicas y políticas en varios países como México y Colombia.

De tal forma encontramos que, en América latina, tenemos población afro de diáspora, urbana, migrante, como minoría nacional o como mayoría oprimida. Los trabajos de las feministas negras reconocen que su base de pensamiento se encuentra en el feminismo negro estadounidense (Curiel, 2006) (Curiel, 2007) (Barriteau, 2011) (Carneiro, 2014), sobre todo en algunos tópicos como la desesencialización de lo que es considerado ser mujer; la necesidad de observar cómo operan otros dispositivos de opresión a la par del binomio sexo genérico, tales como la raza, la clase, la edad y el ejercicio de la sexualidad; las formas metodológicas alternas de construir conocimiento, sobre todo desde la experiencia de ser mujer afro. Es importante señalar que, como mujeres negras, ellas aluden constantemente a la historia de los afrodescendientes como pueblo, es decir, a su lugar social como parte de un proceso histórico largo. Esto se encontrará de frente con algunos movimientos de disidencia sexual que defienden la desestabilización de identidades.

Los feminismos negros en la región se han desarrollado, como ya mencionamos, a partir de algunos tópicos comunes, aunque debido a la complejidad de las situaciones propias de cada país o zona, es posible caracterizarlos de forma muy general de la siguiente forma:

- Activistas en espacios políticos institucionales como el caso de Epsy Campbell Barr de Costa Rica.
- Activistas académicas, como es el caso del grueso de pensadoras, aunque es posible destacar a Ochy Curiel, Yuderkys Espinosa de República Dominicana, Violet Eudine Barriteau de Granada residente en Barbados, Rhoda Reddock, jamaíquina o Sueli Carneiro en Brasil.
- Activistas políticas desde comunidades, como el caso de Betty Ruth Lozano Lerma de Colombia.

- Teólogas feministas que desarrollan un actuar comunitario en sus iglesias de pertenencia, como es el caso de las autoras que analizaremos adelante: Maricel Mena y Silvia Regina Da Lima.

Los temas que abordan la diversidad de pensadoras van desde las políticas públicas de inclusión hasta la tensión por la incapacidad de los Estados nación para responder a los reclamos y necesidades de las mujeres afrodescendientes. Cada una de las pensadoras parte de las situaciones de desventaja en la que aún se sitúa el grueso de mujeres negras, aunque como cada una dará cuenta, existen problemáticas específicas en cada una de las regiones desde las que hablan. Barriteau, por ejemplo, habla de la complejidad desde el contexto del Commonwealth del Caribe anglófono; Curiel y Espinosa dan cuenta de las dificultades que se enfrentan desde las disidencias sexuales; Betty Ruth Lozano muestra lo que implica ser mujer negra en territorio palenque y raizal. A esto podríamos agregar otras vicisitudes como las mujeres afro que escriben desde la diáspora, el desplazamiento forzado o la lucha por el territorio, o el caso de las feministas haitianas que perdieron parte de los archivos de la historia del feminismo en su país después del terremoto, además de la pérdida de importantes líderes feministas en la catástrofe.

Otra diferencia importante entre las feministas negras latinoamericanas es la posición ante la interseccionalidad. Ésta ha sido una de las herramientas más utilizadas por feminismos negros y de color a lo largo del planeta ya que ha ayudado a situar diferentes formas de opresión que se imbrican. Sin embargo, para Lugones, “la intersección interpreta erróneamente a las mujeres de color. En la intersección entre ‘mujer’ y ‘negro’ hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni ‘mujer’ ni ‘negro’ la incluyen. La intersección nos muestra un vacío” (Lugones, 2014, pág. 63). Es por esto que, algunas feministas afro latinoamericanas, han hecho críticas al concepto de interseccionalidad y han apelado a otras posiciones teórico-políticas como el antirracismo decolonial que se plantea desde la colonialidad del poder y la jerarquización racial y de género que, aunque son cercanas a algunos planteamientos de la interseccionalidad, mantienen una posición más clara frente a formas de opresión específicas. Es en este contexto que surge y se desarrolla la teología feminista negra de liberación en el continente que, al tener como sujeta de liberación a las mujeres negras pobres del continente, darán un giro a la idea del pobre de la primera

teología liberacionista y cuestionará a la teología feminista de liberación latinoamericana a pesar de compartir muchas de sus posiciones con ellas. En el siguiente apartado, analizaremos de qué forma se construye las sujetas liberadoras/de liberación de dicha teología y cuál es su posición frente a los poderes patriarcales de las iglesias cristianas.

II.3.2 Teología feminista negra

*Dios es una mujer de piel negra, es una mujer.
Babasónicos*

Hasta ahora, hemos hecho un recorrido por los antecedentes de la teología de la liberación para establecer cuál es la tradición de pensamiento a la que hacemos referencia al hablar de un cambio de sujeto teológico y político. En este capítulo hemos tratado de asentar las formas en las que se desplegaron dispositivos de diversa índole para mantener a lo que se estableció como femenino, en diversas culturas de la antigüedad (fertilidad, sexualidad), en exclusión una vez establecidas las estructuras patriarcales del cristianismo de imperio; a la vez que desdibujaban lo sagrado que se encarnaba en lo femenino, también se desdibujó, en el hacer cotidiano de las mujeres de diversas precedencias del cristianismo primitivo, lo sagrado femenino. Este proceso se ha extendido durante siglos tanto como se extendió el cristianismo en el mundo. Sin embargo, las mujeres han persistido en el ejercicio de su fe a través de diversos espacios a lo largo de la historia, una cuestión que también puede aclararnos el porqué de las posiciones de los devenires mujer en las diversas culturas, ya que el discurso teológico y religioso, es un potente discurso de performatividad, tanto de normalización como de resistencia.

En este capítulo también cuestionamos la categoría de mujer y sostenemos la noción de devenires porque este constructo no alude a todas las formas de ser mujer en el mundo, se trata de un reclamo de las mujeres de color, las mujeres de tercer mundo, las mujeres trans, las mujeres lesbianas, las mujeres indígenas, entre otras, que han levantado la voz en contra del modelo femenino occidental. A lo largo de este capítulo también cuestionamos las formas de devenir negro, es decir, tratamos de mostrar la complejidad de las situaciones de las poblaciones afro en América latina y El Caribe.

Cuando los devenires negro y mujer se imbrican, se construyen posiciones de profunda desigualdad frente a lo blanco occidental, masculino, de clase alta, heteronormado que se impusieron en nuestro continente desde el inicio de la modernidad (1942 según Dussel) y que construyen posiciones antagónicas a pesar de los múltiples matices del abigarramiento posterior. Así, este amplio recorrido que trata de mostrar cómo se han construido jerarquías raciales y de género, sobre todo desde los discursos teológicos y religiosos que, a su vez, se encuentran siempre en disputa al tratarse de una herramienta de doble filo. Es entre los pueblos afro y entre las teólogas de este siglo en donde buscamos aterrizar dichas disputas, en donde se muestra también que la colonialidad se da en el terreno espiritual y religioso.

Como hemos visto, las comunidades afro fueron secuestradas, esclavizadas y subalternizadas desde la invasión europea a América latina y El Caribe. Parte importante de esta colonización se vio justificada por discursos teológicos que sostenían la invasión y el despojo desde una colonización espiritual. Como mencionamos antes, las conversiones religiosas forzadas y la resistencia a través del ocultamiento de códigos permitió un desgarramiento de los espacios y rituales sagrados ancestrales. Aunque muchas de estas creencias y prácticas fueron subsumidas encontramos que las religiones tradicionales africanas han dejado un legado de mucha importancia en tanto:

esos núcleos religiosos (candomblé, Umbanda o Vodú), se constituyen en guardianes y transmisores, de generación en generación, de una herencia cultural a otra que es una de las fuentes de nuestra cultura y nuestra identidad. En esas comunidades religiosas encontramos:

- la relación con el poder de nuestros antepasados
- la dimensión de espiritualidad con el negro
- la relación con las fuerzas de la naturaleza
- el sentido de vida común
- el compartir a un nivel de igualdad
- la intercesión de un poder supremo y los hombres por mediación de entidades que corresponden a nuestro pasado (Duran, 1986, pág. 17)

Estas características tienen mucha importancia para la configuración de comunidades afro a lo largo de la historia ya que constituyen fuentes de saber/poder que se contraponen a algunas prácticas cristianas como la relación con las fuerzas de la naturaleza o la relación con los antepasados que dotan de una historia a la que ha sido posible apelar en condiciones adversas y que no es compartida con la historia falsamente universal escrita desde occidente. Otros de los aspectos mencionados arriba

pudieron ser sincretizados con el cristianismo, al menos en el plano discursivo, como las ideas de igualdad o el sentido de vida en común (que chocaban con las prácticas esclavistas); mientras algunos otros aspectos coincidirán, sin intención de hacerlo, como la mediación de entidades y la mediación de santos católicos como en el caso de la santería cubana. Todos estos elementos darán al quehacer teológico afro desde el cristianismo una complejidad que no encontramos en otras formas de las teologías de la liberación y en donde es posible encontrar críticas a la incapacidad de aceptar en el discurso teológico las formas religiosas sincréticas que de facto existen en los cristianismos de comunidades afro.

En las religiosidades africanas las mujeres tenían un papel primordial, de ahí la necesidad de perseguirlas como brujas por sus saberes durante la imposición colonial, se trató de una forma de despojarlas del poder e influencia que podían ejercer en sus comunidades. Celsa Albert nos dice que, “en lo tocante al aspecto religioso, la mujer era objeto de gran admiración y credibilidad por sus poderes en relación con sus vínculos con sus antepasados, incluso más que los hombres. La fabricación de fetiches como protectores para casos y situaciones de peligro era una de sus efectividades en las prácticas religiosas que conformaban parte de las creencias de esa sociedad.” (Albert, 2003, págs. 51-52) Y, aunque no es posible generalizar para todas las sociedades africanas, estas condiciones fueron parte de las sociedades esclavas. Las mujeres cuidaban y curaban física y espiritualmente, esto podría ser la principal contraposición con el cristianismo de la Europa colonial cuya jerarquía es profundamente patriarcal y es, justo en las comunidades negras e indígenas en donde teólogas levantan la voz para hablar de su propio cristianismo, en el que están inmersos elementos de las religiosidades ancestrales de sus pueblos que han encontrado formas de resistir para ser parte de nuevas formas de pensar la religión que han acogido. Un ejemplo es la teóloga aimara metodista, Vicenta Mamani quien afirma que muchos elementos enarbolados por el cristianismo ya estaban presentes en las religiosidades pre colombianas (Mamani, 2016).

Para algunos estudiosos, “la reflexión teológica siempre ha descalificado el ser negro en la formulación de su pensamiento, ya que cuando la tomaba en cuenta, lo hacía como un marginado (por ejemplo, las tribus de Dan y Cam)” (Duran, 1986, pág. 20). El quehacer europeo occidental es blanco y colonizador, incapaz de comprender las formas

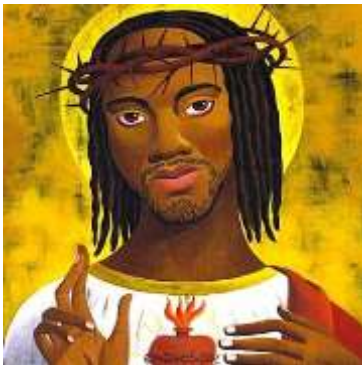
religadoras de quienes construye como inferiores, por lo que podríamos aventurar que el quehacer teológico feminista negro busca luchar contra lo que Sirin Adlbi ha llamado, colonialismo espiritual. Aunque este término es acuñado para la situación del islam en la actualidad, puede servirnos como referencia a lo acontecido con las religiones ancestrales tanto de los pueblos afro como de los pueblos indios, ya que es a través de los ojos occidentales desde donde se juzgan y clasifican a las espiritualidades otras, en específico, de los pueblos a quienes pretenden construir como sometidos, por lo que este tipo de colonialidad se encontraría como uno de los elementos principales a través de los cuales se construyen las subjetividades sometidas, colonizadas. Las afirmaciones del abandono de sus dioses y diosas, presentes en relatos de la conquista, son muestra de la decepción que puede inundar a un pueblo.

La teología negra latinoamericana que se asume como parte de las teologías de liberación latinoamericanas (TNLL) se desarrolla a la par de exigencias para cambiar las condiciones en las que viven sus comunidades: pobreza extrema, racismo y nula participación política. Esto, a partir de elementos que la primera teología de liberación no tomaba en cuenta como la recuperación de la memoria y la reposición de elementos de las religiones ancestrales africanas, por lo que entre las condiciones que las y los teólogos negros realizan sus reflexiones dicen que “Deben incluirse las luchas de liberación de los pueblos y, en particular, de los pueblos negros en la memoria de las liturgias cristianas, así como en el sacrificio han de incluirse la matanza de los pueblos negros en la diáspora, y el holocausto de sus dirigentes: Zumbi dos Palmares (Brasil), Barzano (Panamá) Cudge (Jamaica), etcétera” (Duran, 1986, pág. 21) El nivel de exigencia de incorporación de lo afro a las tradiciones cristianas, busca incorporar sus símbolos de resistencia y lucha a las ceremonias en donde se representa lo trascendente, al menos formalmente, para las instituciones religiosas cristianas, en específico, las católicas.

Se apela al ejercicio de una fe propia, a un cristianismo distinto al impuesto en el que puedan participar activamente, por lo que también buscan que se revisen las jerarquías y el trabajo en pastoral, ya que describen a las iglesias cristianas como “impregnadas de discriminación” (Duran, 1986, pág. 29). Otra de las demandas primordiales de la TNLL es la reformulación de las relaciones ecuménicas, esto, de una forma radical en tanto la alta jerarquía católica y de otras iglesias cristianas han sido

renuentes a dialogar con religiones de origen africano. El ecumenismo se busca entre cristianos o religiones de Libro, mientras se excluye a las religiones preservadas a través de tradiciones orales, se les considera “oscuro”, las religiones cercanas a la maldad que, como hemos visto, ha sido igualada al tono de piel, desde un punto de vista colonial. Aunque la TNLL se enmarca dentro del cristianismo, la disputa en las representaciones de los afrodescendientes y el reconocimiento de espiritualidades africanas son parte de una disputa teo política, antirracista y descolonial que tendría impacto dentro de la jerarquía blancocéntrica de la mayor parte de las iglesias cristianas, se busca ennegrecer al cristianismo, hacerlo propio por completo.

El quehacer de la TNLL busca modificar también, el material a través del cual se educa dentro del cristianismo en las comunidades católicas, ya que se pensaron desde el punto de vista blanco europeo como el catecismo, al que consideran racista y con



elementos que no representan su vida. TNLL busca un cristianismo de símbolos negros, con cristos negros, santos negros, mártires negros caídos por la libertad de sus pueblos. Se busca dejar de ser representados para encarnar la voz de su expresión espiritual, buscan “crear las condiciones de infraestructura que permitan que los miembros de la comunidad negra sean quienes elaboren las reflexiones que se derivan de las prácticas de las

comunidades negras. El ennegrecimiento de la teología dependerá también del ennegrecimiento del teólogo.” (Duran, 1986, pág. 27) Dicho ennegrecimiento no se trataría entonces, sólo de un combate al racismo dentro de las iglesias sino de toda una revolución cultural en la que sería necesario replantear las relaciones de subordinación colonial por lo que el reclamo se extenderá a la teología de liberación latinoamericana de primera generación, a la que se le pide dar un paso más allá, por lo que las comunidades negras se asumirían, desde la TNLL, como sujetos con condiciones históricas de opresión que no alcanzaban a identificar los parámetros que apelaban únicamente a la situación de clase.

Vale la pena decir que la TNLL desarrolla sus herramientas teológicas a la par de los movimientos de los pueblos afro e indígenas que toman fuerza hacia finales del siglo pasado. Esto quiere decir que no se trata de un mero efecto de rebote entre los

movimientos sociales dentro de los discursos teológicos políticos marginales, sino que son parte de los mismos que, a su vez, son parte de siglos de organización por la supervivencia y de lucha por modificar sus condiciones de vida. Esto tiene manifestaciones dentro de las religiosidades populares latinoamericanas en los que se han adoptado elementos de religiosidades africanas, por lo que: “la teología de la liberación debe considerar la religiosidad popular y las antiguas tradiciones religiosas del pueblo negro como un lugar teológico de gran importancia. La religiosidad popular ha sido y es una fuente de resistencia de los oprimidos.” (Duran, 1986, pág. 35) Es por esto que, la TNLL buscará como fuentes de interpretación contra el racismo el conocimiento religioso de la plebs y, como veremos adelante, serán las teólogas feministas negras de liberación quienes abordarán con seriedad las posturas hermenéuticas de los pueblos afrodescendientes.

En el tema que ahora nos apremia, se busca mostrar que los elementos de las religiones ancestrales no desaparecieron por completo, como tampoco el cristianismo impuesto se reprodujo como fue traído por las diversas órdenes o por las iglesias protestantes. De la misma forma, una vez aterrizados en los últimos siglos, encontramos que las teologías de la liberación también han sido mucho más dinámicas de lo que han sido las iglesias como tales, así nos encontramos frente a la teología feminista negra, una intersección, que no una suma, entre la teología de la liberación, la teología feminista y los movimientos sociales de emancipación de la comunidad negra latinoamericana, las religiosidades africanas con las características ya mencionadas, el feminismo y el feminismo negro. Se trata de una teología cuyo punto de partida hermenéutico corresponde a una realidad de exclusión en la que se debe pensar más allá del pobre para pensar en las multidimensiones de la opresión: discriminación, pobreza, violencia de género, desorganización política, como veremos adelante. La teología feminista negra ha buscado retratar la complejidad de contextos en donde múltiples mecanismos de opresión funcionan para construir el orden desigual existente. Por supuesto, dicho análisis se encuentra filtrado por el tamiz de lo divino y su actuar en lo humano.

Para la teóloga feminista negra, Maricel Mena (2014), la TNLL abreva “Desde las fronteras de la oficialidad” de fuentes importantes en los movimientos afro del siglo XX: la *Black Theology*, la teología afronegra de Latinoamérica y El Caribe, La teología

latinoamericana de liberación, así como los procesos de emancipación negros como los movimientos independentistas de Norteamérica y el panafricanismo en América latina y El Caribe. Para esta pensadora, la teología negra se mueve en un tiempo y espacio diferente al *cronos* occidental, a través de un movimiento de regreso a las raíces y proyección a un futuro mejor. En este sentido, podemos decir que se trata de una teología mesiánica, en la que también han jugado un papel importante los liderazgos carismáticos. Sin embargo, la Teología Negra, desarrollada con fuerza durante la década de los sesenta del siglo pasado, tiene una larga tradición como antecedentes, ya que desde los siglos XV y XVI los africanos en diáspora las creencias religiosas se mantuvieron a través de una teología oral, una teología en resistencia. Aquí, Mena defiende que la tradición oral consistió no sólo en transmitir creencias, sino en reflexionar en torno a ellas, la característica principal de toda teología.

Como ejemplo de dicha teología de resistencia, Mena pone el ejemplo de Benkos (Domingo) Biajó, líder de una de las primeras rebeliones de esclavos en América, incluso considerada como la que consiguió al primer pueblo libre en América latina al alcanzar en 1713 el reconocimiento del Palenque de San Basilio. Este movimiento tuvo un componente ritual fuerte, en donde el guía espiritual tuvo un peso de suma importancia. Vale la pena pensar que unas décadas después, una vez que el cristianismo fue tomado como herramienta potencial de liberación a través de procesos de relectura y reapropiación, comenzaron a fundarse iglesias negras independientes en Carolina del Sur, mientras en 1836 se funda la primera Iglesia Británica Metodista Negra. Estas creencias, religiones e iglesias tuvieron tensiones, crecimientos y rupturas, aunque podemos ubicar otro momento en el que jugaron como fuente de una crítica al racismo institucional con el panafricanismo, Marcus Garvey, predicador y fundador del movimiento rastafari creía en Cristo; en la década de los cincuenta, Martin Luther King emerge con la “fuerza profética de la iglesia negra” y, aunque su movimiento fue pacífico, por los mismos años surgió el *Black Muslims*, movimiento separatista y revolucionario liderado por Malcom X, en donde el componente espiritual tenía también un peso sumamente importante para el *Black Power* desarrollado durante la década de los sesentas en Norteamérica.

Durante ese periodo, surgen propuestas como el *Black Messiah* o *Black Christ* de Albert Cleage (Jaramogi Abebe Agyeman) en Detroit, la *Black Theology of Liberation*

con James Cone, Mario Jones, J. Deotis Roberts y Gayrand Wilmore. Todos ellos tienen una posición secesionista desde la que denuncian la corrupción de las iglesias blancas y reflexionan la experiencia de ser negro, como una experiencia religiosa (Mena, 2014). Así, el 1977 se da la Conferencia sobre Teología Negra en Atlanta en donde hay una postura crítica hacia el capitalismo y su relación con las religiosidades cristianas. Después de esta conferencia surgen otras propuestas como la de Dolore Williams, Katie Cannon, Jacqueline Grant, Emilie Townes o Daysi Machado y la *Womanist Theology* quienes defienden el uso del término womanista como una forma de diferenciarse de las mujeres feministas blancas y hablar desde sus experiencias espirituales.

En América Latina y El Caribe, algunas de estas propuestas no fueron conocidas sino algunos años o décadas después. Sin embargo, movimientos como el panafricanista tuvo impacto en El Caribe, movimiento que tenía un fuerte componente mesiánico y que apelaba constantemente al actuar de Dios en las vidas de las comunidades. La fuerza del cristianismo católico menguó también el movimiento que sí desarrollaron las iglesias negras protestantes en Norteamérica, sin embargo, la presencia de religiosidades populares en, prácticamente, todos los movimientos de liberación latinoamericanos muestran la importancia de la vida ritual y religiosa de las poblaciones latinoamericanas. Es en la década de los ochenta del siglo pasado en que las iglesias negras cristianas comienzan a tener encuentros teológicos, gracias al Consejo Mundial de Iglesias, Brasil fue el país anfitrión en los encuentros de 1985 y 1994, en los que las religiones de origen afro aún se encontraban fuera, ya que para muchas iglesias cristianas no podía tratarse de “verdaderas” religiones, aunque esto comienza a cambiar a finales de siglo XX y principios de este. Como hemos podido observar, el desarrollo de las teologías negras tanto fuera como dentro del cristianismo ha sido constante y, aunque después de las condiciones coloniales, muchos de estos pensamientos parten del dolor, son componentes importantes en los momentos de lucha en los que lo subjetivo afectivo participa intensamente. Mena nos dice que: “la diáspora afrodescendiente latinoamericana y caribeña ha contribuido en la formación religiosa teológica del continente. Así, se promueve una identidad negra cuya esencia es fundamentalmente política y religiosa.” (Mena, Teología Negra de Liberación: apuntes a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano Segundo, 2014, págs. 99-100)

La teología feminista negra latinoamericana también se encuentra complejizada porque en sus ramas cristianas se encuentran filtradas diversas visiones de la herencia de las religiones africanas que fueron prohibidas durante la colonia y los periodos de esclavitud. Estas religiones tuvieron un papel central en la resistencia de los pueblos esclavos, se trató de uno de los elementos en los que afianzaron su identidad menguada por las condiciones propias de su condición de esclavos, como hemos visto con los cantos, el tiempo y las formas de curación propias (sobre las que pesaron acusaciones de brujería). Como hemos visto, estos elementos se retoman en las teologías afrocristianas y será retomado también por las teólogas feministas negras de liberación. Las formas religiosas africanas, tienen que ver también con la forma en la que se componen familias y comunidades, desde las que surgen importantes redes de apoyo que no concuerdan con la idea de familia blanca cristiana. Como hemos visto con la formación de la idea de negritud y los feminismos negros, debemos recordar que los devenires como mujeres negras están menos inscritos en posiciones sumisas respecto a sus familias; esto también sucede en espacios de religiosidad, “En las religiones del África negra y en los cultos afroamericanos, la mujer ocupa un lugar muy destacado como depositaria de la vida. Representa la unión entre lo Sagrado y la Vida biológica y espiritual.” (Duran, 1986, pág. 30)

Las teólogas feministas negras se han formado en escuelas teológicas cristianas, aunque no han dejado de lado ni la situación de sus pueblos ni los planteamientos de los feminismos negros, de la misma forma que han incorporado herramientas de análisis como la vivencia desde los cuerpos femeninos, categorías raciales/coloniales de análisis, elementos de las religiosidades africanas, incluso, categorías del feminismo negro norteamericano y de la teología de liberación latinoamericana. Esto, además de enriquecer las posturas de la TLL, es parte de la constitución de nuevos sujetos teológicos de liberación. Lo que quiere decir que el pobre, ya no es un ente abstracto, sino seres humanos localizados, comunidades mucho más definidas que desde sus posiciones de exclusión social reflexionan en torno a Dios, su relación con la divinidad y la forma en la que así se afecta su vida. Con esto, no sólo se da rostro al pobre como se ha dicho, con esto se profundiza en problemas metodológicos propios del quehacer teológico, así como se aclaran conceptos, raíces y, por tanto, historia y procesos teopolíticos, así como las formas en las que los diversos sujetos liberados/liberadores son construidos y relacionan dicha liberación desde lo teológico con lo social. Es de nuestro

interés la obra de dos teólogas de liberación destacadas: la brasileña Silvia Regina de Lima Silva y la colombiana Maricel Mena, quienes han trabajado la hermenéutica de la teología negra feminista. Ambas pensadoras, han reflexionado de forma contante acerca de los elementos hermenéuticos de la teología negra desde el punto de vista de las mujeres afro.

Los temas abordados por de Lima Silva y por Mena siguen lo iniciado por la TNLL al abordar a las poblaciones afrodescendientes y sus espiritualidades, aunque, desde el cristianismo siguen con la línea de las teologías feministas y ponen énfasis en la interpretación bíblica desde la experiencia cotidiana y, sobre todo, desde el cuerpo y la afectividad. El sujeto de esta teología serán las personas racializadas, las y los construidos como negras y negros, así, De Lima Silva va a decir que no se trata de la emergencia de “nuevos sujetos” sino de la visibilidad de aquellos que han estado callados durante siglos, de dar la voz a los sujetos que no habían tenido la posibilidad de ser escuchados. Esta teóloga nos dice:

El ser sujeto se manifiesta en las relaciones sociales, a nivel estructural y macro social, pero también en la forma como nos relacionamos con la vida cotidiana, con los demás y con el propio cuerpo, la forma de pensar y actuar. Se expresa en el deseo de afirmación en lugar de negación y hasta extinción del propio cuerpo. Para la experiencia negra, por ejemplo, la ideología del color es en realidad una ideología del cuerpo y va más allá, es también una ideología del pensamiento, de la forma como estamos presentes en el mundo. La exclusión social provocada por el racismo, hace que la herida sobre el cuerpo se transforme también en una herida sobre el pensamiento. Eso quita al sujeto la posibilidad de explorar y extraer de su pensamiento todo el potencial constructivo y creativo. Tal aplastamiento lo vamos a encontrar también con la relación a la mujer dentro de la ideología patriarcal. La negación a las diferentes dimensiones de la vida, el confinamiento a una identidad impuesta, asignada desde el patriarcalismo es un acto de violencia que cierra horizontes y niega la posibilidad de un despertar para la vida en su totalidad. El afirmarse como sujeto es recuperar la propia dignidad y abrirse a la vida, a la belleza, al placer, a la plenitud del ser. (De Lima, 2011)

El sujeto conformado desde esta teología se da como la experiencia de un cuerpo doliente, desde un cuerpo violentado durante siglos, de ahí el hablar de heridas del cuerpo y el pensamiento. De la misma forma y como contrapunto, se hablará del placer y, en otros textos encontraremos referencia al erotismo y la sexualidad como una forma de deshacer el nudo cuerpo-pecado sobre el que se construyó la idea de mujer-cuerpo-negro, del que disponían los amos y que se construyó como un cuerpo violentado y merecedor de tal violencia por su vinculación con el mal. La sujeta de las teologías feministas se construirá sobre las piedras angulares de la experiencia y el cuerpo porque es a través de ellas en donde se han desplegado los dispositivos que las han conformado

como sujetas subalternizadas. La sujeta de la TFNLL no puede abstraerse de la construcción colonial que proyectó a sujetos subalternizados a lo largo de la historia de América latina y El Caribe. Se trata de una posición teológica que, en su reivindicación, busca abandonar el cuerpo doliente como lugar de clamor para devenir en cuerpos desde donde se viva la divinidad, de ahí la necesidad de liberación como pueblos oprimidos, de ahí que se busque que el cuerpo deje de ser negado o, como escribe De Lima, extinto. Este movimiento obedece, sin duda, a una posición política dentro de las instituciones cristianas en las que ni las representaciones ni la estructura eclesial las refleja. El uso de un lenguaje volcado, no sobre el lenguaje de las instituciones opresoras, como sucedía en la primera TLL, sino sobre las experiencias y el cuerpo, mueven la mirada sobre la subjetividad de aquellas y aquellos que han sido oprimidos históricamente y que hoy, acuden a la conformación de lo subjetivo que mantiene relaciones que conforman estructuras sociales: lo emotivo a través del afecto y el dolor, la esperanza y la salvación, el horizonte de libertad. De ahí la importancia de modificar los lugares de conformación de subjetividades, de las corporalidades que conformaron a seres dolientes por la injusticia y la explotación.

En un lenguaje teológico se puede decir que ser sujeto es responder a la vocación humana, es descubrirse hijo e hija de Dios. Es recuperar en el rostro la “imagen y semejanza de Dios” ocultada por las fuerzas de la muerte y del pecado. Ese proceso de recuperación, de rescate del ser sujeto responde por lo tanto a lo más profundo de la vocación humana. Es una experiencia profunda y radical de liberación. En América Latina, como hemos mencionado, la afirmación de los diferentes sujetos ha sido un proceso comunitario. No hay sujeto solitario. El yo-sujeto rompe los límites del yo-individuo. Además de ser un proceso comunitario, parte de un principio comunitario: “Yo soy solamente si tú también eres”. (De Lima, 2011)

Al desplazar a la sujeta doliente de una sujeta subalternizada, temerosa de castigo divino y humano, con una autoimagen de debilidad, con las implicaciones subjetivas que esto trae consigo, se desplaza también la noción de inferioridad de pueblos enteros. Una sujeta que se identifica con la divinidad que surge desde su cuerpo y que actúa en su vida cotidiana, es capaz de encontrar el camino para su liberación comunitaria ya que se modifica el valor que se otorga y las capacidades de transformar su realidad se acentúan.

El proceso de identificación con la divinidad tiene implicaciones que modificaría otras nociones de relevancia teológica primaria, como la idea de pecado. Aunque básicamente se seguiría la idea de pecado social de la primera TLL, al poner acento en

la liberación de los cuerpos desde la experiencia cotidiana, cuestiones que no se tomaban en cuenta como la ética sexual, desde cuerpos de mujeres construidos como hipersexualizados, serán retomados y potenciados como elementos más cercanos a la divinidad que a la idea del mal, noción colonial impuesta sobre los cuerpos de las mujeres negras. Al buscar despojarse de las construcciones coloniales racistas que ataban sus cuerpos al mal, las teólogas feministas afro los tomarán como herramienta de religación divina. El negro, así, se desharía de su vinculación a la maldad

Estos sujetos emergentes en las teologías implican, a su vez, un cambio de los lugares de enunciación y, por tanto, un cambio en la metodología y las formas de lectura de la fe. Por eso, al modificarse el sujeto pobre en sujetos específicos, generados, con identidades históricas oprimidas, es necesario construir teología desde otra perspectiva que no reproduzca los discursos teológicos que han justificado el sometimiento de los pueblos afrodescendientes. Aunque han existido cambios dentro de las percepciones de la negritud a lo largo de la historia de los cristianismos, esto se ha dado, sobre todo, en nuestro continente, las religiosidades populares han abrevado de elementos religiosos ancestrales, aunque las estructuras eclesiales se mantienen mayormente en manos de hombre blancos.

Desde este punto de vista, el cuerpo se verá como algo que se opone a la muerte. Al igual que Hinkelammert, De Lima Silva, una teóloga que se formó cercana a él, mantendrá la idea del capitalismo como herramienta de muerte, por lo que el sujeto y su “nueva” corporeidad, es decir, una corporeidad liberada, sería un sujeto viviente, un sujeto que, además, se mantiene activo dentro de procesos comunitarios. En este caso, “El yo sujeto rompe los límites del yo individual”. El sujeto es cuerpo, pero a la vez, es comunidad, de ahí su capacidad de liberación, se es capaz de escapar de la atomización moderno capitalista. En esto, las mujeres tendrán un papel primordial, por lo que Maricel Mena propone una Hermenéutica Bíblica Negra Feminista que:

Interpreta la realidad como una fuente de emancipación y busca repensar la experiencia de la Divinidad en su corporeidad, pretende desconstruir los sistemas políticos que esclavizaron, protestando incluso en el silencio, en el toque, en las canciones, poesías, comidas, slogans. Ella se manifiesta a través de diversas formas de expresión: en el lenguaje hablado, en los símbolos, en los gestos, en el cuerpo, en la estética, etc. Se articula en un proceso liberador y de fe de las mujeres negras. (Mena, 2017; Mena, 2014, pág. 103)

Entonces, los elementos para la liberación se encuentran en la reflexión sobre elementos cotidianos y en la revaloración del cuerpo. Los elementos hermenéuticos propuestos por Mena apuntan, no sólo a reinterpretar la vida diaria sino a transformarla. Se trata pues, de una reapropiación para modificar, no sólo la situación de vida de las comunidades, sino la subjetividad de quienes participan al redignificarse una vez que se identifican como parte de lo divino y como agentes de religación. De esta manera, el efecto performático sobre los sujetos individuales y colectivos parte de un elemento subjetivo: la fe que los retornaría a ser valorados, a tener el mismo estatus frente a Dios que las poblaciones blancas, incluso sería Dios quien guiaría su liberación. Dicho componente no es menor, la potencia de la fe ha movilizad y establecido creencias y prácticas en múltiples culturas. Para esto, la TFNL hace una relectura de las mujeres de origen africano que aparecen en la Biblia. Si en la primera TLL se privilegiaron los pasajes de liberación y pobreza, las teólogas feministas negras harán un rescate de figuras como Agar, Séfora, la mujer de Moisés, la salamita del cantar de los cantares o las reinas de Sabá y Candace que busca revertir las interpretaciones androcéntricas y también visibilizar a los pueblos africanos en las lecturas bíblicas en donde hay alusiones

constantes a Cuch o Etiopía. Recordemos que los pueblos africanos y los israelitas, árabes y europeos tenían relaciones comerciales de larga data, por lo que la invisibilización de los personajes negros o su blanqueamiento, responde a lógicas políticas de estructuración racial que han sido una constante en las hermenéuticas teológicas



Reina de Saba de Luca Giordano 1. Ejemplo del blanqueamiento de las mujeres bíblicas africanas

eurocentradas. Este blanqueamiento también se ha extendido a personajes tan importantes como san Agustín, Doctor de la Iglesia católica, sustituido en la iconografía con su versión italiana.

Mena, una teóloga que hará una profunda exploración de los elementos hermenéuticos nos dice:

Con la intención de recuperar nuestra herencia bíblica, una lectura feminista, desea que el cristianismo y la Biblia sean des-occidentalizadas. Al intentar rescatar los textos bíblicos de su unilateral interpretación occidental, queremos recuperar la participación de las mujeres y los

pueblos africanos en la historia israelita y cristiana. Al incorporar la participación de las mujeres tan marginadas y silenciadas por la tradición, queremos proporcionar pistas de entrada en la recuperación cultural y religiosa de las tradiciones de nuestros pueblos. (Mena, *Hermenéutica Bíblica Negra Feminista*, 2017)

Este movimiento buscaría posicionar a las mujeres y sus pueblos de pertenencia como protagonistas de historias que implican una lectura distinta de los y las actoras de las mismas, en donde la representación de subjetividades “negras” no concuerdan con esclavitud ni opresión sino con sabiduría y liderazgo. Como apunta la teóloga, se trataría de un proceso de des occidentalización o, como Sirin Adlbi reflexiona, de una forma de escape a las estrategias de colonialidad espiritual por parte de las mujeres que buscan ejercer su fe de una forma distinta al cristianismo eurocéntrico en el que los hombres ocupan lugares privilegiados. Para Mena, las teologías feministas deben apuntar a una descolonización desde su particularidad, sea el islam o lo afro. Este llamado, también busca tender puentes entre mujeres que reflexionan en torno a su fe, que se contraponga al ecumenismo masculino, homosolidario que decide a los actores que entran en diálogo.

El discurso religioso ha promovido durante mucho tiempo el sometimiento, la culpabilidad, el silencio de las mujeres desde presupuestos ético religiosos. Las religiones tienen explícita o implícitamente en su construcción teológica, práctica institucional e histórica una visión antropológica que delimita y establece los papeles masculinos y femeninos. Y esta definición de roles sociales en el universo religioso está validada desde el referente sagrado misterioso, numinoso y divino, y, por tanto, pareciera intocable. (Mena, 2015, pág. 1200)

Las teólogas feministas afro no son ciegas ante la estructura patriarcal eclesial que abre algunos espacios a hombres negros antes que a las mujeres. En ellas es posible rastrear el movimiento que realizaron las feministas de color de la Segunda Ola,⁹⁷ quienes entre sus denuncias se encontraban que en los movimientos políticos las cuestiones relativas a los problemas de las mujeres se dejaban en segundo plano. Al igual que ellas, las teólogas encuentran que sus procesos de liberación deben partir desde una posición de género que implica problemas y búsqueda de soluciones propias, no impuestas ni desde la visión occidental ni desde los hombres con quienes comparten opresiones. Esto no querría decir que no buscan la liberación de sus pueblos, por el

⁹⁷ Nos referimos a los feminismos denominados de Segunda Ola que llevaron a cabo una crítica a los feminismos blancos de clase media o alta que dejaba de lado las especificidades culturales. En este movimiento, se destacan varias feministas afro como Audre Lorde, Angela Davis, bell hooks y las chicanas Cherie Moraga y Gloria Anzaldúa, por citar a algunas.

contrario, implica que lo buscan desde la construcción de un lugar de pares, como ha sido construida su historia de resistencia y lucha, a pesar de sus desventajas evidentes como la violencia sexual.

Estas mujeres han decidido usar como herramienta de reflexión y también de lucha política a la teología porque, en palabras de Silvia Regina De Lima Silva:

La teología sigue siendo un lugar de denuncia de las mentiras que matan y excluyen, de solidaridad y compromiso con los pobres, con los que son discriminados y excluidos/as por diferentes razones. Es también lugar de alimentar esperanzas y sueños, buscar nuevos horizontes liberadores. Eso es lo que une las diferentes teologías latinoamericanas de liberación, es parte de la memoria que guardamos, de nuestra tradición teológica liberadora común. (De Lima, 2011)

Así, la teología de la liberación sirve para pensar en la forma de actuar político desde un componente muy subjetivo como la fe, que busca, en palabras de De Lima Silva, radicalizar la propuesta liberadora de la primera TLL. Ante las propuestas de las dos teólogas afro que hemos traído como propuesta habría que hacer algunas consideraciones: aunque se construyen lugares de enunciación teo políticos, se disciernen herramientas hermenéuticas, se agregan elementos de otras disciplinas de pensamiento como la historia y la sociología, y se desarrollan conceptos propios en torno a lo religioso, nos encontramos frente a una teología en desarrollo, por lo que muchos de sus preceptos aún son endebles. Esta es la crítica que se puede compartir con Elina Vuola acerca del concepto de experiencia en las teologías feministas, aunque podemos también decir que, en este caso, las teólogas afro lo anudan a procesos históricos de larga data que reproducen estructuras racistas patriarcales.

Acerca de esta teología también es posible afirmar que, como hemos visto en el desarrollo de sus antecedentes e, incluso, desde los periodos de esclavitud, las religiosidades afro y afrocristianas, son elementos vitales en los movimientos de liberación de sus pueblos. La TFNLL se desarrolla en consonancia con las luchas que las comunidades afro en Latinoamérica han desarrollado, que incluyen también luchas por reconocimiento y por mejorar en las condiciones de sus pueblos, por lo que es posible afirmar que se trata de reflexiones que surgen a la par, como parte orgánica de las luchas políticas y que, a su vez, desarrollan liderazgos y aglutinan buena parte de la potencia ritual de las religiosidades populares. Este desarrollo de pensamiento, a

diferencia de las primeras teólogas de liberación, ha mantenido diálogos directos con las feministas de la región, sobre todo con las afro, una muestra son los encuentros que desde que asumió la dirección del DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones, con sede en Costa Rica) ha realizado Silvia Regina De Lima Silva.

Aunque se ha tachado a las teologías feministas post liberacionistas de teologías contextuales dada la condición “emergente” y localizada de sus sujetos, estas teologías cuestionan asuntos estructurales del modelo actual como el capitalismo y su imbricación con la modernidad colonial y el patriarcado, además de poner en evidencia las relaciones subjetividad-poder-estructura que conforman las jerarquías de nuestras sociedades. En el siguiente capítulo, abordaremos a otra teología post liberacionista que reta al orden heteronormativo impuesto en la modernidad, a la vez que levanta la voz para ejercer y reflexionar su fe desde las disidencias sexuales dentro del cristianismo.

III Disidencias sexuales y fe: Teología *queer* latinoamericana

A lo largo de este capítulo hablaremos de la forma en la que se relacionan la fe y lo sagrado, los sujetos contruidos a partir de la idea de la homosexualidad, las disidencias sexuales, las construcciones de discursos teológicos y la conformación de normalidades y resistencias desde la disputa de lo divino. Para esto, comenzaremos a hablar de la forma en la que, en las representaciones de lo sagrado, tanto la Diosa madre como los dioses relacionados con el ejercicio de la sexualidad y otros placeres fue marginado, así, sus representaciones se relacionaron al mal, desde la lógica cristiana. Éstos fueron perseguidos por paganos, pecadores y herejes, mientras sus representaciones fueron ancladas al mal.

En la segunda parte de este capítulo hablaremos de la forma en la que se ha construido a los sujetos disidentes sexuales desde esta perspectiva que, más tarde, desde procesos “laicos” y científicos” encontrarán sustento. Esto por supuesto, a la vez que hace visibles las resistencias, sobre todo, nos permite explorar las posturas de autoras y autores latinoamericanos que defienden la existencia y valor de los disidentes sexuales en espacios no occidentales. Es por esta línea que en este capítulo se busca hacer una arqueología de las teorías y de los pensamientos de disidencias sexuales latinoamericanas frente a las teorías hegemónicas de pensamiento al respecto, especialmente, la teoría *queer*. Dicha arqueología es necesaria para comprender la forma en la que se ha asumido y pensado la diversidad sexual en la región, en tanto el tema de esta tesis, el sujeto de las teologías políticas post liberacionistas, buscan relacionar dichas disidencias con su situación marginal y el ejercicio de su fe en el cristianismo. Es por esto que buscamos rastrear a partir del ensayo y la narrativa latinoamericana de la segunda parte del siglo XX, elementos para comenzar a pensar una teoría latinoamericana de la disidencia sexual, así como su relación con la teoría *queer* y sus usos en la región.

La tercera parte de este capítulo trabajará el vínculo entre la teoría de la disidencia sexual latinoamericana y la Teología *Queer* de Liberación (TQL), con lo que se establecerán vínculos entre la fe y el cuerpo, las religiosidades y la sexualidad. En este apartado se revisarán los antecedentes de la TQL como son las teologías gays en

sus diversas manifestaciones y las teologías lesbianas. Hacia el final de él hablaremos de la TQL cuya exponente principal es Marcella Althaus-Reid quien nos ofrece una continuidad con la TLL y con la TFLL, sin embargo, también realiza fuertes críticas y coloca como principal lugar hermenéutico al cuerpo y la sexualidad. De esta manera, se busca explorar desde uno de los polos más marginales de las iglesias cristianas la forma en la que se han construido resistencias desde posiciones feminizadas, racializadas, sexualizadas.

III.1 El sexo sagrado. Ritualidades marginadas

En este apartado exploraremos la forma en la que se disputó lo sagrado y cómo se relaciona con los sujetos que se identificaban con la sacralidad marginada que tuvo representaciones rituales vinculadas a lo sexual y a organizaciones sociales de géneros múltiples. Así, aunque las culturas patriarcales consiguieron erigirse como hegemónicas a través de dispositivos como guerras, conquistas de territorio y colonizaciones espirituales, los géneros múltiples han sobrevivido clandestinos dentro de un orden patriarcal que se ha extendido a partir de las invasiones coloniales y la imposición de sus lógicas y creencias, entre las que destacan la persecución a lo no masculino patriarcal, es decir, lo masculino heterosexual que en nuestro contexto actual también responde a factores como la raza y la clase.

Exploraremos, entonces, la forma en la que las subjetividades disidentes genéricas y sexuales se han vinculado a lo divino y a lo ritual a la vez que ha sido perseguido por poderes normalizantes de la jerarquía colonizadora a través de sus diversos dispositivos. Exploraremos también cómo se han construido las resistencias de las y los disidentes sexuales desde el ejercicio de su fe en contextos poscoloniales, así como la forma en la que se ha configurado al homosexual como personaje, con lo que se ha anulado la diversidad en el ejercicio de las sexualidades.

III.1.1 El Dios cornudo y el hereje

Del chamán propiciatorio de embates naturales, al danzante travesti que resiste la dominación — exotizado más aún protagonista—, y hace de su inversión norma. Cuerpos que lejos de corresponder a

una histerizada lectura freudiana, coreografían su identidad incontrolable. Las performatividades travestis contemporáneas —del Pregón a los Drag Queens Chicha— son sus reales depositarios.
Giuseppe Campuzanno

La Diosa madre cayó al mismo tiempo que el Dios cornudo; la bruja fue perseguida a la par del hereje. Ambas representaciones pasaron de lo sagrado a lo punible, a lo marginal (Evans, 2017). La persecución de cultos a partir de los Dioses caídos responde a la institución del cristianismo de Imperio, el cual comenzó a perseguir a quienes no se sometían a los mandatos del mismo. El cristianismo, nacido como religión de los más pobres, dio un paso político institucional que comenzó a perseguirlos. Arthur Evans (2017) sostiene que los antecedentes de esto, responderían a la ganancia de hegemonía del Dios de la guerra, de Ares, también Dios de la muerte que se caracteriza por su fuerte componente masculinista, esto es, la construcción de masculinidades fuertes, preparadas para formar ejércitos y conquistar territorios. De tal modo, la guerra terrena tuvo su correlato en las divinidades, las sociedades guerreras masculinistas bajo el manto de Ares subsumió a aquellas que confiaron en la Gran Madre o en el Dios Cornudo. Los feligreses vencidos, fueron in-corporados en mujeres y disidentes sexuales que ejercieron sus religiosidades de formas subalternizadas y después, clandestinas. El Dios padre avanzó como avanzaron sus ejércitos y los pueblos que se identificaron como sus elegidos, de línea patriarcal y conquistadora. Hemos hablado en el capítulo anterior acerca de la Diosa madre; esta vez, abordaremos a su compañero, el Dios cornudo, el identificado con la sexualidad y la fecundidad, aunque también con la sexualidad diversa, que existió antes de la idea de la homosexualidad y con la que algunos se identificaban.

Debemos dar un paso atrás para hablar de las características del Dios cornudo que, según Evans: “estaba especialmente vinculado con la sexualidad masculina y, a menudo aparece con una polla en erección. Es más, cuando está erecta, a veces se le retrata en compañía de hombres.” (Evans, 2017, pág. 40) Este Dios se ubicaría como objeto de culto desde la Edad de Piedra, igual que la Diosa madre y se identificaría en diversas culturas con los nombres de Dionisio, Baco o Pan; en Creta como el Minotauro; en Cártago, Baal o Hammon; en Asia menor Sabazios; en Egipto, Osiris; Príapo, Atris, Adonis, Dis Pater, Tammuz... y “solía tener los cuernos de una cabra o de un toro y era venerado con ritos que incluían orgías sexuales, mascaradas animales y travestismo.” (Evans, 2017, pág. 49) Así, este Dios estuvo, junto a la Diosa madre, ligado a ritos sexuales, a formas feminizadas de actuar, al uso de los placeres corpóreos

que se consideraban parte de la sacralidad, como asuntos de religación. Ante el avance de sociedades guerreras este Dios cayó junto con todo aquello que se encontraba a su alrededor; dichas sociedades tuvieron como clímax al Imperio Romano y el ascenso del cristianismo como religión de imperio que privilegiaba el ascetismo, además, la influencia hebrea de Pablo de Tarso, de talante patriarcal, se erigió algo parecido a lo que desde el feminismo comunitario se ha llamado entronque de patriarcados (Paredes & Guzmán, 2014). En este caso, el entronque de los componentes guerrero militarista, hebreo y el ascetismo que fundaba el mal en la carne y la sexualidad conformaron la disciplina corporal para la conquista que marcará un orden patriarcal que desplegará dispositivos de control contra las mujeres y los cuerpos feminizados a lo largo de la historia.

Así, las formas religadoras que tuvieran que ver con los rituales religiosos o con lo festivo y que implicara a la sexualidad ritual o al cuerpo indisciplinado, fueron sometidas, colocadas del lado de lo indeseable, de lo proscrito. Las y los disidentes sexuales se quedaron sin Dios, o para retratarlo mejor, debieron ocultar a sus dioses de la mirada persecutoria del orden que se desplegaba desde una visión apocalíptica, que, sin embargo, retomaría bríos en la conquista de nuevos territorios, de nuevos mundos y que encontraría en la disputa de lo sagrado los dispositivos para fincar justificaciones del Bien y el Mal, de lo justo e injusto. Los Dioses vencidos compartieron la condena con la humanidad que se identificaba con ellos, la marginación y la derrota ante un Dios patriarcal que se reforzaba con los elementos que se conjugaban en las metrópolis en emergencia. De tal forma que, el paganismo se ocultó en los campos, en las cosechas, en las celebraciones de los ciclos vitales en los que también se superpondrían las religiones vencedoras. No sólo las mujeres sino quienes no encarnaban a hombres fuertes, guerreros o sabios, fueron perseguidos una vez que la homosexualidad fue condenada con el nombre de pederastía desde el siglo 168 a. C. por Augusto. Muy atrás quedaron las ritualidades en donde las sacerdotisas y los sacerdotes ataviados con ropa femenina eran respetados y seguidos por las comunidades, “A pesar de que la homosexualidad era tolerada entre las clases altas, había perdido claramente la gran significación social y religiosa de la que había gozado en épocas más tempranas. Entonces se asoció con la culpa. El desprecio por uno mismo y la crueldad.” (Evans, 2017, pág. 74)

Esto, inauguraría una época en la que la intolerancia hacia otras religiones por parte del cristianismo de Imperio se desarrolló, por lo que quienes se aferraron a mantener sus prácticas religiosas tuvieron que hacerlo en persecución, de forma clandestina; los cristianos dejaron de ser los perseguidos para convertirse en perseguidores de lo no ascético, de lo escandaloso, de los cultos de sacerdotisas y sacerdotes con rasgos femeninos o travestidos, cuya sexualidad ritual —o no— incumplían con los marcos del binomio género y heteronormativo, iban en contra de los guerreros hipermasculinizados. El cuerpo dejó de ser festivo para ser doliente, sacrificado, disciplinado. La organización colectiva del cristianismo primitivo poco a poco se instituyó en puntal imperial; mientras en simultáneo quienes buscaban una lectura distinta de la divinidad, e incluso del cristianismo en un sentido mucho más apostólico, pasaron a formar parte de los márgenes. Las religiones que continuaron con el culto a la Diosa Madre o al Dios cornudo fueron vistos con desprecio conforme se afianzaba la Cristiandad, “Lo mismo se aplica a los bardajes consagrados a la gran Madre, injuriosos para el pudor de uno y otro sexo. Aun hoy en día, con los cabellos perfumados, con color quebrado, miembros lánguidos y paso afeminado, andan pidiendo al pueblo por las calles y plazas de Cartago, y así pasan su vida torpemente.” (San Agustín, citado en Evans, pág. 83)

El Dios cornudo y sus rituales ligados a la sexualidad no heteronormada pasarán a formar parte de lo demoniaco, representado con cuernos y pezuñas, con el miembro erecto en las orgías de brujas que lo adoran durante sus aquelarres.⁹⁸ Durante el surgimiento de la demonología en el siglo XII cuyo culmen será la Caza de brujas, el diablo será a quien adoren los herejes y las brujas, es decir, los grupos religiosos que no se adapten a la institución cristiana y a sus discursos ascéticos y antisexuales; aquellos que vivan su sexualidad con mayor libertad serán quienes se encuentren alejados del bien, de Dios. Esto, afirma Muchembled, es parte del despliegue de símbolos y códigos que conforman lo occidental, así:

En el fondo, el diablo impulsa a Europa hacia delante porque él es la cara oculta de una dinámica prodigiosa destinada a conjugar los sueños imperiales heredados de la Roma antigua y el cristianismo vigoroso, definido por el Concilio de Letrán (IV) en 1215. El movimiento proviene de

⁹⁸ Robert Muchembled afirma que el demonio es una metáfora del quehacer de occidente, “también representa el lado oscuro de nuestra cultura, la antítesis exacta de las grandes ideas que ella ha producido y exportado al mundo entero, desde las Cruzadas hasta la conquista del espacio interplanetario.” (Muchembled, 2004, pág. 10)

los altos estratos de la sociedad, de las élites religiosas y sociales que intentan unir esos hilos múltiples en haces. El demonio no es en modo alguno quien conduce la danza, sino los hombres creadores de su imagen que inventa un Occidente diferente del pasado, forjando así los rasgos de unión cultural destinados a fortalecerse considerablemente en los siglos siguientes. (Muehbled, 2004, pág. 20)

El mal es la imagen que ayuda a construir la unidad de Occidente y los discursos que se cernirán sobre la otredad. El enemigo primero del cristianismo, el Imperio Romano y su opulencia, fue transformado con la institución de la Cristiandad. El enemigo del cristianismo, entonces, se construye en una representación que nace de forma confusa, el demonio, el diablo, Satanás o Lucifer que tomó elementos del folclor de las regiones a donde se arribaba a evangelizar, como el Cernuno celta o el tío boliviano. El diablo y sus primeras representaciones respondieron a cuerpos deformes, a diferentes animales y a figuras parecidas a las deidades paganas que comenzaron a ser perseguidas. Encarnó en mujeres con liderazgo y en disidentes sexuales que no respondían a la imagen de masculinidad guerrera, que negaba los placeres del cuerpo en busca de una disciplina que conformara cuerpos dominantes. Pezuñas y cuernos fueron representaciones de disidentes de género y sexuales, de cuerpos desobedientes.

Las herejías y sus diversas manifestaciones fueron la encarnación de esas representaciones del mal, cuerpos que eran tomados por el o los demonios y que negaban al Dios verdadero; sujetos que debían ser sujetados. A través del miedo se dan conversiones, aunque esto no asegura que la creencia primaria muera, sólo que buscaba otras formas de pervivir. Cuando la persecución se tornó sistemática, durante la Edad Media, la mayoría de quienes fueron acusados como herejes tuvieron cargos en su contra por pederastía y sodomía. La posición acerca de si estas acusaciones eran ciertas o no, en las actas de procesos que permanecieron en los archivos, se divide entre historiadores; muchos de los grupos considerados herejes eran ascéticos, mientras otros buscaban un ejercicio sexual más libre, aunque durante los juicios los señalamientos no eran distintos. Sin embargo, estas son certezas que las fuentes fragmentarias no pueden otorgarnos, aunque, lo que es claro, es que las disidencias sexuales eran consideradas pecado, relacionadas con impureza o vicio y, por tanto, causa de persecución y castigo. Esto, no pudo desaparecerlas, éstas se encuentran siempre presentes: aunque clandestinas, visibles; aunque prohibidas, practicadas. Consideradas como naturales o aprendidas, las disidencias sexuales existen como parte de la historia humana y, en

algunos momentos de la historia han sido parte importante de las ritualidades de algunas religiones, se les ha considerado parte de lo sagrado.

Las religiones patriarcales que le dan sustento a la cristiandad, es decir, las tradiciones griegas, hebreas y romanas van a influenciar de manera determinante al cristianismo y su relación con el cuerpo y la sexualidad. Por ejemplo, la ley mosaica reconocía 36 delitos, de los cuales, 18 eran de carácter sexual entre los que 3 hablaban de las relaciones sexuales contra natura; desde esta cultura, también se daba importancia por sobre el placer a la genitalidad y la eyaculación (Núñez Noriega, 1999). Esto, podría haber respondido a cuestiones relacionadas a aumentar la reproducción de su pueblo, como su Dios promete a Abraham, por lo que la relación heterosexual tendería a buscar la sobrevivencia del pueblo judío, así como su crecimiento numérico. Así, la sexualidad y su ejercicio buscarán conseguir los fines expresados en su cosmovisión, será parte de una forma de ver el mundo que se expandirá en su imbricación con el cristianismo.

El cristianismo, como ya se ha mencionado, tiene como piedras angulares de pensar y relacionarse con el cuerpo a Agustín de Hipona y a Pablo de Tarso quien también contempla, sin alejarse de la tradición hebrea, cuatro pecados contra el cuerpo (Núñez Noriega, 1999): la prostitución (*fornicarii* o *pornoi*), las y los adúlteros, quienes buscan sólo el placer en el sexo (*molles* o *malakoi*) y los *masculorum concubitores* que, como veremos un poco más adelante, serán considerados también sodomitas. Esto, junto con la institución del matrimonio homonormativo instaurado en el siglo II, serán las bases para imponer, a través de discursos teológicos, la idea de pecado sobre la sexualidad. Así, pecado, maldad, sexualidad e, incluso, placer, serán perseguidos al contraponerse a la idea de reproducción como fin último de la sexualidad en el cristianismo, cuestión que se presentará en todas sus ramas.

Los y las diosas ligadas a la carne y sus placeres, así como las prácticas rituales ligadas a ellos, fueron marginados, mientras la sexualidad cotidiana fue sujeta a la idea de pecado. La forma de representar y ligar sexualidad con divinidad estaba relacionada con el ejercicio afectivo y corporal permitido a los fieles para ejercer su sexualidad, es decir, existe una relación performativa normalizadora, con lo que se colocaba una frontera entre quienes podían formar parte o no de una institución religiosa, por

supuesto, la norma no asegura que quienes tienen fe la cumplan, aunque si marca pautas de aceptación social a partir de una supuesta aceptación de la divinidad.

Es importante recordar que, parte de los discursos teológicos respecto del diablo y su instrumentalización contra la pederastía y sodomía no correspondían con los discursos teológicos acerca del género de Dios. Aunque existe una tradición que Metz llama nominalista, proveniente de la tradición greco judía, es decir, el asignar un nombre a Dios y, por tanto, un género —lo que ocasiona que se le coloque de forma contextual—, algunos lectores judíos, como Maimónides, van a sostener que Dios es algo inaprensible que no puede ser identificado con lo humano; esto nos indica que, a pesar de las tradiciones religiosas y sus representaciones divinas, Dios no podría ser identificado ni como hombre ni como mujer. En el cristianismo católico, el Dios trinitario, aunque a primera vista se muestra de forma muy patriarcal, se ha prestado a interpretaciones como las de algunos grupos beguinos que identificaron al Espíritu Santo con lo sagrado femenino o la interpretación de la teología *queer* que hablará de un Jesús marica. Las imágenes de Dios padre han sido disputadas por los que fueron marginados por las representaciones divinas de las iglesias dominantes, el catolicismo, el luteranismo y el puritanismo; los herejes quemados a los que Evans identifica como *faggots*, *fairys*, hadas, raros, han buscado espacios para sus prácticas religadoras con la divinidad. Una divinidad no patriarcal.

Así, el ordenamiento social se establecerá, de acuerdo a la intención reproductora y la visión masculinista, en un binomio de género afianzado con la construcción de una divinidad patriarcal, de un Dios masculino que reprueba y castiga a quien se disponga a disfrutar del placer sexual y se desvía del mandato reproductor. Cualquier indicio de anormalidad en el binomio de género que, también es biologicista y se escudará en la idea de la creación divina sólo como hombre o como mujer, será reprimida y se buscarán las formas en las que se restablezca el orden considerado sagrado. Los procesos de anulación de Diosas y dioses, de sus intermediarios con la humanidad y el establecimiento de una normalización sexual y de género se dieron de la mano. Estos procesos tendrán una réplica en los procesos colonizadores que anularán las cosmovisiones precolombinas, con las visiones de género y su relación con la divinidad, como veremos en el siguiente apartado.

III.1.2 Disidencias sexuales en Latinoamérica: no son hadas, son mariquitas

La idea de tercer género (Lugones, 2014) (Lugones, 2011) o de una costumbre en la transición de género (Segato, 2014) en los pueblos pre colombinos o no modernos está presente en los estudios decoloniales de disidencia sexual en la actualidad. La idea de la imposición, no sólo de la *generonormatividad* durante la colonia sino de la *homonorma* como ejercicio de la sexualidad tendiente a la reproducción de mano de obra es una de las conjeturas más mencionadas, tanto por las feministas lesbianas autónomas como Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa, como por las feministas decoloniales ya mencionadas. Con esto, queremos apuntar que las pensadoras latinoamericanas contemporáneas tienen dentro de sus radares de crítica al patriarcado moderno capitalista y colonial, a la imposición genérica y sexual; aunque en la mayor parte de las ocasiones se ha pasado por alto que dentro de las cosmovisiones no occidentales los géneros “otros” han estado ligados también a la ritualidad.

Además de lo que las autoras decoloniales latinoamericanas han llamado el tercer género, existen investigaciones etnográficas, como las del proyecto *Etnicsexualidad* de la Universidad de Vigo que ubican a muchas sociedades no occidentales como organizaciones con tercer género, de géneros múltiples o cuya tradición reconocen a personas de dos espíritus. Se trata de visiones de mundo que no encajaban en el binarismo, tales como los *clukci* de Siberia que reconocen siete géneros o los indonesios *buguis* que reconocen cinco. Esto, nos muestra la forma en la que la construcción binaria es una construcción histórico cultural de las sociedades de Europa occidental. En América latina, encontramos a los *naekis* entre los rarámuris que mudan su identidad genérica de acuerdo con ciclos lunares, así como los muy conocidos *muxes* oaxaqueños y las menos conocidas *nguiu*, que se consideran tanto hombres como mujeres, aunque son los primeros, hombres biológicos, quienes tienen mayor reconocimiento social. Las *omeguid* entre las kunas de Panamá son una encarnación de un alma binaria. Esto rompe con la construcción genérica de occidente que tiene que ver con el dimorfismo sexual. Estas identificaciones genéricas van acompañadas de diversas prácticas sexuales y afectivas hacia el mismo género o hacia alguno o algunos distintos. Es importante destacar que estas organizaciones mutigenéricas están en consonancia con las cosmovisiones de las culturas a las que pertenecen, esto es, se encuentran dentro de un

ordenamiento divino, son parte de la ritualidad religadora, no son excepciones ni fenómenos extraños sino parte de lo instaurado. No pueden ser rechazados porque así fueron creados, en contraposición a las religiones del libro que condenan, en general, aunque no en todas las interpretaciones —como veremos adelante— a la homosexualidad.

Característica genérica	Sociedad/cultura	Términos utilizados en personas no binarias
TRADICIÓN DOS ESPÍRITUS	Navajo, mohave, zuni, hopi, navajo, yuman, crow, yokut, papago, cheyene, winnwbago, omaha, oijbwa, cocopa, apache, miami, yorok, piegan, lakota y pies negros.	Nadle (verdadero y falso), two spirits, berdache, winkte, ninauposkitzipxpe (mujeres con corazón de varón). ⁹⁹
TERCEROS GÉNEROS	<ol style="list-style-type: none"> 1. Zapotecas istmeños 2. Rarámuris 3. India 4. Polinesia 5. Samoa 6. Omán 7. Tailandia 8. Filipinas 9. cultura maale, Etiopía 10. Kenia, cultura mbo (Congo), 11. Kunas de Panamá 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Muxe y nguiú´ 2. Nawikis, renekes, ropekes, poechis, rope, puchicachi, bizicachi, rekes. 3. Hijras y sanhis 4. Mahu 5. fa´affafine 6. Xanith 7. Bayot 8. Agi 9. bantut, binabae, bading, lakinon, tomboy, ashtime 10. mangaiko 11. omeguid
SOCIEDADES DE GÉNEROS MÚLTIPLES	<ol style="list-style-type: none"> 1. Buguis (illas Célebes-Indonesia) 2. Ciukci siberianos (Siberia) 	<ol style="list-style-type: none"> 1. cinco géneros: hombre (oroané), mujer (makkunrai), hombre que actúa como mujer (calalai), mujer que actúa como hombre (calalai) e identidades mixtas y no permanentes (bissu) 2. siete géneros: masculino, femenino, tres géneros ulteriores para los biológicamente varones y otros dos para las hembras biológicas

Tabla realizada con información de Etnicsexualidad. <http://eticsexualidad.webs.uvigo.es/es/sociedades-con-generos-multiples/>

Las formas de ejercicio de la sexualidad, de organización genérica, al igual que las prácticas religiosas y la organización social de sociedades no occidentales fueron juzgadas desde las miradas de los colonizadores y, por tanto, desde sus lógicas de comprender las cosas que fue interpretado y comunicado a las metrópolis por los

⁹⁹ El nombre de la cultura no corresponde al nombre de personas no binarias porque comparten términos, son pueblos de la misma zona geográfica.

cronistas, encarnaciones de las masculinidades de la Europa central, con lo que colocaron, desde su punto de vista, a los otros en perspectivas de inferioridad, incluso a pesar de hacerlo desde posturas contradictorias:

En la mayoría de las crónicas de las Indias los indígenas serán asociados a seres deformes, resaltando supuestas prácticas sodomitas. La sexualidad de los indios será considerada de manera extraordinaria, exagerada. La desnudez se ligará a la atribución de una sexualidad anormal, y al mismo tiempo, como un estado de pureza, cruce de inocencia y brutalidad, sobre todo al momento de graficar a la mujer americana. (Fernández Droguett, 2013, pág. 378)

Además de la discusión en torno a la humanidad o no humanidad de los colonizados, éstos fueron juzgados en cada uno de los aspectos de su vida. Con esto, se continuó el proceso comenzado con la construcción de la maldad y lo diabólico en las iglesias cristianas, aunque esta vez, los perseguidos se encontraban en territorio extraño. Para Horswell (2013), los cronistas como “hombres de armas y letras” plasmaron las experiencias sexuales y rituales que involucraban al tercer género del área andina del Tawantinsuyo como cuestiones demoniacas frente a sus masculinidades del sistema binario de género ibérico cristiano y sus feminidades fincadas en la idea de pureza. La ritualidad de las culturas andinas basadas en el cuerpo y en sexualidad religiosa fue tachada por los españoles como cuestiones ligadas al mal; los dioses y las diosas precolombinas, así como sus sacerdotes de alma doble, tuvieron el mismo destino que los sacerdotes travestidos que cultivaban al Cernuno y otros ritos considerados paganos. La lectura y traducción de los colonizadores rompieron el orden en el que el sujeto del tercer género era considerado una forma de mantener el equilibrio entre lo masculino y lo femenino para encajar las diferencias en los parámetros de sodomía.

Mientras para los nahuas, el sexo era un regalo de los Dioses junto al sueño y la risa (González O. , 2013), para los españoles era cuestión de confesión y pecado. Las diversas posibilidades de devenir y sexualizar se metieron dentro del limitado cajón de la sodomía. Fueron culturas como la tarásmuri y la zapoteca que no fueron colonizadas de forma brutal como las culturas del centro de México, aquellas que lograron mantener su visión genérica que será también, más adelante, alcanzada por la mirada normalizante del binomio genérico hegemónico. Para Horswell (2013), los primeros cronistas indios continuaron con la reprobación de los géneros múltiples porque era parte de su incorporación al nuevo orden colonial en donde, como ya se ha mencionado, se llevaría a cabo el pacto de homosolidaridad (Lugones, 2014) en el que todo lo tendiente a lo femenino o feminizado pasaría a una posición inferior respecto a las

masculinidades dominantes guerreras como aquellas sociedades militares que rendían a Ares, aunque, esta vez, el Dios vencedor portaba otro nombre.

Debemos decir que entre las sociedades precolombianas en territorio americano había diferencia, de forma que entre los pueblos nahuas existía una prohibición a la homosexualidad o *cuilanome* (sexo entre varones). Se trataba de una sociedad guerrera de corte patriarcal en la que su principio cosmogónico apelaba a la dualidad con roles de género muy cerrados. Sin embargo, varios de los pueblos sometidos a ellos como los ñahñús, los tlaxcaltecas o los nahuas asentados en Veracruz reconocían prácticas de los *cuilanomi*, sobre todo en prácticas rituales y, aunque no tenían prestigio social, no se les condenaba a muerte, como en el centro del imperio azteca, en donde se exaltaba la valentía y la virilidad (González O. , 2013). Nos encontraríamos, entonces, entre sociedades en las que el entronque de patriarcados funcionó sin mucho esfuerzo para mantener subalternizado a lo que consideraban femenino o feminizado, aunque este no es el caso de la mayor parte de las culturas colonizadas.

Entre quienes quedaron fuera del pacto de homosolidaridad colonial se encontraron, por supuesto, los que no se reconocían en el binomio de género y fueron etiquetados como travestis, vestidas o tapadas, por citar algunas denominaciones, por lo que quienes no se identificaban con el dimorfismo sexual pasaron a ser considerados sodomitas o perversas, fueron quienes ejercieron el sexo de forma anti natural, según el cristianismo colonial. La acusación de sodomía tenía un sentido en la moral cristiana que apelaba a un discurso teológico en el que Dios condenó las ciudades de Sodoma y Gomorra, con lo que las autoridades eclesiales se detentaban como replicadoras de dicha autoridad, “El tercer género fue aculturizado y deculturizado; la subjetividad adquiere nociones europeas de degeneración asociadas con la figura de sodomía mientras pierde parte de su identidad sagrada asociada con lo femenino y con la ritualidad andrógena.” (Horswell, 2013, pág. 51) Así, antes que la invención de la homosexualidad como personaje, a la que alude Michel Foucault, se da la invención del sodomita que se expande desde la Europa medieval hasta la América recién colonizada, con lo que se trastocó a las subjetividades antes concebidas desde la idea del multigénero.

Aunque existen diferencias entre los investigadores respecto al uso de la idea de sodomía, esto tendría que ver con el contexto que se estudia. Así, Óscar González (2013) quien investigó la homosexualidad en el contexto colonial del centro de México

supone que la idea de sodomía no tiene gran peso en la represión de las disidencias sexuales, aunque como ya lo vimos, se trató del desarrollo del proceso de colonización en una sociedad guerrera patriarcal que previamente ya perseguía a dicha disidencias. Por su parte, Michael Horswell (2013) tiene una lectura distinta desde las culturas andinas, en las que, a pesar de tener una cosmovisión dualista, existe una especie de género gozne al que la visión colonial tachó de sodomía y que para una visión local servía para mantener el equilibrio entre hombres y mujeres, a la vez que eran parte de un eje entre el mundo de arriba y el de abajo. Para este trabajo, sodomía resulta un término colonizador, constructor de subjetividades subalternizadas a través del despliegue de dispositivos de poder que los colocó en un estatus muy poco apreciado dentro de las sociedades latinoamericanas. Resulta relevante para la construcción del orden colonial en tanto se acalló la cosmovisión de muchas culturas precolombinas y sus respectivos órdenes y se afianzó la concentración de poder y autoridad de instituciones coloniales en las que lo masculino era predominante. No podemos compartir la idea de González, ya que su análisis de caso es minoritario y como su mismo trabajo demuestra, las disidencias sexuales se desarrollaron con mayor libertad en otras geografías del imperio azteca: Veracruz o Tlaxcala.

Cabe mencionar aquí que las mujeres que se travestían como hombres también fueron perseguidas, aunque detectarlas era más complicado que en el caso de los hombres travestidos. Lucero Pérez (2017) ha mostrado el caso de tres mujeres travestidas: Catalina de Erauso, la monja de Alférez, Antonia Soto y Gregoria Piedra. La primera, escribió una autobiografía de tono picaresco, estuvo en el ejército real y fue reconocida por el Papa. Se trata de un caso muy conocido de una mujer que, además, pertenecía a una clase acomodada de la Colonia, a diferencia de Antonia y Gregoria cuyas historias nos llegan por medio de actas de acusación durante la Inquisición. Estas mujeres también han sido poco abordadas para pensar a las disidencias sexuales y su acallamiento durante procesos coloniales, aunque algunos enfoques más cercanos a lo *queer* incluyan algunos casos.

Nos apoyaremos en Horswell y su idea de sodomía para pensar en la construcción de las fronteras con las disidencias sexuales. Sodomía fue un término construido a partir del siglo XI por Pedro Damiano, organizador y reformador de la iglesia católica que usa el término como “análogo a la blasfemia” (Horswell, 2013, pág. 62) y que, posteriormente, se extendió como “artefacto medieval” que se trasladó a territorio

americano.¹⁰⁰ Esto quiere decir que, aunque el origen del término apelaba a una cuestión de fe y su negación, más tarde fue usado como una forma de asignar una identidad basada en la relación sexualidad-fe que serviría para normalizar otras pautas que comenzaron a ser masivas en nombre de la iglesia como el matrimonio. Esto, junto al largo proceso de denigración de lo femenino y feminizado, permitió que los poderes patriarcales instituidos en el imperio castellano se expandieran a América latina, en donde las instituciones coloniales mantuvieron férreo control de las disidencias sexuales a partir del despliegue de estrategias como la Santa Inquisición y con la conformación de subjetividades subalternizadas desde la denigración ya mencionada, en la que lo masculino fue lo predominante.

India, negra, sodomita, las macho, fueron nominaciones que funcionaron como ordenadores de raza, etnia y género (dentro de los límites del sistema binario) cuyas consecuencias se perciben hasta nuestros días. En la construcción de cada una de dichas subjetividades subalternizadas, la sexualidad y la construcción del binomio de género tuvieron un peso determinante: la castidad a conquistar de la india; la hipersexualización de la negra que justificó la violencia sexual en su contra y; la perversión del sodomita, tuvieron correlatos en los discursos teológicos, su resistencia ante los colonizadores los convierte en potenciales receptores de la ira divina de un Dios, único y masculino. Podríamos explicar este proceso de la siguiente forma:

“sodomía” se convierte en un término performativo, un acto de discurso que invoca una noción crecientemente enaltecida de la denigración y que simultáneamente condena al referente a un estado de ser marginal y subordinado. En el acto de pronunciación de la palabra en referencia a otra persona o clases de personas, el hablante performativamente posiciona a aquella clase objetificada en un estatus subalterno. (Horswell, 2013, pág. 62)

Horswell se apoya en la teoría de la performatividad de Butler para explicar cómo el poder colonial construyó su estratificación desde lo que se llamaron “actos no naturales”, es decir, la sexualidad ejercida por placer y no encaminada a procrear. Para este autor, la construcción de sodomía y su aplicación en territorio americano es una herencia de la península ibérica de mirar al Otro (musulmán) como lascivo; así, el infiel

¹⁰⁰ Jean Dangler (2011) realiza una revisión de las diversas formas en las que se han desplegado los estudios de identidades de género, prácticas sexuales, expectativas de prácticas sexuales por género y deseos sexuales a partir de la idea que propone el libro *Iberia Queer*. La mayor parte de los trabajos referidos por Dangler asumen que la diversidad sexo genérica medieval fue mucho mayor que la que se pretende en los estudios históricos realizados hasta el siglo XX.

se define a través de su feminización. Entonces, a pesar de las disidencias sexo genéricas que se hubiesen desarrollado en la España precolombina, éstas habrían sido anuladas en pos de una masculinidad guerrera, —como la que conquistó los territorios de las diosas paganas y los dioses cornudos— que buscaba la reconquista del territorio ocupado por moros.

El discurso teológico era el telón de fondo sobre el que se disciplinaban cuerpos para la guerra de reconquista, en primer lugar, y de invasión y colonización en segundo; aunque en América fueron quienes no pertenecían a la masculinidad marcada como a seguir por los colonizadores quienes quedaron fuera del pacto de homosolidaridad y tachados como antinaturales, pecadores que rompían el mandato construido apenas unos siglos antes, justificados con la ira divina contra Sodoma. Esta visión nos ayudaría a comprender el papel de los discursos teológicos en la construcción del binarismo de género a partir de la idea de lo natural, lo que debe ser considerado correcto y lo que no a partir del dimorfismo sexual, cuestión que es anulada en la España medieval. Para Jean Dangler, la construcción de la sexualidad homonormada se erige más como una contraparte a la idea de castidad que a la de sodomía. Sin embargo, ambas son imbricadas en los discursos teológicos que recurren a la desaprobación de los placeres, es decir, al control de los cuerpos para trazar las líneas de pureza/impureza desde donde se subalternizará a quienes busquen incitar a los placeres sexuales.

Así, la propuesta de Foucault apunta a la construcción de una idea moderna de la homosexualidad, sin embargo, podríamos ubicar la construcción de la homonorma como dispositivo de control desde mucho antes, con lo que las disidencias sexuales podrían haberse mantenido en resistencia durante la mayor parte de la historia de la humanidad como muestran los trabajos de Arthur Evans (2017), por lo que la construcción de la hegemonía masculinista ha estado siempre en disputa. Dicha disputa se habría llevado a cabo de la mano de la expansión y confrontación de divinidades, de formas de ver el mundo. También podríamos interpelar a Foucault acerca del menosprecio que hace del término sodomita en pos de la demostración del despliegue clínico y la clasificación de la homosexualidad como despliegue de poder, ya que los estudiosos de la religión católicos también construyeron y clasificaron a las disidencias sexuales al grado de considerar antinatural a la relación sexual cuando la mujer se posaba sobre el hombre (Dangler, 2011). Esto, se aplicó a geografías otras, recién inventadas para la explotación de su gente. Con esto, no quiero restar potencia a la obra

del francés de quien abrevamos y de la que retomaremos su construcción de la homosexualidad moderna para hablar del lugar de las disidencias sexuales más adelante, ya que es a partir de una pretensión de laicidad sobre las que se desarrollarán las disputas identitarias genéricas y sexuales a lo largo del siglo XX y desde las que se retomarán hacia finales del mismo, las reinterpretaciones teológicas para la búsqueda de liberación del ejercicio de fe para las disidencias sexuales, como veremos en los siguientes apartados.

III.1.3 Construcción de la homosexualidad moderna y el retorno de las plumas

*Pues él te libra de la red del cazador,
de la peste funesta;
con sus plumas te protege,
bajo sus alas hallas refugio:
escudo y armadura es su fidelidad.
Salmo 90*

Hemos revisado la forma en la que las imágenes de las deidades estaban ligadas a la sexualidad y la forma en la que la herejía y la brujería estuvieron ligadas a las disidencias sexo genéricas frente a la cristiandad heteronormada de pretensiones ascéticas. También tratamos de mostrar que los procesos coloniales continuaron el proceso de persecución de las disidencias al binomio de género, sin embargo, la construcción de la homosexualidad, como nos muestra Michel Foucault, construirá a un personaje que servirá de medida para desplegar una serie de dispositivos de poder alrededor de las subjetividades perseguidas, colonizadas y subalternizadas, Pasarán del cajón sodomita o bruja al de homosexual, término laico que buscará legitimarse, ya no con discursos teológicos tanto como científicos, médicos y sociales, que se desarrollarán alrededor de ellos. Esta vez, la diversidad y la descripción precisa de cada variedad de devenir será respaldado a través de sistemas especializados que generan conocimiento contrapuesto al mágico y religioso de los siglos anteriores. Se conformarán dispositivos diversos que, más adelante, se conformarán como grupos con también diverso devenir político.

Para Michel Foucault la diferencia entre los discursos y dispositivos de poder desplegados antes de la época victoriana residen en que con la construcción de los Estados modernos europeos “el sexo no es cosa que sólo se juzgue, es cosa que se

administra. Participa del poder público; exige procedimientos de gestión; debe ser asumido por los discursos analíticos.” (Foucault, 2012, pág. 27). Esto, tiene buena parte de razón, aunque nos gustaría decir que, si la iglesia católica llevó a territorio americano los discursos teológicos y dispositivos eclesiales que controlaron la sexualidad de esclavos negres y colonizaron indies, la experiencia de la invasión y colonización construyeron sus herramientas legales para sostener el régimen a través de los cuáles controlaban la sexualidad y reproducción de las subjetividades colonizadas. Tal es el caso del Código Negro o las Leyes de Indias que determinaron en qué momento se debían reproducir las poblaciones esclavizadas. De tal forma que resulta muy posible que estas experiencias recogidas en formas legales hayan sido incorporadas a los nacientes Estados europeos modernos para que el pueblo se torne población, fecundidad y se muestre como políticas públicas, dispositivos arquitectónicos y reglamentos de disciplina (Foucault, 2012).

Si la Inquisición y la idea de sodomía, así como el despojo del trabajo femenino se fraguaron en la Europa occidental medieval, éstos se desplegaron y perfeccionaron en la invasión y colonización de América en donde se instauró un orden legal que ha quedado fuera de la mira de muchos investigadores, por lo que no es posible descartar su posterior uso en forma laica por lo que la afirmación: “Esta nueva caza de las sexualidades periféricas produce una incorporación de las perversiones y una nueva especificación de los individuos...el homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje, un pasado, una historia, una infancia, un carácter, una forma de vida...” (Foucault, 2012, págs. 44-45) no sería nueva sino la continuidad de un proceso que comenzó a través de tramas imbricadas con el cristianismo católico y sus discursos teológicos.

El sexo se ha administrado por los diversos órdenes de gobierno y es durante la Colonia cuando se asienta legalmente un criterio natalista. Si durante los siglos anteriores el control de la natalidad se regía por criterios religiosos cristianos (heredados de la tradición hebrea), con el gran secuestro y la movilización masiva de esclavos, la sexualidad y la reproducción se invistieron del interés económico de los reinos en expansión que comenzaron a incluir en sus preceptos legales cómo y cuándo debían reproducirse las comunidades esclavizadas ya que se contaba con la “propiedad” sobre los y las nacidas que se veían como fuerza de trabajo y futuras ganancias. Esto se

extenderá con la secularización de los Estados Nación Modernos y la transformación, apuntada por Foucault, del pueblo en población.

Con las disposiciones modernas para abordar a la sexualidad y clasificar a las disidencias sexuales que no buscaban la reproducción heteronormada a través de la familia encontramos que, lo que comenzó como una clasificación incontable de las formas de ejercicio de la sexualidad que se consideraban desviaciones o perversiones desde puntos de vista médicos psiquiátricos y psicológicos, se convirtieron también en formas de identificación, con lo que se conformaron subjetividades disidentes a los controles sobre sus cuerpos. Así, se conformaron dichas subjetividades disidentes y sus espacios que buscaron rincones oscuros para construir sus comunidades. La construcción de espacios de las “sexualidades ilegítimas” tiene que ver con la necesidad de escapar del control, de la contabilidad y de la administración de sus cuerpos, se busca escapar a un orden que los supone como cuerpos disponibles. La creación del personaje homosexual del que habla Foucault en su *Historia de la sexualidad...* fue una oportunidad de reagrupamiento y politización a partir de la persecución. Después de la búsqueda de normalización clínica del siglo XIX surgirán a mediados del siglo XX las primeras grandes movilizaciones de las disidencias sexuales, identificadas por el ejercicio de aquello que había sido prohibido, pero, como veremos, también por otros factores como la clase y la raza. De la clasificación de disidencias sexuales nacerán identificaciones políticas: el gay, la lesbiana, la loca, lo *queer*. Todas están han atravesado diversos momentos de mayor o menor ajuste al sistema moderno liberal capitalista, como el surgimiento del mercado rosa, aunque como veremos, han sido parte importante de la exigencia del orden existente desde los preceptos teológicos.

Entre las identificaciones de las disidencias sexuales y sus espacios se construyeron circuitos de sociabilidad y de mercado. La prostitución de homosexuales, travestis o personas transgénero se presenta en muchos de los espacios de las disidencias a las que se les ha condenado a mantener una vida precaria ante la anormalidad que viven en relación con la normalidad construida desde la homonorma. Así, es posible mostrar cómo los cuerpos de las disidencias sexuales también se constituyeron como cuerpos disponibles para los placeres masculinos a partir de su precarización al ser negados como parte de quien podía incorporarse a labores de varón o a labores femeninas remuneradas. Si las representaciones de las mujeres negras tendieron a ser hiper sexualizadas, las mujeres trans racializadas no escaparon de dicha

representación. Los cuerpos que tienden a lo femenino en nuestro orden patriarcal se presentan como cuerpos disponibles para su abuso o su compra. Perlongher nos muestra que esta forma de devenir mujer es devenir minoría, es decir, es parte de lo que se mantiene al margen de los privilegios de género, raza o clase (Perlongher, 1993). En este sentido, quien es penetrado —al igual que en el pensamiento azteca o durante las primeras formas de pensar al sodomita como condenable por homosexualidad—, es quien es fuertemente castigado porque se acerca más a lo femenino, ser un pasivo en la relación sexual tiene un costo alto frente a las masculinidades hegemónicas.

Perlongher a lo largo de su obra *La prostitución masculina* (1993), va a mostrar que las diversas variantes de relacionarse entre disidentes sexuales varones, activos, pasivos, masculinos, travestis locas, afeminados, jóvenes y viejos, ricos y pobres tendrán categorías de identificación no sólo fenotípica sino de comportamiento público y sexual. Las clasificaciones de las disidencias también se pueden encontrar entre la población lesbiana, entre las más feminizadas o las más tiradas a la estética masculina, esto, sin tomar en cuenta las posturas políticas. Con esto, queremos llamar la atención sobre las formas de identificación y de comunidad como forma organizativa antes de los grandes movimientos políticos de mediados del siglo pasado.

A lo anterior apela también Ehn Nothing en la introducción que hace al libro *Street Transvestite Action Revolutionaries. Supervivencia, revuelta y lucha queer antagonista* (2014) cuando dice que previo a la revuelta de Stonewall en Nueva York de 1969, considerada como en inicio de las grandes movilizaciones políticas de las disidencias sexuales, las mujeres trans y las personas en situación de calle, un barrio entero que sobrevivía en la precariedad laboral y económica desde diversas posiciones de raza, aunque de clase compartida, habían desarrollado comunidad y solidaridad antes de ser identificadas como trans. Algo parecido ocurrió en una revuelta anterior en San Francisco, en la calle de Tenderlion conocida como la Revuelta del Café Compton's, en 1966, en la que un grupo de personas trans defendieron a una compañera de un ataque policial por el que comenzó un disturbio de dos noches. Cabe mencionar que en este barrio existía trabajo comunitario de personas trans y gays en torno a la *Gilde Memorial Church* una iglesia con pastores progresistas.

Stonewall, como los disturbios previos de la Cefetería Compton's, sólo fueron posibles por la existencia previa de zonas de conflicto —barrios urbanos donde la tolerancia social hacia la diferencia sexual era alta y la injerencia policial sobre la vida del barrio era laxa o inexistente y en lo que los queer compartían el dinero de sus trapicheos, su comida, sus casas, su autodefensa y sus trucos. (Distribuidora peligrosidad social, 2014, pág. 10)

Estas dos historias son parte importante de lo que se reconoce como la lucha contemporánea de las disidencias sexuales ya que a partir de ellas comenzaron a surgir en EE. UU. movimientos de distinto espectro político en dicha nación que se extendieron alrededor del mundo. Se trata del origen de una de las formas de presión política con mayores resultados dentro del sistema político liberal, aunque muchos y muchas de las críticas apuntan al blanqueamiento de los movimientos que comenzaron personas que vivían en precariedad y que pertenecían a diversas latitudes y razas (Distribuidora peligrosidad social, 2014). Las diferencias raciales y de clase abren brechas importantes entre las y los disidentes sexuales, lo que nos insta a no centrar nuestro interés en los sectores gays privilegiados sino en la organización y politización de aquellas disidentes sexuales racializados y precarizados.

Cabe mencionar que después de los disturbios de Stonewall la organización del barrio donde sucedió la revuelta continuó organizado y surgió el movimiento *Street Transvestite Action Revolutionaries STAR* que realizaron labores comunitarias y tuvieron confluencias con otros movimientos políticos como los *Young Lords* que agrupaba a puertorriqueños y otros latinoamericanos en una organización que, al igual que muchas disidentes sexuales, se enfrentaban a la policía como su principal enemigo, al ser el agente de represión y abuso en sus territorios. Por supuesto, tenían como principal demanda mejores condiciones de vida, sin embargo, al igual que otros grupos como la población afronorteamericana, padecían de acoso policial por lo que esto se convertía en un asunto de sobrevivencia.

Las revueltas en territorio norteamericano son el gran referente de las luchas de las comunidades LGTTBQ de nuestra era, aunque hay sectores que han realizado, como veremos adelante, críticas de clase muy puntuales a dicho movimiento por su búsqueda de la inclusión a la normalidad a partir de la exigencia de derechos que sólo los incorporaría a un marco legal y que no modificaría de forma alguna los parámetros de exclusión de diversos tipos:

El binarismo de género occidental bajo el paraguas de ‘transgénero’, sin tener en cuenta los orígenes del término o el auto entendimiento de las personas de género variante. Este allanamiento de las experiencias complejas también permite a las personas transgénero que son blancas, de clase media o alta asimilacionistas o educadas institucionalmente apropiarse de las experiencias y luchas de la gente radical de género variante y de color como una parte de la gran historia de los transgénero, separándose de esta forma de cualquier responsabilidad de enfrentarse y atacar al sistema de opresión más allá de la vaga ‘transfobia’. (Distribuidora peligrosidad social, 2014, pág. 7)

Como podemos observar, las rupturas entre disidentes sexuales se dieron desde las primeras grandes revueltas en donde, mientras algunos sectores buscaron incorporarse al *American Way of Life* y se organizaron en torno a ámbitos universitarios y activismo por la petición de derechos y el *lobbying* con las instituciones políticas liberales, otros mantenían posturas que tenían que ver con su supervivencia inmediata en las calles. Las disidencias sexuales precarizadas no podían conformarse con un “salir del clóset” porque eso no les aseguraba empleo, comida, hogar ni salud. La siguiente década la precarización entre la población de disidentes sexuales que se dedicaban a la prostitución se profundizará con la aparición de “la plaga”, el VIH.

De la misma forma, debemos decir que además de las rupturas internas por diferencias ideológicas y de clase, se dieron rupturas entre homosexuales varones, trans, lesbianas y las diferentes identificaciones. De la misma forma, aunque los movimientos de disidencias sexuales abrevaron de los feminismos y han sido aliadas en muchas ocasiones, también han existido desencuentros graves.

A pesar de las diferencias en los primeros movimientos políticos el *Gay Power* tuvo una gran influencia en otras latitudes. En América latina, surgieron Frentes Homosexuales que comprendían el entramado de resistencia a contextos de dictadura y persecución. Tal es el caso del Frente de Liberación Homosexual en Argentina, fundado por, entre otros, Manuel Puig en 1971 que llegó a incluir a 10 grupos: Grupo Eros (liderado por Néstor Perlongher), Nuestro Mundo, Profesionales, Bandera negra, Safo, Emmanuel (cristianos) y Católicos Homosexuales Argentinos (Vespucci, 2011). Este frente fue, a pesar de ser rechazados por la izquierda marxista y peronista, uno de los más visibles en el cono sur, de tal suerte que influenció la creación del grupo político homosexual *Somos* en Brasil (Figari, 2010). Surgieron hacia finales de los setenta Frentes Homosexuales también en México y Colombia.

Resulta relevante decir que cuando el VIH cundió por el continente el proceso de organización política de las disidencias sexuales dio un giro hacia la oenegización (Figari, 2010) que coincidió con el periodo de las llamadas transiciones democráticas en el continente que trajeron consigo reformas neoliberales en los Estados latinoamericanos. Con esto, aunque se consiguieron asegurar legalmente algunos derechos, con el desmantelamiento del Estado y la mengua de los derechos sociales, las disidentes sexuales tampoco gozaron de mayores privilegios. Mientras tanto, las agrupaciones políticas no se quedaron sólo en las ONG's ni en los ámbitos académicos, sino que asumieron diversas posturas ideológicas y políticas, entre ellas, muchas y muchos se han sumado a la necesidad de descolonizar su pensar y quehaceres políticos, aunque también en este rubro encontramos diferencias, no obstante, trataremos de abordar este punto.

Es entre la construcción de la sodomía como dispositivo de colonización, en primera instancia, y la homosexualidad como dispositivo de colonización interna y blanqueamiento de las disidencias sexuales, posteriormente, las subjetividades multigénero o disidentes sexo genéricas serán retomadas por artistas y pensadores latinoamericanos como Giuseppe Campuzano quien retomará elementos históricos precolombinos, coloniales y modernos para visibilizar a estas subjetividades colonizadas y mostrar, no sólo su estadía a lo largo de la historia en el continente, sino su actuar político de resistencia que ahora se reconfigura en un proceso de reafirmación cultural y regional. Si Campuzano apela a la cosmovisión andina y a su pertenencia al tercer género, Lemebel se reconocerá como una huacha mapuche, mientras pensadores de contextos “blanqueados” buscarán explicaciones interseccionales que apelan a la clase y a la raza, así como a la pertenencia política como Néstor Perlongher.

En el siguiente apartado hablaremos de la forma en la que desde América latina se ha discutido con las propuestas de la teoría queer para, posteriormente, comprender el uso del término en la Teología de liberación que aquí nos atañe. Esto, como paso necesario para mostrar el trabajo intelectual en torno a las disidencias sexuales en el continente que han quedado visibilizadas en algunas ocasiones y en diversos temas por el uso de las teorías académicas y políticas surgidas o usadas desde los centros hegemónicos de creación del conocimiento ubicados en el llamado Norte global.

III.1.4 Queer, cuir, torcido, loca. Discusiones latinoamericanas

Las disidencias sexuales han encontrado, durante los últimos años, en la teoría *queer* su corriente hegemónica de pensamiento, a pesar de que el uso del término comenzó por ser una forma de señalamiento a maneras de vestir y de ser consideradas demasiado exóticas frente a la normalidad. A pesar de esto, el término fue retomado políticamente, de forma que muchos disidentes sexuales comenzaron a identificarse con un término que comenzó como una burla y funcionó como una forma de identidad de quienes se sentían raras, fuera de los focos de normalización sexogenérica. Así, el término fue adoptado por quienes no se identificaban como hombre o como mujer, como gay o como lesbiana al considerarlos términos cercanos al asimilamiento al orden capitalista.

Queer fue adoptado por la academia para pensar distintos procesos de identificación y desidentificación de género, además de los procesos políticos que esto conlleva. A pesar de tratarse de un pensamiento inicialmente subversivo, los espacios de reflexión en torno al tema han llevado a cabo una fuerte crítica a dicha teoría, sobre todo porque la misma ha sido utilizada por formas de ser homosexual desde lugares de privilegio en las sociedades no occidentales. En América Latina, lo *queer* ha pasado por un examen crítico en diversos círculos de pensamiento: desde las lesbianas negras hasta los movimientos gay de diversas corrientes que toman a la teoría como una forma de imponer teorías blancas occidentales al resto del mundo. Esto se debe a que fue la academia blanca de clase media la primera que adoptó el término con lo que fue opacada la diversidad de identificaciones raciales y de género en los contextos latinoamericanos.

El uso de *queer* ha pasado por el uso sin más a la búsqueda de traducciones al término como torcido o excéntrico; también se ha buscado latinizar el término para dar cuenta de una forma de disidencia sexual desde este continente, de tal forma que *cuir* es utilizado entre diversos disidentes sexuales y de género, quienes en su mayoría se asocian a alguna forma de expresión artística, sobre todo, el performance y a algunos círculos académicos de la región; sin embargo, no es un término que se haya adoptado en los barrios o entre las personas travestidas o transgénero que, por ejemplo, ejercen la prostitución. El debate del uso *queer* como práctica política, el surgimiento de la teoría

queer y de su reapropiación (cuir, torcido, excéntrico) y las críticas que consideran una extensión de la visión patriarcal y colonial nos lleva a recorrer las diversas formas de expresión de la disidencia sexual desde el mundo no europeo.

Queer es un término reapropiado por los disidentes sexuales¹⁰¹ ingleses, quienes, frente a la burla y la humillación por ser llamados de esa forma, lo asumen como su vocablo de identificación. Se retoma políticamente para hacer una crítica a la homosexualidad normalizada, es decir, a los sectores homosexuales que adoptan roles generonormativos (hombre/mujer) y se adaptan a las condiciones laborales y visión de éxito y desarrollo del modelo moderno liberal capitalista patriarcal. Lo único que buscan es ser incluidos en el orden, no transfromarlo. Teresa de Lauretis, comenzó a utilizar el *queer* para hablar teóricamente de una forma de disidencia sexual y género que intersecciona lo sexual con otras categorías como raza y clase para dar cuenta de las disidencias sexuales precarizadas y no interesadas en ser asimiladas dentro de la normalidad del binomio de género. Más adelante, es la misma De Lauretis la que abandonará el uso de lo *queer* por considerar que se había tornado “comercial y vacío” (Mogrovejo, 2011).

La teoría queer nace como subversión de las grandes teorías para pensar géneros y sexualidades, pero deja su lugar de teoría marginal rápidamente y se populariza en todo el mundo a partir de su desarrollo en los países sedes de la producción de conocimiento hegemónico. Las primeras críticas a dicha teoría vienen de su propia forjadora, De Lauretis, que refiere un uso indiscriminado del término por parte de los movimientos LGTBI que priorizan al género sobre la sexualidad y explora el uso de otras formas de teorizar como sujetos excéntricos y retoma la idea del lesbianismo político (Mogrovejo, 2011). Desde entonces múltiples voces, sobre todo iberoamericanas, han debatido acerca de la pertinencia de la teoría *queer*.¹⁰² Para Rivas San Martín (2011) lo *queer* debe pensarse como contextual y político, por lo que se debe respetar la importancia fonética angloparlante ya que “La indeterminación

¹⁰¹ Se ha preferido utilizar el término disidencia sexual sobre el de homosexualidad para dar cuenta de un espectro más amplio de preferencias o conductas sexuales respecto a la heterosexualidad normativa. De la misma forma, nos parece que es una forma de no invisibilizar a la homosexualidad femenina o lesbianismo, ya que la palabra homosexual en muchas ocasiones hace referencia a la homosexualidad masculina.

¹⁰² No es de interés para esta investigación las críticas desde el punto de vista biologicista reproductivo como el de Lee Edelman quien acusa a lo *queer* de “narcisistas, antisociales y portadores de muerte” ya que no ofrecen futuro al negarse a reproducir a la especie (Mogrovejo, 2011), ya que este tipo de críticas constituye parte de los argumentos que alimentan la exclusión de las disidencias de género y sexuales.

gramatical de “lo queer” en castellano, determina la imposibilidad de referirse a un particular específico” que a la vez, interpela desde la exterioridad del castellano, lo que nos colocaría frente a una aparente *superword*, que atiende a cierta inteligibilidad que “logra señalar todo lo que no se ajusta a las normas” a partir de la desestabilización de identidades. Sin embargo, en los contextos latinoamericanos, a diferencia de los contextos anglo en los que tuvo su mayor politización, lo *queer* no surge de los movimientos políticos de los disidentes sexuales precarizados sino de la academia.

En América Latina, *queer* choca con las posturas decoloniales, ya que en nuestra región no tiene un origen popular o de clase baja, sino que ha sido adoptado por las élites bilingües; en estas tierras *queer* se convierte en lo que avala la normalización de la diferencia —que no disidencia— sexual, en la frontera Norte/Sur pierde su confrontación con los estudios gays y lesbianos ya que no responde al *queer* que enumera Gloria Anzaldúa en su *Borderlands/La frontera*. Francesca Gargallo (2009) señala que no existe un movimiento *queer* latinoamericano, aunque algunos grupos se autodenominan así para tratar de romper pautas de género y sexualidad, éstos están desarticulados y no conforman un movimiento; también dice que lo *queer* ha sido considerado por algunos grupos feministas como un intento de masculinizar el feminismo. Sin embargo, ella no cierra la posibilidad de reflexionar en torno a estas posturas ya que, para ella:

...lo interesante de lo queer es el reto de la desnaturalización genérica a la política de las identidades fijas, así como a la reacción a la carrera institucionalizante y mercantil del movimiento gay. Lo más cercano en América Latina a esa experiencia ha sido la autonomíalésbica, que sin embargo, ha planteado críticas a la política queer porque ésta ha colaborado en desestructurar el sujeto estable del feminismo y nos ha vendido un nuevo sujeto supuestamente performático... (Gargallo, 2009)

Con la revisión anterior no queremos decir que lo *queer* y la teoría *queer* sean herramientas políticas y teóricas erróneas, sino que es necesario ponderar sus postulados y el uso, en muchas ocasiones indiscriminado, de su etiqueta. Rivas nos dice que el debate norteamericano del uso de la teoría *queer* y el sudamericano no puede desarrollarse de la misma manera, en tanto en el sur, sólo se retoman algunos autores como Beatriz Preciado quien no tiene fuerte repercusión en la academia norteamericana (Rivas San Martín, 2011).

La estigmatización y exclusión de los disidentes sexuales aparece en todo el mundo, aunque las formas de representación y resistencia son localizadas culturalmente, a

diferencia de la idea global de los movimientos LGTTBQ que podrían no considerar cómo ha operado la construcción de la sodomía como mecanismo colonial y sus secuelas en países latinoamericanos. Las lesbianas autónomas latinoamericanas, aunque etiquetadas como pensadoras *queer* como Yuderkys Espinosa, toman su distancia respecto a dicho pensamiento y construyen desde su experiencia su teoría. Para pensar estas realidades y la construcción de una sociedad con relaciones más equitativas, la teoría *queer*, su diálogo y diferencia con el pensamiento feminista puede dotarnos de herramientas útiles. En un inicio, el movimiento *queer*, de disidentes sexuales y de género, atravesados por marcadores raciales y de clase, tenían mucho en común con buena parte de los sectores homosexuales latinoamericanos. Incluso puede afirmarse que las locas, las fuertes, los homosexuales prostituidos de los barrios latinoamericanos y las lesbianas autónomas también tienen como contraparte a la sexualidad burguesa e ilustrada de la región como sucede con los sectores gays y lesbianos normalizados del primer mundo.

Más allá de la teoría *queer*, las lesbianas latinoamericanas, autónomas y decoloniales retan la crítica que se hace a los estudios acerca de la homosexualidad, ya que ellas están preocupadas por pensar en mecanismos de liberación sexuales, de género, de clase y raza. Vivir la negritud, la pobreza, el lesbianismo y en muchos casos, la maternidad, las sitúan en una posición en la que las posibilidades de solidaridad con diferentes sectores oprimidos permiten pensar en espacios de lucha articulados a través de la diferencia. Voces decoloniales como la de Yuderkis Espinosa, considerada como pensadora *queer* latinoamericana, pero autoasumida como lesbiana autónoma, critica a la teoría *queer* que considera “una reapropiación de la reapropiación”¹⁰³ ya que, además, invisibiliza las luchas de los pueblos afrodescendientes y los movimientos lesbianos que durante siglos han buscado construirse una identidad política por lo que, aunque no pugna por identidades cerradas, tampoco está a favor de hablar de la desestabilización de las mismas. Por otro lado, Julieta Paredes (Paredes & Guzmán, 2014) dice que modificar la forma de vestir genérico, es decir, de performar-se con elementos masculinos si eres mujer, o con elementos identificados socialmente como femeninos al nacer varón, no cambian la dominación patriarcal ya que los cuerpos, las subjetividades y las comunidades de las mujeres y los feminizados, se mantienen sujetos a los diversos

¹⁰³ Entrevista realizada a Yuderkys Espinosa en la Ciudad de México en diciembre de 2013.

dispositivos de exclusión del orden heteropatriarcal. Aunque sabemos que el travestismo no es el postulado principal ni del movimiento *queer* ni de la teoría, esto es una muestra de cómo se ha comprendido en el continente.

Las pensadoras lesbianas se cuestionan acerca de la desestabilización de identidades propuesta por lo *queer* ya que, en las luchas políticas de disidencia sexual, las minorías lesbianas pobres, indias o negras han luchado por construirse una. Ellas encuentran su expresión en el ensayo y en la poesía como principal arma de decolonialidad y recuperan la memoria de aquellas que estuvieron antes, como las feministas negras norteamericanas o las feministas chicanas que desarrollaron su pensamiento en contextos de exclusión en territorios de los colonizadores. De tal forma que diáspora, interseccionalidad, modernidad/colonialidad, articulación y reciprocidad se tornan conceptos claves de resistencia y construcción de realidades distintas a las del modelo moderno liberal capitalista heteropatriarcal.

Vale la pena destacar que no se descartan las aportaciones de la teoría *queer* a las diversas construcciones críticas decoloniales, sin embargo, no se asume ciegamente su propuesta en un contexto distinto, el latinoamericano, en donde lo *queer* se asocia a las élites homosexuales occidentalizadas. A pesar de esto, no es posible desechar elementos teóricos que pueden resultar útiles para analizar la exclusión y proyectar la emancipación como la teoría de la performatividad de género desarrollada por Judith Butler. Más allá de un simple trasplante teórico o un rechazo ciego a lo extranjero, me parece que los conceptos de la teoría *queer* nos ayudan a recordar que “Lo queer, como todo lo demás, no es nada necesaria y esencialmente, sino más bien lo que queramos y podamos hacer con ellas. Mantener una vigilia atenta a esta flexibilidad del término va a ser parte de nuestra tarea política.” (Pérez M. , 2013)

El debate en torno al uso de lo *queer* sigue abierto. Algunas, como Sayak Valencia proponen escribirlo como suena en español, *cuir*, para dar cuenta de las formas locales. En un dossier llamado *¿Se puede hablar de queer en América latina?* Editado por FLACSO Ecuador, se nos da cuenta de dicho debate. El uso de *queer* se mueve desde la defensa o ataque a la tropicalización del término hasta la aplicación de la teoría en textos literarios. Es en esta última forma de uso de la teoría *queer* en donde nos encontramos en mayor desacuerdo, ya que aparece como una herramienta para analizar la disidencia sexual reflejada en la literatura latinoamericana de mediados del siglo XX, como si dicha producción encajara en lo que en otras latitudes consideran *queer*

mientras nuestra postura es que la literatura latinoamericana aporta sus propios elementos para pensar la realidad de las disidencias sexuales de la región, además de hacer uso de una conciencia de clase y de raza, las propuestas de pensadores como Giuseppe Campuzano, Néstor Perlongher, Pedro Lemebel o José Joaquín Blanco, por mencionar a algunas, nos muestran las problemáticas propias de la región y las estrategias para afrontarlas. Esto, antes de continuar con los discursos teológicos, abre una digresión sobre su relación con el pensamiento descolonial y las disidencias sexuales.

III.1.5 Las locas de la literatura latinoamericana: ensayo y narrativa

Porque las lágrimas de las locas no tenían identificación, ni color, ni sabor, ni regaban ningún jardín de ilusiones. Las lágrimas de una loca huacha como ella nunca verían la luz, nunca serían mundo húmedos que recogieran pañuelos secantes de páginas literarias. Las lágrimas de las locas siempre parecían fingidas, lágrimas de utilería, llanto de payasos, lagrimas crespas, actuadas por la cosmética de la chiflada emoción.

Pedro Lemebel

En América Latina, encontramos en la literatura del siglo XX una vasta reflexión y crítica a los estándares heteropatriarcales instaurados por el orden moderno liberal capitalista. La disidencia sexual ha sido expresada y reflejada a partir de innumerables autores entre los que destacan Manuel Puig, Salvador Novo, Néstor Perlongher, Pedro Lemebel, José Donoso, José Joaquín Blanco, Reinaldo Arenas, Severo Sarduy, Carlos Monsivais. Esta producción se dio por los mismos años en los que se desarrolló la teoría *queer* y, salvo la poesía, la expresión literaria se ha pensado en escenarios populares a lo largo del continente.

En la literatura latinoamericana a través de la narrativa (novela) y el ensayo, se devela la doble moral de sociedades construidas patriarcalmente pero que aceptan en la convivencia diaria a distintas formas de disidencias sexo genéricas, aunque sin renunciar a distintas formas de acoso, violencia y escarnio a los cuerpos feminizados. En diversas obras es posible dar cuenta de la forma en la que existe tensión entre las disidentes y las masculinidades heteronormadas.

La loca de barrio es una figura de travestismo popular, es decir, el disidente sexual negado por los sectores homosexuales masculinos elitistas que buscan integrarse al orden existente. Es la loca de barrio la que reta los roles cerrados de género y

sexualidad, la que desestabiliza las pautas cerradas de identidad. Esta figura retrata una disidencia sexual atravesada por otros factores de marginación además del género y la sexualidad; en ellas se refleja la exclusión por clase y, en muchas ocasiones, por raza o por etnia. La interseccionalidad de la exclusión reflejada en la literatura latinoamericana a través de la loca de barrio, surge por los mismos años (algunas novelas incluso algunos años antes) que la primera teoría *queer*. Basta echar un vistazo a *Lugar sin límites* de José Donoso con su personaje de la Manuela o a cualquier novela de Pedro Lemebel para comprender que desde los lugares no privilegiados de producción de conocimiento se construía una postura crítica y política de la homosexualidad masculina y sus diversas prácticas. Esto es importante ya que, aunque la disidencia sexual global tiene como gran punto simbólico los disturbios de Stonewall y como teoría hegemónica a la teoría *queer*, la reflexión y la búsqueda de liberación de prejuicios ante las sexualidades diversas ya se desarrollaba y, en la práctica, ya aparecía en los barrios latinoamericanos.

Resulta sorprendente que los estudios de las novelas y cuentos de disidencia sexual en América latina sean abordados desde la teoría *queer* aunque dentro de la diégesis de dichas obras se encuentra inscrita una fuerte crítica a las condiciones de la homosexualidad marginal y a las jerarquizaciones dentro de la homosexualidad masculina, es decir, a la aún mayor marginada condición de los prostitutos y las travestis que, a su vez, implica la superioridad social de los homosexuales de clase alta y masculinizados a quienes también retratan en toda su excentricidad, por ejemplo en *El vampiro de la colonia Roma* de Luis Zapata.

El homosexual en los barrios nunca ha sido ajeno a la cotidianidad, como tampoco ha sido ajena la marginación en la que se han encontrado en sociedades profundamente machistas en las que, incluso en tiempo de apertura a la diferencia, existen parámetros para normalizar la homosexualidad, para asir a ciertas pautas de regularidad a las y los distintos; se abren algunos espacios para lo diverso siempre y cuando no se rompan algunas normas. En este cruce entre la convivencia popular y el discurso machista de discriminación, la homosexualidad masculina y femenina ha llevado a cabo reflexiones críticas ante el orden existente en América Latina y parece que muchos de los ejemplos en la región vienen a través del arte. Las letras latinoamericanas nos resultan sumamente importantes en esta práctica crítica/resistencia ya que en ellas se refiere la complejidad de las construcciones sociales: no se conforman

con hablar de la marginación por su diferencia sexual, su disidencia de género; también se retratan las intersecciones de esa marginalidad con los problemas de clase, el maricón pobre; de raza, el travesti mapuche o el costurero negro. Critican e ironizan acerca de las construcciones de masculinidades y feminidades, de los roles cerrados, e incluso o, sobre todo, de los prejuicios sobre el gay de clóset y sobre la loca.

La literatura ha funcionado como reflejo de las sociedades latinoamericanas, a la vez que realiza agudas críticas a la doble moral convivencia/discriminación. Para Donoso, la Manuela resulta un personaje entrañable, amigable, solidaria, creyente (nunca falta a misa los domingos, salvo el domingo en que tiene miedo del hombre que la busca porque la considera suya). Lo mismo se puede decir de los personajes de Lemebel: travestis sexoservidoras que se cuidan entre sí al contraer el SIDA; retratos de la plaga que se adueña del cuerpo de la Madonna mapuche o de la negra Loba Lamar quien era "una lágrima de lamé negro, un rescoldo pisoteado del África travesti..." (Lemebel, 2000); locas cómplices de estudiantes universitarios que resisten a la dictadura de Pinochet.

Se muestran diversos rostros de un travestismo popular, cruzado no sólo por su disidencia de género y sexual, sino también por sus problemas de raza y clase: su extrema pobreza, su carencia de estabilidad laboral, para ellas es imposible siquiera pensar en prestaciones sociales de los contextos de dictadura. Disidentes sexuales destinados a la muerte pobre, en muchas ocasiones solitaria. La disidencia sexual popular latinoamericana va acompañada de la marca de la loca, la marca del travestismo, del exotismo, de la exageración barroca en el vestir, el peinar, el hablar que las condena a una vida —y muerte— mísera.

Por supuesto, es imposible asegurar que toda disidencia sexual o que toda preferencia sexual distinta a la heterosexual vaya de la mano de las prácticas de la loca, sin embargo, dichas prácticas son las que se alejan más de los procesos de normalización de las prácticas de diversidad sexual desarrolladas por el orden moderno/liberal capitalista: en ellas no se solicita que se establezca el matrimonio entre personas del mismo sexo, ni una familia con padres del mismo sexo, porque encajar en las estructuras ya impuestas a las heterosexualidades no es su prioridad. En muchas ocasiones es posible leer cómo el travestido es el que se encuentra en menor estima entre los homosexuales, incluso, por debajo de los prostitutos identificados genéricamente con lo masculino.

Es así como la literatura latinoamericana da un paso importante en el reflejo de lo que sucede: discurso discriminatorio en lo público y convivencia y aceptación en la comunidad cercana. La loca tuvo a lo largo del siglo XX la aceptación que tuvieron los personajes literarios latinoamericanos del mismo sexo y sus motivos, como dice Carlos Monsivais:

A la tradición de Lemebel pertenecen, entre otros muchos, el argentino Néstor Perlongher, el mexicano Joaquín Hurtado, el puertorriqueño Manuel Ramos Otero, el cubano Reynaldo Arenas, y, un tanto más a distancia, el cubano Severo Sarduy y el argentino Manuel Puig. (El común denominador: el sida). Es una literatura de la indignación moral (Perlongher, Ramos Otero, Arenas, Hurtado), de la experimentación radical (Sarduy), de la incorporación festiva y victoriosa de la sensibilidad proscrita (Puig). En todos ellos lo gay no es la identidad artística sino la actitud contigua que afirma una tendencia cultural y un movimiento de conciencia. No hay literatura gay, sino la sensibilidad ignorada que ha de persistir mientras continúe la homofobia, y mientras no se acepte que, en materia de literatura, la excelencia puede corresponder a temas varios.¹⁰⁴

Nos mantenemos en esta idea de Monsivais: en la literatura latinoamericana del siglo XX existe una tendencia cultural y un movimiento de conciencia, no se trata simplemente de la construcción de una identidad artística. Vale recordar que varios de los aquí nombrados, incluso el mismo Monsivais, pertenecieron a los diversos Frentes de Liberación Homosexual a lo largo del continente.

Durante los setenta y ochenta se escribieron novelas importantes que tenían que ver con disidencias sexuales, la primera y generalmente más mencionada es *El vampiro de la colonia Roma* de Luis Zapata que retrata la historia de un joven prostituto en la Ciudad de México, aunque a la par de ella surgen muchas otras como *Las púberes canéforas* de José Joaquín Blanco, aunque hay algunas pocas anteriores como *El diario de José Toledo* de 1964 de José Barbachano.

Más complicado es encontrar narrativa lesbiana, aunque destaca *Amora* del año de 1989 de Rosamaría Roffiel y los poemas de Nancy Cárdenas comenzados a escribir en 1968. La lista de literatura latinoamericana de disidencia sexual después de los años ochenta es larguísima y este espacio no es el adecuado para hablar de toda la obra, ya que, además, no se busca sólo señalar las obras de homoerotismo. Lo que buscamos es poner los ojos sobre uno de los íconos de la disidencia: la loca de barrio, la fuerte, las disidentes sexuales y de género.

¹⁰⁴ Monsivais, Carlos. Pedro Lemebel: del barroco desclosetado. Revista de la Universidad de México, en <http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/4207/pdfs/5-12.pdf> última visita el 09/12/13

La loca resulta una figura interesante porque se coloca justo como lo marginal en el mundo no artístico (del performance o los grandes poetas) ni normalizado de la disidencia sexual. Se trata de la figura en donde se cruzan las exclusiones de sexualidad, género, raza y pobreza. Se construye esa figura en la literatura, más tarde en los estudios sociales al pensar lo *cuir* latinoamericano. Sin embargo, lo importante de esa figura es que vive, que resiste, que encarna más de lo que la teoría queer retomada por la teoría y práctica de élite homosexual latinoamericana ha dicho. La loca tiene un origen parecido a lo queer original, sin embargo, no es lo mismo y se parece cada vez menos a las reapropiaciones latinoamericanas del siglo XXI.

Vale la pena mencionar el trabajo de Giuseppe Campuzano quien en su *Museo Travesti del Perú* defiende a la loca como el travestido desde una mirada decolonial, es decir, a través de un rescate de dicha figura a lo largo de la historia andina: “Contra lo que se suele suponer, sin embargo, el travesti no implica entre nosotros la irrupción de una presencia nueva, sino la emergencia destellante de algo siempre existente, pero subterránea y oscurecida” (Campuzano, 2007, pág. 12). Así, a través de las “tapadas” coloniales frente a las que los varones “confundían” con mujeres para tener un encuentro sexual casual y el juego que relaciona a los sacerdotes berdaches con las trabajadoras travestidas en las salas de belleza de barrio, así, las plumas, los brillos, los colores y, con todo ello, los géneros, se mezclan para pensar en ritualidades y cotidianidades.

En un artículo ecuatoriano titulado “Locas y fuertes” se alude a una forma de ser *cuir*, a una forma de ser un travestismo popular, relegado por las élites gays que enarbolan lo queer y lo LGTTBQ, que defienden su derecho a pertenecer al orden creado desde la modernidad heteropatriarcal capitalista. Se trata de las trabajadoras sexuales pobres, de las de oficios de maquila, de las que viven abusadas, violentados, que bien retrata Lemebel en su *Loco Afán* desde Chile o Mayra Santos-Febres desde El Caribe. De tal forma que encontramos en la loca, al travestismo popular que enarbolaban los primeros *queer* ingleses, aunque el término se pervirtió en Latinoamérica en donde el factor de clase y de raza se despega de las marginaciones de sexualidad y género en pos de una ciudadanización de consumo.

De tal suerte que las lágrimas de las locas han sido parte de la cotidianidad de los barrios pobres en América Latina. Lágrimas, maquillaje, actitud, han sido parte de la vida de las grandes ciudades, de sus márgenes, en donde las locas han encontrado

espacios como costureras, estilistas, cocineras. Se les ha construido un lugar en los oficios considerados femeninos, se mantiene su decisión. Las locas, las fuertes son también diseñadoras de espacios que la literatura ha retratado en novelas como *Tengo miedo, torero* de Pedro Lemebel o *El lugar sin límites* de José Donoso; espacios que los analistas literarios, en el mejor de los casos, anudan a la tradición barroca a través de Severo Sarduy y que para nosotrxs será la pauta para pensar en las reflexiones acerca de la disidencia sexual desde América latina, ya que a la par de la producción de narrativa se desarrolló el ensayo, en donde también se enuncia claramente la intersección de dispositivos de opresión: clase, sexualidad, género y raza.

En este rubro destacan Carlos Monsivais y José Joaquín Blanco en México, así como Néstor Perlongher en Argentina. En el brillante ensayo de Blanco de 1979, *Ojos que da pánico soñar*, queda claramente señalada la diferencia de clase entre la marginada homosexualidad, sobre todo en las ciudades; mientras tanto, avizora un escenario de normalización que asegure espacio de confort a aquellos homosexuales que puedan pagarlos, lo que llevará a los disidentes sexuales y de género de su tiempo — finales de los setenta— a renunciar a los privilegios del rebelde, a renunciar a su *diferencia política*, al afán crítico del perseguido, a la valentía para cuestionar el orden del distinto que asume su diferencia, a la indiferencia por instituciones como la familia o la intención de acumular. De la misma forma, dice que los homosexuales pobres, los prostitutos, no tendrán mayor cambio en sus vidas, seguirán explotados, extorsionados, perseguidos:

No me atrevo a hablar de la homosexualidad en la miseria. Somos tan poca cosa (homosexuales de clase media) frente a ella: esos homosexuales de barrio, jodidos por el desempleo, el subsalario, la desnutrición, la insalubridad, la brutal expoliación en que viven todos los que no pueden *comprar* garantía civil alguna; y que además son blanco del rencor de su propia clase, que en ellos desfogó las agresiones que no pueden dirigir contra los verdaderos culpables de la miseria: esas locas preciosísimas, que contra todo y sobre todo, resistiendo un infierno totalizante que ni siquiera imaginamos, son como son valientemente, con una dignidad, una fuerza y unas ganas de vivir, de las que yo y acaso también el lector carecemos. Refulgentes ojos que da pánico soñar, porque junto a ellos los nuestros parecerán ciegos. (Blanco, 1979, pág. 185)

La solidaridad entre la homosexualidad masculina, estará dividida por la clase, por el espacio que se ocupa, los privilegios pesan más que las exclusiones comunes, “ninguna sexualidad es ajena, sino directamente condicionada por el nivel de vida de las personas y su ubicación en las clases sociales de determinado momento.” (Blanco, 1979, pág. 186) Treinta y cinco años después, sus conjeturas no resultan ajenas a las

realidades de las disidencias sexuales y de género, se trata de críticas que aún en estos días realizan las lesbianas feministas autónomas.

Para Blanco, la homosexualidad no tiene esencia sino historia y es en ella en donde podemos rastrear los espacios que se abren y los que se mantienen cerrados a los disidentes sexuales, en donde el ejemplo más burdo es el capitalismo:

Los gobiernos verticales, aún los socialistas (la URSS, Cuba) han buscado exterminar la diferencia viva de los homosexuales, con recursos que no excluyen los campos de concentración. Las "democracias" capitalistas han seguido una política no menos criminal pero más sofisticada: para domesticar a una población, no se trata ahora de imponerle normas sobre con quien hace el amor sino de cómo hacerlo: una sexualidad hedonista de consumo, prefabricada y sobrestimulada con recursos tecnológicos, en la que el sexo se banaliza y cosifica, y ya no importa ninguna transgresión sexual porque el sexo, como todo el cuerpo, ha dejado ahí de tener importancia. (Blanco, 1979, pág. 184)

La *diferencia política* de la homosexualidad será finalmente ahogada y banalizada en un sistema de consumo, por un lado, mientras los disidentes sexuales pobres se mantendrán excluidos. Esto había sido también advertido por las sobrevivientes de Stonewall como Sylvia Rivera (Distribuidora peligrosidad social, 2014). Por lo que para Blanco las formas de resistencia se encontrarán entre quienes “insisten en el sexo y en el cuerpo como formas radicales de vida, fuentes de transformación y creatividad, que irradian su energía a todos los actos cotidianos, y los vuelven más generosos, inteligentes y dignos de ser vividos.” (Blanco, 1979, pág. 184) No sólo desde la homosexualidad, sino desde las diferentes formas de amar, por lo que la solidaridad será la actitud determinante para conformar la rebeldía ante los embates de la idea de estatus por consumo.

Por su parte, Perlongher va a hablar de los prostitutos brasileños, los *taxyboys*, los chichifos. Hablará de su pobreza y de su persecución por parte de las autoridades policiales —de quienes hará continuo escarnio— y de las dictaduras militares, para él, la homosexualidad no debe ser abordada desde el punto de vista del goce sino del terror. ¿Cómo podría existir goce en la persecución y en la muerte? Su continuo diálogo crítico con la obra de Deleuze y Guattari da cuenta de lucidez intelectual a la que han encasillado como *queer* latinoamericano, cuando como bien apunta Marisanty (2008), la teoría *queer* tiene como uno de sus referentes más importantes el post estructuralismo de Derrida, por lo que existe una “genealogía diferenciada” entre el *queer* norteamericano y el “*queer*” perlongheriano y de Lemebel. Me parece que es un texto

que vale la pena revisar, ya que en él se afirma que, aunque no se trata de pelear primicias, desde América latina el pensamiento de disidencia sexual ya se había cuestionado desde las luchas políticas y la construcción de identidades:

A comienzos de los ochenta (y que quede claro que no se trata de competir por la primicia y la exclusividad de ciertos planteos), Perlongher se apropia del pensamiento de Deleuze y Guattari y realiza a partir de ellos un cuestionamiento netamente postestructural a la política de la representación y de la configuración de identidades que inmovilizan a los sujetos que interpelan. Así como Butler, en el primer capítulo de *El género en disputa* (BUTLER, 2001), ponía en evidencia la crisis representacional del movimiento feminista y cuestionaba el concepto de identidad, el poeta argentino, unos años antes, hacía una observación similar acerca de las estrategias identitarias de los movimientos minoritarios que tienden a formar "guetos" y propiciaba la insubordinación de las subjetividades disidentes, como forma de resistencia al control estatal y al "adecentamiento" asimilacionista de los propios grupos minoritarios. (Marisanty, 2008)

Esto es una muestra del absurdo de encasillar al pensamiento de disidencia sexual latinoamericano en el vocablo hegemónico occidental queer. Hablar de queer desde Perlongher, Lemebel o alguna de las primeras novelas de disidencia latinoamericana de mediados del siglo XX retrata una intención de forzar una teoría hegemónica a un pensamiento autónomo de disidencia latinoamericana. La tradición de ensayo, novela y poesía de disidencias sexuales ha pasado por diversos periodos, en nuestros días es posible hallar material que refiere a lo trans como las obras de Sayak Valencia *Adrift's Book* o *Cuerpos náufragos* de Ana Clavel que exploran los cambios de género.

Una vez que hemos revisado la historia de la forma en la que la sodomía y la homosexualidad se han erigido como dispositivos de poder, así como se ha dado cuenta de la tradición latinoamericana a la que apelamos para pensar a las disidencias sexuales, continuaremos con el análisis de las Teologías de liberación pensadas desde esos puntos de enunciación para mostrar la forma en la que los proyectos de dichas disidencias se relacionan con la fe.

III.2 Disidencia sexual, fe y liberación

Durante el apartado anterior hemos buscado sentar las bases para abordar a las disidencias sexuales desde nuestro continente. Ahora, haremos un recorrido por los antecedentes de la Teología Queer de Liberación Latinoamericana (TQLL) para mostrar cómo surgió y de qué fuentes ha abrevado para asentarse en nuestro continente. Así mismo, analizaremos cuáles son los elementos que conforman dicha teología y cuál es

el impacto político de la misma dentro y fuera de las iglesias cristianas y cómo sus propuestas aportan a los procesos de descolonización. En este sentido, nos detendremos en la obra de la teóloga argentina Marcella Althaus-Reid quien a través de su *Teología indecente...* reta a la primera teología de la liberación, aunque paradójicamente, se asume como su heredera.

En el siguiente apartado comenzaremos por mostrar la forma en la que después de los disturbios de Stonewall las disidencias sexuales comenzaron a construir sus propias hermenéuticas bíblicas y a argumentar su intención de liberación política desde el ejercicio de su fe cristiana en diferentes ramas. Dicha fe se imbrica con otras formas de pensar una resistencia al capitalismo patriarcal como la defensa a la Madre tierra u otros elementos, como veremos a continuación.

III.2.1 De la lucha por el ejercicio de la fe: De la normalización de la teología gay y lesbiana a la disidencia de la teología queer

Las plumas cuales rayos del Sol, perduran para travestir la histórica masculinidad contemporánea...
Giuseppe Campuzano

En este capítulo hemos dado cuenta del debate teórico latinoamericano para abordar las formas de opresión de los disidentes sexuales latinoamericanos. Ahora, es tiempo de hablar de dicha disidencia, su fe y su búsqueda de liberación a través de la misma, así como la implicación política de las mismas. Es por esto que revisaremos la forma en la que surgieron las teologías gays y lesbianas, así como las diversas posturas de las iglesias cristianas al respecto.

Al igual que las teologías feministas, la teología *queer* surge desde aquellos y aquellas que han sido excluidos desde los parámetros de las teologías clásicas y también desde la teología de la liberación y sus grandes patriarcas que han mantenido, como mencionamos en el segundo capítulo, posturas muy conservadoras con respecto a la sexualidad. Se trata de disidentes sexuales que pugnan por ejercer su fe libremente, dentro de las iglesias a las que pertenecen desde la infancia, o pertenecen sus familias, o a las que han decidido pertenecer e, incluso, construir. La liberación que buscan es la de ejercer su fe sin ser tachados de pecadores, sin ser proscritos o amonestados, aunque

como veremos, no se trata de una simple petición de inclusión ya que parte importante de su labor radicarán en revisar los pilares de condena de la homosexualidad desde las ideas de los Padres de la iglesia hasta las diversas hermenéuticas de interpretación para la elaboración de la propia. Así, las disidencias sexuales han elaborado trabajos acerca de temas como la expiación y el pecado en torno al ejercicio de la sexualidad, una cristología gay o una hermenéutica homoerótica en donde el amor y la amistad son los principales conceptos de análisis.

Elizabeth Stuart Hall ubica como punto de partida del surgimiento de las Teologías gays y lesbianas los disturbios de Stonewall (Stuart, 2005). Sin embargo, es posible detectar que en el levantamiento del Café Compton's acontecido tres años antes, como hemos mencionado con antelación, contó con la participación de una comunidad barrial de disidencias sexuales ya organizada alrededor de la *Gilde Memorial Church*. Esto nos parece importante para señalar ya que, hasta la fecha, existe relación entre la organización popular y las iglesias comunitarias. En el caso de EE. UU. esto sucede con iglesias cristianas de todo tipo, aunque destacan las iglesias protestantes en el apoyo y organización en torno a las disidencias sexuales desde los primeros años de su politización más fuerte, hasta sucesos más recientes en donde una pastora *queer*, Pamela Lightsey, mujer afro que se identifica como parte de la *Theology Womanist Queer*,¹⁰⁵ fue parte importante de la organización.

Dentro de la Iglesia católica existen diversas reacciones dentro de las mismas órdenes en torno al tema de la homosexualidad y cómo debe abordarse. Encontramos teólogos como James Alison quien ha realizado trabajo teológico en torno a la expiación, a la que relaciona con la no condena de la homosexualidad. Este mismo teólogo cree que la homosexualidad es una especie de descubrimiento del siglo pasado, aunque la homosexualidad sea una minoría en la que cada persona debe descubrir el proyecto de Dios para sí:

que existe una variante minoritaria de la condición humana cuya aparición es constante, no patológica e independiente de la cultura, el entorno, la religión, la educación o las costumbres, una variante que ahora designamos con la expresión “ser gay”. Esta variante minoritaria se vive, sin embargo, desde las condiciones de una cultura, un entorno, una religión, una educación y ciertas

¹⁰⁵ El womanismo (*womanist*) fue una respuesta de grupos de mujeres afro que no querían identificarse como feministas por considerar que éste sólo refería a los problemas de mujeres blancas.

costumbres determinadas, es decir: de una manera que está por completo cargada de cultura. (Alison, *La cuestión gay*, 2011, pág. 49)

Es importante señalar que varios sacerdotes, frailes y algunos jerarcas dominicos asumen la misma postura de Alison al aceptar la existencia de la homosexualidad como una creación divina. Cabe decir que otros teólogos abiertamente gays han fundado organizaciones de pastoral homosexual y han realizado hermenéuticas bíblicas desde un punto de vista gay como Mark Jordan y Daniel Helminiak. Sin embargo, debemos decir que esto implica que, aunque se abandona la idea de la homonorma, esta visión se contrapone a las vertientes que dicen que las personas somos performadas por un binomio de género y sexualidad que, aunque el cristianismo ha ayudado a construir a través de discursos teológicos y mandatos religiosos, no es únicamente una cuestión religiosa, como sostenemos a lo largo de este trabajo. Al considerar a los homosexuales como una minoría numérica, no política, pareciera que Dios permitiera ser parte de un orden divino, cuestión que la teología queer cuestionará.

La línea oficial de la Iglesia católica, por su parte, es mucho más conservadora aún que Alison, quien es un teólogo católico “de avanzada” que se reconoce gay abiertamente. Ante la emergencia de pastorales cristianas protestantes con perspectiva inclusiva, no sólo a quienes se consideraban simplemente homosexuales sino *queer* que emergieron a finales de los sesenta,¹⁰⁶ en Nueva York hacia finales de la década de los setenta Terence Cooke y John Harvey fundan *Courage Movement* —que ya cuenta con su filial latinoamericana— como un apostolado que acoge a personas gays y lesbianas para mostrarles el camino de la castidad. A través de un modelo de 12 pasos inspirados en el modelo de Alcohólicos Anónimos.¹⁰⁷ Este movimiento dice que “se condena al homosexualismo pero no al homosexual” (Courage Latino, 2017), es decir, se busca la salvación de sujetos individuales a través de la renuncia al ejercicio de su sexualidad.

En América latina muchos trabajos respecto a la inclusión de personas homosexuales a la Iglesia subrayan que es un derecho para que “una persona homosexual viva en *estado de gracia*, realizando gozosa y responsablemente su sexualidad en una relación de pareja estable, como ciudadano responsable, ser humano

¹⁰⁶ En 1968 se funda la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Los Ángeles con una intención de ser una iglesia inclusiva en donde se celebró la primera boda entre dos personas del mismo sexo en 1969.

¹⁰⁷ El primer paso dicta lo siguiente: “Admitimos que éramos impotentes ante la homosexualidad, que nuestras vidas se habían vuelto ingobernables.” (Courage Latino, 2017)

creativo y creyente fervoroso” (Mendoza-Álvarez, 2011, pág. 44). Como vemos, se afirma su carácter humano, discursos que podrían recordarnos a las discusiones coloniales acerca de la humanidad o bestialidad de indies y negres. Sin embargo, esta vez se pugna por su inclusión en derechos y obligaciones. En otro tenor se encuentran los grupos Génesis y Otras Ovejas que son agrupaciones de sacerdotes y personas que se identifican como homosexuales pero que, a diferencia de la postura oficial, no buscan la castidad ni la conversión sino la aceptación de la persona como parte del orden divino, con todos sus ejercicios. Estos son grupos ecuménicos, agrupan a miembros de diferentes iglesias, aunque debemos decir que, al igual que en el catolicismo, esto es excepción.

En América latina existen algunos esbozos de teología de la liberación gay u homosexual. En México, Ricardo Zambrón Levy, un sacerdote católico, publicó el libro *Nuevos enfoques de la homosexualidad* en 1989 que comenzó a circular de forma privada y en el que se defendía que lo importante en una unión corporal era “el amor verdadero” (Proceso, 1999). Fue un libro censurado por las autoridades eclesiales porque contravenía la postura oficial de la Iglesia católica. Este libro era dirigido para sacerdotes en búsqueda de la construcción de una pastoral homosexual, aunque la respuesta nos permite mostrar que aunque en América latina hubiesen existido esfuerzos por pensar el tema desde puntos de vista teológicos, era impensable sin esperar una sanción. Si las teólogas y su reflexión en torno a una ética sexual dentro del cristianismo fueron ignoradas, aunque se movieran dentro del esquema género y heteronormativo, para les disidentes sexuales, incluso para quienes pretendían simplemente ser sus acompañantes en un camino de aceptación, fueron acalladxs. Eduardo González, dirigente del grupo católico gay Génesis sostiene que la teología gay se ha desarrollado de forma privada, a la par que se han evitado las traducciones de los desarrollos de esa línea al español (Proceso, 1999).

Lo anterior implica que quienes se atrevieron a comenzar a esbozar reflexiones relativas a las disidencias sexuales y su participación en las iglesias cristianas no pudieron elaborar, al menos durante el siglo xx, propuestas teológicas sistematizadas en América latina. Hasta el momento, para dar un ejemplo, no hemos logrado ubicar teologías lesbianas en el continente, salvo algunas reflexiones al respecto, sobre todo desde iglesias cristianas protestantes que pueden encontrarse en Internet. Debemos recordar que, en el Frente Homosexual de Liberación en Argentina desde finales de los

setenta, existían dos grupos que se asumían como cristianos, uno católico y uno protestante, aunque no nos ha sido posible rastrear algún trabajo escrito desde ahí.

La más importante exponente latinoamericana de la teología *queer* es una argentina que no se identificó ni como gay ni como lesbiana sino como *Indecente*, hablamos de Marcella Althaus-Reid quien, desde Edimburgo, sistematiza su experiencia como parte de una comunidad eclesial de base de la Iglesia Evangélica Metodista, a la vez que se dice continuadora de la teología de la liberación, a diferencia de algunas teólogas feministas o el trabajo teológico masculino de los últimos años, y cuya obra abordaremos adelante, aunque vale la pena decir que a partir de su obra, se ha comenzado a desplegar una serie de trabajos respecto al cristianismo, la teología de liberación y las disidencias sexuales.

Por supuesto, la primera teología de la liberación no responde a ninguna de estas cuestiones. Incluso liberacionistas prestigiados como Enrique Dussel tienen posturas muy conservadoras frente a la homosexualidad. Franz Hinkelammert puede ser, tal vez, el único liberacionista de la primera generación que toma en cuenta el tema de la relación liberación espiritual/corporal y el sexo, aunque desde una racionalidad reproductiva. En esto ahondaremos en el siguiente apartado.



Hermanas de la Perpetua Indulgencia 1

<http://estoybailando.com/wp-content/uploads/2014/11/Hermanas-perpetua-indulgenc.jpg>

Ahora, queremos hacer un recorrido general de las primeras teologías gays y lesbianas (TGL) surgidas en los entornos anglosajones como parte de las movilizaciones por la lucha de derechos de personas gays y lesbianas. Nos basaremos en el trabajo de la teóloga Elizabeth Stuart, quien se asume como teóloga *queer* y ha sido considerada Santa por parte del grupo Hermanas de la Perpetua Indulgencia, un grupo de performance de disidentes sexo genéricos que se organizan según pautas conventuales y usan las estéticas camp y elementos religiosos. En su obra *Teologías gays y lesbianas* Stuart divide las teologías en: teologías gays y lesbianas liberales, teologías gays de liberación, teologías eróticas y teologías *queer*.

Las primeras TGL, consideradas liberales, son las que surgieron después de Stonewall y se centraron en las ideas de salvación individual, ponían énfasis en el “salir del clóset” como la primera forma de liberación espiritual. Estaban centradas en mostrar que la homosexualidad no era mala y que se trata de una forma humana creada por la divinidad. Ante esto, se desarrollaron formas de “limpiar” la imagen gay a través de mostrar que son capaces de ser buenos cristianos, “El fundamento de las primeras teologías gay y lesbianas era que lo gay es bueno porque el amor es el punto de contacto entre Dios y el ser humano” (Stuart, 2005, pág. 44)

Desde las primeras teologías de disidencia sexuales se dio por sentado que las identidades gay y lesbiana eran identidades estables. Esto implicaba que en el plano teológico se hablara desde una experiencia específica, “Las personas gays reciben una voz teológica. Al igual que toda forma de teología liberal la teología gay es fundamentalmente apologética.” (Stuart, 2005, pág. 44) Estas teologías se elaboraban desde las ideas de dones y virtudes que Dios habría dado a las personas gays, por lo que también marcarían pautas de las formas “correctas” de ser gay o lesbiana cristianas. De esta forma, muchas de estas TGL buscan la aceptación de las iglesias a las que pertenecieron ellos o sus familias. Aunque en el caso de los teólogos católicos fueron sentenciados a silencio o expulsados.

Las obras destacadas de la TGL son: *Loving Women, Loving Men: Gay Liberation and the Church* (1974) de Sally Geavhart y Bill Johnson, *Towards a Theology of Gay Liberation* (1977) de Malcom Macourt, *The Church and the Homosexuality* (1976), *Taking a Chance on God* (1988) y *Freedom, Glorious Freedom* (1995) de John J. Mc Neill. Este último fue un jesuita expulsado que asume a la sexualidad como un camino hacia la divinidad y adopta los 12 pasos como en AA aunque a diferencia de la postura oficial, no lo utiliza para invitar a la abstinencia sexual sino para “salir del clóset” y aceptarse como obra divina. En esta línea hay otros teólogos como Chris Glaser, (presbiteriano), Jim Cotter, Giles Hibbert y Craig O’Neill (Stuart, 2005). La principal crítica a esta TGL es que se desarrolla alrededor de un sujeto homosexual estandarizado, blanco, de clase media o alta y colonizado, no se piensa en la diversidad de devenires:

Todo, incluyendo a Dios y a los demás, queda absorbido en el yo occidental, de clase media gay y, a la postre, neurótico. Los primeros teólogos gay utilizaron ingenuamente los mandamientos, principios y herramientas de la teología moderna para elaborar el yo teológico gay. El problema estriba en que el yo teológico gay está herméticamente cerrado a otro yo, sólo es capaz de hablar

de manera significativa consigo mismo y está encerrado por una modernidad que lo construyó. (Stuart, 2005, pág. 62)

Una vez extendido el VIH entre la población disidente sexual los discursos teológicos gays y lesbianas se tornaron en discursos de hospitalidad, como el concepto de *hospitalidad promiscua* de las tribus *queer* que es desarrollada por Nancy Wilson, por lo que el factor individual se mueve a una idea de comunidad que no estaba presente en la primera TGL. Los temas que comenzaron como una relectura de la Biblia desde una hermenéutica gay también cambian hacia otros como la cristología y la resurrección. Mientras el desarrollo teológico gay era blanco y liberal, entre las comunidades *queer* avanzaban formas organizativas de fe que enfrentaban a la “plaga”. Estas críticas serán temas que aparecen en la segunda clasificación de TGL que nos propone Stuart, las Teologías Gays y Lesbianas de Liberación (TGLL).

Durante la década de los ochenta, los desarrollos teológicos de disidencia sexual comienzan a desarrollar posturas más críticas a los sistemas económicos y eclesiales. Comienzan a influenciarse por la teología de liberación latinoamericana, la *Black Theology* y las teologías feministas, por lo que pasan de una teología de experiencia a una teología de proceso. Esto quiere decir que descentran al gay como sujeto teológico para cuestionar a la homosexualidad como una construcción histórico-política. Esto modifica también al sujeto de la TGLL, deja de ser apologética, no busca mostrar la bondad de la homosexualidad, asume una postura profética en la que toman el Éxodo como una de las lecturas sobre las que desarrollarán sus reflexiones teológicas, para hablar de comunidades marginadas y que se encaminan a la liberación.

Entre los teólogos que destacan en esta línea se encuentran Gary David Cornstock, J. Michael Clark, Richard Cleaver y Daniel Spencer. Estos teólogos usaron la idea de la amistad para vincular el amor de Dios hacia la humanidad, por lo que aceptar a la sexualidad como parte de lo divino, para ellos, tendría que ver con relaciones responsables, alejadas de la promiscuidad, con lo que se buscaría: “liberar a la sexualidad de sus limitaciones patriarcales y hetero sexistas y reintegrarlos a la espiritualidad:” (Stuart, 2005, pág. 70) Esto, debiera ir de la mano de un cuestionamiento a lo que sucedió con la comunidad LGTTB después de Stonewall en donde “el culto a la masculinidad post Stonewall en la comunidad gay occidental no hizo nada para salir de este problema (el patriarcado)” (Stuart, 2005, pág. 70). Por lo que la crítica en el ejercicio de la sexualidad iría de la mano con una crítica al

patriarcado, cuestión muy arraigada, tanto en las prácticas cristianas y sus instituciones, como en los liderazgos de los movimientos sociales, incluidos los LGTTB. Cabe mencionar que las posturas de los teólogos de esta línea no son homogéneas ya que, aunque la mayoría de mantienen cercanos a la Biblia como un documento de autoridad, Cornstock, por ejemplo, es más cercano a posturas de la teóloga feminista Elisabeth Schüssler-Fiorenza al sostener que sólo las escrituras que abonen al proyecto de liberación gay serán las que tome como fuentes.

El Éxodo y la resurrección se convierten en temas de politización religiosa, se crean discursos de liberación a partir de ambos pasajes bíblicos y se plantean otras cuestiones políticas imbricadas con la ética homosexual que se busca elaborar, como la relación con la Tierra o la pobreza urbana. Al construir a sus sujetos como oprimidos, esta teología adopta un perfil mucho más politizado que las TGL en donde también se desarrollan temas parecidos a los de la TLL como la crítica a la idolatría de dinero y objetos, contra la explotación de las personas en sentido económico y sexual, incluso Daniel Spencer hablará de una ética de ecojusticia erótica (Stuart, 2005). Para Elizabeth Stuart, “Las teologías de liberación gay son efectivas a la hora de reconocer y ocuparse de la alteridad de la identidad gay y su construcción social. Sitúan la divinidad, no en el problemático yo moderno, sino en la en-mediedad de las personas y, de forma mucho más efectiva que la teología liberal” (Stuart, 2005, pág. 88)

Hasta ahora hemos visto el desarrollo de teologías que, aunque aún se basan en identidades homosexuales estáticas o construidas socialmente, aún se mantienen en lógicas de género binarias que únicamente hacen diferencias en cuestiones sexuales, incluso cuando afirman a un Dios bisexual se mantiene la idea de éste en masculino feminizado o Jesús bisexual. Los trabajos que cruzan teología o religión y disidencias sexuales son cada vez más numerosos y muchos de ellos han adoptado la palabra *queer* para definirse. La teología *queer* (TQ) surge, al igual que la teoría *queer*, como una respuesta ante las teologías gays y lesbianas que tendían a construir conductas normalizadas de la homosexualidad, incluso algunas, apuntaban hacia la sacralización de algunas prácticas homosexuales. A continuación, veremos cómo se ha desarrollado la TQ en otros contextos y cómo han tenido acogida en América latina.

III.2.2 Teología queer en América latina: disidencias sexuales y clase

*Miradlo, los humildes, y alegraos,
buscad al Señor, y revivirá vuestro corazón.
Que el Señor escucha a sus pobres,
no desprecia a sus cautivos.*

Salmo 68

La primera Teología de Liberación, salvo por pocas excepciones ya mencionadas, ha estado alineada con los preceptos vaticanos respecto a la sexualidad en general y a la homosexualidad en particular. Incluso, a diferencia del diaconado homosexual promovido desde *Courage*, en el que se quita “culpa” al homosexual y se busca llevarlo por un camino de abstinencia, algunos pensadores de liberación mantuvieron posiciones en las que las personas homosexuales quedaban fuera de sus proyectos de liberación. Enrique Dussel, por ejemplo, dice en su *Filosofía ética latinoamericana*:

La sexualidad es uno de los modos concretos del cara-a-cara que se juega esencialmente en el "sexo humano-a-sexo humano" (el coito), donde la sexualización del Otro no depende sólo ni del nivel genital biológico, pulsional psicológico, ni de la intención constituyente de objetos sexualizados, sino del encuentro de dos exterioridades, dos personas, que no pueden dejar de contar siempre con el misterio y la libertad del Otro. Si el Otro es constituido como mero "objeto" sexualizado por una intención erótica del sujeto, el acto es ya homosexualidad y alienación del Otro como mera mediación del autoerotismo. (Dussel, 1977, pág. 72)

Para el proyecto de liberación dusseliano, el encuentro sexual debe ser, al igual que otros preceptos de su filosofía, un encuentro cara a cara por lo que la homosexualidad para él ha sido equiparada con la alienación. El autoerotismo tampoco aparece como una opción válida dentro de sus primeras obras, el feminismo se considera una creación de la Europa nordatlántica y como la forma más perversa de homosexualidad (Dussel, 1977), y aunque a lo largo de su obra ha modificado algunas de estas ideas enunciadas en sus primeras obras, estos ejemplos nos dan un panorama de la forma en la que se asume a las disidencias sexuales, sin importar, por ejemplo, una de las cuestiones primordiales de dicha teología: que muchos disidentes sexuales son pobres: “...los pobres eran un constructo asexuado en la teología...” (Althaus-Reid, 2005, 55).

La cuestión de clase y raza estuvo presente en el pensamiento de disidencias sexuales latinoamericano desde el inicio de su mayor politización, sin embargo, no es

posible decir que en la TLL ni en la TFLL fuesen críticos a la normatividad de género y sexualidad. Aunque a lo largo de su historia las iglesias cristianas han desplegado preceptos para normativizar la sexualidad, al momento de elaborar teología, aún desde el margen y la crítica, el cuestionamiento al binomio de género y sexualidad se mantienen como temas poco trabajados, aunque cada vez más cuestionados. Es aquí donde el pobre asexuado, que ya habían señalado las teólogas feministas, es un punto ciego que no permite pensar en los problemas humanos de forma integral y, aunque esto tiene que ver con problemas propios de las mujeres, como vimos en el capítulo anterior, también refiere a la forma en la que las representaciones masculinas y el sistema patriarcal de la teología sistémica dejan de lado el problema, no sólo de lo femenino, sino de lo feminizado y de las masculinidades hegemónicas y marginales; los géneros múltiples son, prácticamente impensables en las primeras teologías liberacionistas.

Incluso, si pensáramos en el pobre, podríamos observar cómo éste aparece en la primera TLL únicamente como ser de trabajo, un concepto económico que no necesita ser liberado en otros ámbitos de su vida o como si con la liberación económica le liberara automáticamente en otros ámbitos. El pobre concebido en la primera TLL pasa por alto que no todos los hombres se construyen bajo los mismos parámetros a pesar de compartir clase, por ejemplo, un trabajador urbano mestizo y un trabajador urbano indígena triqui presentan elementos culturales distintos en la construcción de su masculinidad, aunque no se niega que hay elementos compartidos como su comportamiento frente a masculinidades hegemónicas. Lo mismo podríamos decir en torno a un seminarista dominico frente a un joven mormón.

Si la TL adolece de una mirada al género y a la sexualidad como formas de ejercicio de poder y ordenamiento político encontramos que las teologías gays y lesbianas, en muchas ocasiones, dejaron fuera los factores de clase y raza en un intento de asimilarse al sistema moderno liberal capitalista, sin cuestionar el talante patriarcal de las iglesias a las que buscaban pertenecer o que estaban formando. Es aquí en donde la crítica del movimiento *queer* tiene sentido en el mundo anglosajón, se trata de una respuesta al clasismo de algunas posiciones homosexuales que se identificaron con las élites que mantenían fuera a formas diversas de ser.

Es en un contexto anglo, Edimburgo, Escocia, en donde surgió la teología *queer* de la mano de Elizabeth Stuart y Marcella Althaus-Reid, entre otras. Ambas autoras, son las más importantes pensadoras en esta rama que tiene como base elementos de la

teología de liberación, de teologías feministas y teologías gays y lesbianas, aunque esto es hilado con conceptos de la teoría *queer*. Colocar la cuestión de clase a través de la TLL no bastaba, mientras la TFLL encontraba sus limitaciones en los discursos de género binario. La emergencia de la teoría *queer* influyó a estas autoras que adoptaron en su teología la idea de lo torcido, de lo raro que se situaba en las partes marginales del sistema. Esto era una forma de retomar la cuestión de clase, pero con la incorporación de otras formas de exclusión como la raza, el género o la ambigüedad del mismo. Como veremos adelante, a esto, Althaus-Reid agregó una crítica decolonial al quehacer teológico, incluso modificó el inicial *queer* por la idea de una Teología Indecente que también dará título a su obra más conocida.

Resulta importante señalar que lo *queer* ha servido para pensar a las diferentes tradiciones religiosas, que han tenido interpretaciones negativas hacia la homosexualidad, conforme avanza el siglo, tal es el caso del islam, aunque, también han surgido críticas y debates acerca de la *queerización* de las disidencias sexuales en torno a las sociedades islámicas que, al igual que el resto del mundo, cuentan con una complejidad cultural importante en las que existen diferentes grados de aceptación a las disidencias sexuales, por lo que, de la misma forma que en nuestra región —como hemos visto—, lo *queer* ha resultado intrusivo (Seguer, 2014). En otras tradiciones religiosas la apertura a las disidencias también comienza a desarrollarse como en el caso de Abdennur Prado, presidente de la Junta islámica catalana, quien hace una interpretación en la que asumen que en el Corán se habla de los “hombres sin deseos por las mujeres” que en malas traducciones refieren a eunucos, cuando en realidad hablarían de “hombres que gustan de hombres” (Prado, 2017).

Para volver a nuestro tema específico, continuaremos con la línea marcada por Elizabeth Stuart para conocer los antecedentes de las teologías de disidencia sexual en Latinoamérica que tienen un enclave en el entorno anglo. Hemos revisado ya a la Teología gay y lesbiana liberal y a las Teologías gays y lesbianas de liberación. Es a partir de estas últimas y de la conciencia lesbiana que se desarrollarán las Teologías Eróticas (TE) y las teologías que influyen directamente a las Teologías *Queer*.

La TE tiene como principal exponente a Carter Heyward, cuyo trabajo fue influenciado por Audre Lorde (Stuart, 2005), feminista afro cuyo trabajo habla de retomar lo erótico como potencia liberadora para las mujeres. Heyward lo usa a partir de la idea de mutualidad, una forma distinta de formar relaciones desde las diferencias. A

partir de estos elementos es que se desarrolla su hermenéutica de textos sagrados y para pensar la divinidad. Dios se encontrará en lo erótico, mientras las Escrituras se deben abordar desde la mutualidad, de tal manera que, “la comprensión de la divinidad como poder erótico requiere una ética afirmadora del sexo, en el cual el placer sexual no abusivo constituye un bien moral:” (Stuart, 2005, pág. 96) A lo erótico se contrapondría la cultura de lo pornográfico. Todo esto tendría como implicaciones teológicas una relación con la divinidad en la que los cuerpos tendrían un papel fundamental, lo que trasladaría la línea del pecado a otro espacio que sería el uso de los cuerpos sin la responsabilidad que implica la mutualidad. Vale decir que Heyward no apuesta a la monogamia de las teologías tradicionales o de la TG, sino a que quien cree puede religarse con la divinidad a través de *amistades sexuales*.

Para Elizabeth Stuart, la teología erótica “A diferencia de los teólogos de liberación gay, no reclama ningún privilegio epistemológico especial para las relaciones lesbianas y gays, ni tampoco escribe desde una identidad sexual determinada, sino desde un lugar adonde la ha llevado su experiencia como lesbiana: hacia una reconstrucción de Dios como poder erótico” (Stuart, 2005, pág. 98) Esto quiere decir que Heyward desesencializa las identidades de género como sujetos teológicos, aunque como la misma Stuart señala, finca el lugar teológico en una experiencia particular como lo erótico deja fuera de la relación con la divinidad a quienes no la han experimentado.

Frente a la idea de lo erótico, algunas otras teólogas como Linda Woodhead cuestionan el uso de un placer que, nuevamente, cae en el terreno de lo individual, por lo que Stuart propone cambiar la idea de lo erótico por el de pasión, una potencia que todo ser humano puede experimentar y que da sentido a una religación con lo divino (Stuart, 2005). Virginia Ramey Mollenkott y Mary E. Hunt son otras teólogas lesbianas que siguen los pasos de Heyward, sobre todo en la idea del mutualismo y de la amistad sexual. Es importante recordar que varios teólogos gays también apelaron a la amistad entre varones. La amistad será un tema que se extenderá hasta la TQ y la Teología Indecente. Esto aparece como una estrategia para flexibilizar las relaciones intergénero, no sólo desde el punto de vista sexual, dentro de los credos cristianos. También es importante destacar que muchos de los conceptos de la TE apelan a factores subjetivos, a diferencia de las teologías tradicionales, su discurso va cargado de emociones y afectos para buscar definir una potencia interior que tiene consecuencias políticas dentro

de sus iglesias, sea para buscar inclusión o para organizar otras, para cuestionar las estructuras existentes o para fundar otras.

A la par del debate de la TE, Robert Goss escribe lo que para Stuart es la transición entre la TGL y la TQ: *Jesus Acted Up: A gay and Lesbian Manifesto* en el que: “Emplea aquí la palabra <queer> en el sentido activista que surgió con a la crisis del sida para referirse a las coaliciones formadas entre lesbianas, hombres gays y mujeres feministas, <queer> es un término que denota disidencia política y diferencia sexual. Goss escribe desde su experiencia de activismo *queer*.” (Stuart, 2005, pág. 139) De tal forma que se utiliza el término con el sentido con el que nació en el terreno político para definir una forma de hacer teología desde lo abyecto. La TQ se desarrolla a partir, no sólo de las teologías antecesoras, sino de la obra de pensadoras como Judith Butler, Eve Sedgwick y Michel Foucault, por lo que se desarrollará una hermenéutica propia que adoptará tanto a la TF como a la TLL, lo que resulta que coloque como su lugar de enunciación entre quienes han sufrido opresión y la hermenéutica de la sospecha desarrollada por Fiorenza-Schüssler.

Los temas que más desarrollo han tenido desde la TQ son la cristología, en la intención de continuar con la idea de un Jesús bisexual que difumine las fronteras de género y sexualidad, por lo que este tema en particular tendrá un desarrollo amplio con respecto al cuerpo, ya sea erotizado, desgenerado, doliente, vestido o desnudo, los usos discursivos de este Cristo se enfrentan abiertamente a la cristología clásica, “El Cristo *queer*, en consecuencia, es aquel que lucha por las personas *queer* dominadas por la homofobia, que se enfrenta y derrota a las fuerzas sociales que impiden a las personas *queer* saber que son libres.” (Stuart, 2005, pág. 144) Estas posturas tendrán un enfrentamiento inevitable con las autoridades eclesiales homófobas. La TQ busca no sólo rescatar lo sexual, lo erótico o lo genérico para pensar a Dios, sino hacer del mismo un sujeto con una identidad menos definida de lo que se ha hecho en la modernidad, esto es, desanclarlo de una imagen patriarcal. En este sentido, su desarrollo no se trata de una mera salida del clóset ni de la liberación de la homofobia sino de la transformación de la forma en la que se concibe el género de Dios y de sus creyentes, “la teología *queer* no está basada en la identidad; de hecho, es una teología anti identidad. La teología *queer* no es un desarrollo <natural> de la teología gay y lesbiana, sino más bien un desarrollo contra natura que surge de las fisuras existentes en la teología gay y lesbiana...” (Stuart, 2005, pág. 152)

A partir de esta posición anti identitaria, la TQ desarrollará argumentos como la futilidad de las iglesias al señalar las diferencias de género y sexuales, ya que la conversión a través del bautismo sería lo realmente trascendente para quien busca pertenecer al cristianismo, sin embargo, también da un paso más al retar a la teoría *queer*,

El cristianismo no se reproduce a sí mismo a través de la biología sino mediante la conversión. No importan la capacidad de dos cristianos para tener hijos, sino para aceptar extraños. La teoría *queer* puede ayudar a los cristianos a pensar radicalmente sobre el género y, a su vez, el cristianismo puede retar a la teoría *queer* a que no eche por la borda a Dios, la religión y la vida espiritual... (Stuart, 2005, pág. 162)

Esta posición, a nuestro parecer, resulta un tanto peligrosa, en cuanto, aunque busca dejar atrás las diferencias genéricas coloca a la identidad cristiana como centro de acción. La TQ busca desestigmatizar a la homosexualidad dentro de las iglesias cristianas y aunque a través de una especie de reto a la teoría *queer* busca reposicionar los debates hacia lo espiritual, no plantean que esto se hace en el marco de una visión occidental de la religión y de su forma de comprender lo relativo a lo divino. Si Stuart criticó a las TGL por considerarlas liberales, hacer tábula rasa de toda identidad implica más que pensar en igualdad, eliminar las diferencias desde las que las personas creyentes se acercan a lo divino, lo que puede considerarse si no liberal, si colonial, al dejar fuera de los parámetros de divinidad a lo no cristiano. A esta teología también se le debe hacer la crítica que hicimos a la teoría *queer* cuando olvida que hay identidades que se construyen históricamente y desde las que se busca liberación.

Aunque la TQ da un paso al ubicar a todo ser humano en igualdad ante Dios, al quitarle a éste una identidad genérica que busca deconstruir el orden patriarcal eclesial, también olvida que el orden que combate también invisibiliza las condiciones de los creyentes, por lo que cuestiones como la pobreza quedan como una opción antes que el combate a la misma por obligación.

Esto puede llevarnos a comprender por qué Marcella Althaus-Reid, la teóloga argentina considerada *queer* decidió llamar a su teología, indecente. Para Stuart, en el trabajo de Althaus-Reid “la teoría *queer* coincide con la teología de la liberación y la teoría postcolonialista y postmarxista” (Stuart, 2005, pág. 173), además de limitarse a deconstruir. Sin embargo, nos parece que esta crítica minimiza el aporte de la argentina quien, a diferencia de Stuart no apela sólo al desdibujamiento de identidades sino al

abigarramiento de las mismas, por lo que, desde otro camino, muestra la no esencia de éstas. La teología althausiana muestra su posición de enunciación, una América latina que no borra lo que es, sino que excede lo que se le ha impuesto. En el trabajo de esta teóloga es en el que nos centraremos a continuación.

III.2.3 Marcella Althaus-Reid y el Dios de(s)generado

Había comprendido que Dios era la carne que se mueve, los cuerpos desnudos para los que deja de existir la pobreza o la riqueza, el gran chorro de vida que lleva también a la muerte y corre como la sangre de los ángeles.

Marguerite Yourcenar

En este apartado ahondaremos en la obra de la teóloga indecente Marcella Althaus-Reid, una teóloga argentina cuya Teología Indecente (TI) ha sido un detonador del quehacer de teologías *queer* en la región. Althaus-Reid aborda lo divino autoasumida como heredera de la TLL aunque también critica la postura sexual de ésta. Como hemos visto, Elina Vuola ha desarrollado una diatriba amplia ante la carencia de ética sexual por parte de los primeros teólogos, sin embargo, Althaus-Reid abordará a lo sexual como parte determinante de los quehaceres teológicos y políticos, no a partir de su ausencia, a la vez que atiende las cuestiones de clase. Su obra está marcada por el contexto de la dictadura argentina, un periodo del que extraerá ejemplos constantes para desarrollar sus presupuestos como los usos del cuerpo o la resurrección.

A diferencia de la primera TLL y la TFL la sexualidad será el lugar primordial de su hermenéutica bíblica y de sus supuestos teológicos en torno a Dios, por lo que hará uso de autoras como Judith Butler, Gilles Deleuze, Sedgwick y Derrida para apuntalar sus críticas a los discursos de la teología sistémica y a otras teologías marginales, incluidas la feminista y la gay. Así, desde su lugar de enunciación adopta, en primera instancia la palabra *queer* para designar su teología, aunque después virará hacia la palabra indecente para posteriormente retornar a la idea de Dios *queer*.

Una Teología Indecente (TI) implica, no sólo el hablar de la sexualidad humana en su amplísima diversidad sino hablar del cuerpo desde lo considerado abyecto: sus humores, sus fallos, sus imperfecciones. Se trata de una postura teológica que mantiene muy claro su punto de enunciación: los barrios pobres de Buenos Aires, de

Latinoamérica. Se trata de una teología que busca dar batalla a las teologías coloniales, como llama Althaus-Reid a las teologías blancas occidentales y canónicas.

Sus trabajos resaltan de entre otros por la ruptura que tiene hacia la teología de la liberación inicial y con las teologías feministas; sus categorías teológicas se desarrollan a partir del método liberacionista de hablar desde su realidad, pero van más allá porque para ella "sin constructos sexuales no hay Otro" (Althaus-Reid, 2005, 31). Se trata de un conocimiento situado a partir del establecimiento de las relaciones corporales y sexuales con el/la otro. De tal manera que las pautas teológicas conformarían "una praxis sexual y política... Configuran epistemologías, visiones de la vida y proyecciones místicas que relacionen lo humano con lo sacro" (Althaus-Reid, 2005, 15). Es por eso por lo que, para ella, es preferible hablar desde lugares heterotópicos a los que arriba a partir de caminos perversos, o sea, vías distintas, torcidas, que retan las pautas de comportamiento sexual y social establecidas desde lo teológico.

Althaus-Reid usa el método de la TLL al extremo. El momento del "ver" lo extiende a todos los sentidos. La TI es sumamente sensual, los ejemplos de los que se hace van desde el olor de los limones de las vendedoras bolivianas hacia los cuerpos en un bar de salsa; nuestra autora apela a todos los sentidos, a toda reacción del cuerpo a la par que apela a lo emocional que será un punto muy importante en su desarrollo teológico. Es a partir de este momento en el que las experiencias, personales y comunitarias tienen nombre y sentido. Es también desde este "ver sensual" en el que la teóloga analizará las narrativas sexuales de los textos sagrados, en donde realizará una hermenéutica desviada, es decir, buscará contrarrestar las narrativas heterosexuales de los textos sagrados, siempre desde el punto de vista de los disidentes sexuales pobres. A diferencia de la TGL y la TQ en donde a veces se desdibuja el sentido de comunidad y de clase, esta teología recurrirá constantemente a hablar de maricas pobres o Marías pervertidas, de Cristos travestis, todes, como personajes de los contextos populares. Esto va íntimamente ligado con el juzgar o discernir, el segundo paso de la TLL.

A diferencia de Stuart, Althaus-Reid tiene como prioridad el discernir desde los contextos. Éstos se encontrarán marcados por las situaciones particulares de Latinoamérica como la persecución política y los peligros de muerte, no se trata de una exclusión de espacios, se trata de vida y muerte, sin embargo, no la vida y la muerte de la forma en la que la ven Dussel o Gutiérrez quienes apelan a valores sexuales

habituales. A partir de Gayle Rubin, la TI habla de las múltiples posibilidades de ejercicio de la sexualidad, sin olvidar el abuso, y las diversas narrativas que se despliegan alrededor de éstas y que atraviesan factores de clase. El abuso entre las clases altas es menos visible, aunque más punible. Esto será anudado a las formas de religiosidad popular como una de las principales fuentes de esta teología, en tanto, se considera que es un conocimiento válido y valioso para pensar la divinidad.

De tal forma que el actuar está sujeto a un espacio al que constantemente alude la autora: los barrios pobres de las ciudades en donde confluyen mujeres pobres, travestis, maricas, personas intersexo e, incluso, heterosexuales. Será este espacio, fuera de las iglesias, en donde se piense lo divino a través del culto a santos populares en donde el flujo deseante se hace evidente en los creyentes, lo que les permite exceder los límites impuestos desde las instituciones de fe. Esta es una forma en la que, también, nuestra teóloga se comunica con los y las pensadoras de disidencias sexuales en el continente: no se separa el análisis de clase, raza, género o sexo en sus líneas narrativas, en donde se alude constantemente a comunidad y barrio. Lo raro, lo torcido, lo festivo lo gozoso, no se construirá como artificio político, es parte de lo cotidiano, forma parte de la “mímesis festiva”, es decir, “un acontecer que politiza el arte y reactualiza de lo humano las energías que han de luchar por configurar una mejor forma de existencia.” (Gandarilla Salgado, 2016, pág. 469)

El “actuar”, por tanto, se dará desde una lectura contextual de la fe y del pecado. Por estos motivos, nuestra teóloga se posiciona contra la idea de decencia, ya que lo identifica como dispositivo de control, por encima de todo, sobre las mujeres. Al conocer la situación de estas últimas y de los “maricas” en la región, ella no busca borrar sus diferencias genéricas sino transformar cómo se construyen. La praxis, por tanto, implica el reconocimiento de las diferencias sexuales de ambos frente a la sexualidad hegemónica impuesta.

Los sujetos desde los que hablará irán desde un teólogo sado masoquista (Tillich), hasta un viejo argentino gay cuyo único compañero es Cristo. Esta forma de buscar explicaciones teológicas nos acerca a la idea de un Dios *Queer*, es decir, un Dios sobre el que no se refleja al hombre dominante alrededor del que trabajan la mayor parte de los teólogos. Ella pugna por un Dios travestido, degenerado, una potencia no masculina ni machista. Su propuesta nos ayuda a buscar en los márgenes de los géneros constituidos y de las sexualidades heteronormadas, así como en edades o clases sociales

poco valoradas, la semilla de la resistencia a partir de relaciones integénero e intersexuales.

De tal manera que es imposible negar al cuerpo y sus deseos en las prácticas religiosas cuando es posible verlo en las ceremonias, cuando se habla de una virgen que pare, un Dios trío, un Jesús de sexualidad ambigua que pide amar sin límites. Podemos pensar a Dios como en una potencia que no es masculina ni femenina sino *queer*, como una potencia que aprehende todas las posibilidades de los géneros y degenerados. Aunque no sigue la vía del desdibujamiento o de la desestabilización porque ella muestra que ésta ya existe, que se trata del exceso imposible de asir por parte de las instituciones normalizantes, tanto eclesiales como gubernamentales.

La teología *queer* se basa en una fe en Cristo para heterosexuales, gays, lesbianas, transexuales, etcétera, que "no necesitan ser exclusivos sino ubicados en el espacio-tiempo de la experiencia de una comunidad" (Althaus-Reid, 2005, 167). Esto implica que las construcciones de liberación se revelan ante los límites de los pecados carnales sexuales para demandar prácticas de amor sin fronteras. Finalmente, no hay mención de homosexuales ni lesbianas ni transexuales en el nuevo testamento. Lo que para algunos puede ser una forma de minorizarlos o ignorarlos no se detienen en el hecho de que, al no haber mención, tampoco hay condena. El que se encuentra siempre sujeto a ella es el hombre heterosexual. Por lo que la propuesta de la TI es "atender sólo a los principios radicales de la Biblia que engloban a los demás: justicia, paz, y amor/solidaridad, que, desde luego, han de ser iluminados y redefinidos por la comunidad" (Althaus-Reid, 2005, 186).

Marcella Althaus-Reid (M.-A.-R.), desde su generación de conocimiento localizado, crítico, descolonizador, es capaz de cimbrar el orden heteropatriarcal dominante que ha construido el modelo moderno liberal capitalista. Su pensamiento filosófico es descentrado, reta las estructuras de creación de conocimiento teológico, aunque también filosófico, rígido a partir de una exploración social sensual y sexual. Heredera de la teología de la liberación, sobre todo por método, es también el punto de quiebre con la tradición homosolidaria de ella. Crítica de la teología de liberación feminista a la que considera insuficiente para los disidentes sexuales, insuficiente para los que se niegan a encajar en roles de género y sexuales cerrados, reta los parámetros de pecado y liberación que, para ella, ya no se ubican en las conductas sexuales y sus parámetros de normalidad, sino en el daño a otros.

A partir de las perversiones, o versiones distintas, que propone Althaus-Reid es posible que interpretemos más allá de las pautas tradicionales que tal vez nos llevarían a mantener una condena rasa, en la que no importaría sino el incumplimiento o no de la ley, incluso por sobre el mandato de amor.

Althaus-Reid es un balde de agua fría frente a las formas tradicionales de hacer teología, pero también frente a las formas actuales del pensamiento político: Marx llevado a un bar gay (2017) puede escandalizar a muchos pensadores de izquierda; para algunos otros, resulta tan impactante que no se han resistido a echar una mirada a su trabajo. Ella es una filósofa de conocimiento situado, que se refiere a problemas específicos y que, sin embargo, no se ancla en el particularismo. Nos ayuda a observar la imbricada relación de clase, sexualidad, raza, género y ubicación geográfica. Se trata de un cruce en el que podemos ubicarnos para comprender las construcciones subjetivas en un panorama estructural. Su visión de las comunidades en exclusión, más allá de la imagen del pobre a liberar de la primera teología de la liberación, denota los distintos dispositivos de poder y sujeción que utiliza el orden actual para su reproducción. Lo queer en su trabajo no se adhiere simplemente a la homosexualidad estandarizada del modelo capitalista;¹⁰⁸ ella apela a lo marginal, a lo excéntrico, a lo alternativo como otra forma de comprender el mundo.

Ahora, me gustaría preguntar, ¿en dónde se encuentra Althaus-Reid en el pensamiento decolonial en América Latina? Trataré de responder con base en la idea de pensar a las comunidades cristianas que se conforman desde la zona de no-ser. Ramón Grosfoguel (2011) rescata el pensamiento de Franz Fanon y construye una matriz en donde las exclusiones se dan a partir de marcadores jerárquicos basados en los parámetros de ser occidental. Estos marcadores se construyen desde el arribo europeo a

¹⁰⁸ Algunos autores como Luis Martínez Andrade (2011) y Martín Cremonte (2010) insisten en que una de las principales debilidades que tiene la labor intelectual de Althaus-Reid es que no toma el tema de la lucha de clases como central y cae en la trampa de usar los conceptos de identidad y diferencia que pueden ser "absorbidos por el sistema". Desde nuestro punto de vista, aunque Althaus-Reid tiene como tema central la conformación de lo marginal a partir de la diversidad sexual, ella no pierde de vista la intersección con otras formas de opresión como la raza, la clase y el género como todo un constructo de opresión. Esto le permite, y nos permite, extender el panorama de los dispositivos de normalización y disciplinamiento que operan desde el orden actual; nos permite también, pensar en formas de organización que no únicamente se centren en la lucha contra la opresión económica. Las críticas también tienen que ver con la forma subjetiva a partir de la que se pretende construir conocimiento; sin embargo, la construcción de un conocimiento que incorpore la experiencia, los afectos y la fe, es un reto a las formas centradas en la mente como única fuente de conocimiento. Resulta una trampa suponer que en las prácticas y teorías políticas no existen componentes afectivos o es posible dejarlos de lado.

las colonias, donde habitan aquellos a quienes hay que cuestionar su humanidad, a los que no se consideran seres humanos; son aquellos que se encuentran en la zona de lo que no es privilegiado. Las colonias se ubicarían en el área de no-ser. Grosfoguel se refiere a las exclusiones respecto a la zona de bienestar y describe el orden actual como un modelo tanto capitalista / patriarcal / eurocéntrico y cristianocéntrico. Su principal propuesta para pensar la decolonialidad es a través de la construcción de una matriz de exclusiones.

Sin embargo, el primer desacuerdo con Grosfoguel se ubica en su idea de cristianismo, ya que, desde su perspectiva norteamericana, es evidente que los islamistas se encuentran marginados, sin embargo, no se detiene en la fe de miles de indocumentados católicos, por ejemplo. Sostengo que no hay una sola forma de ser cristiano, como bien lo apunta la Teología indecente althausiana; Grosfoguel no observa el peligro de ser cristiano en territorios en donde existe una minoría cristiana, en donde se jugaban la vida por la fe. De tal forma que cae en el mismo error que critica: su mirada se centra en una visión occidentalizada del cristianismo y los privilegios que acarrea a algunos grupos. Desde mi punto de vista, es posible hablar de cristianismo de la zona de no-ser: cristianos perseguidos, pobres, homosexuales, mujeres, entre un largo etcétera que no se adhiere a las conformaciones del ser moderno/occidental/capitalista/heteropatriarcal y que tampoco alcanza a enumerarse en una matriz, aunque ésta logra visibilizarlos.

Es imposible considerar al cristianismo como una entidad unificada y coherente como hemos visto a lo largo de este trabajo. En este sentido, sería posible hablar de formas de ser cristiano desde las zonas fuera de los privilegios que enumera Grosfoguel (2011); a pesar de esto, si seguimos y ampliamos su interpretación, podemos decir que no hay una forma única de vivir la fe cristiana: algunos se encuentran en la zona del ser, de los privilegios, aliados con grupos de derecha que buscan mantener el orden existente; mientras hay otros cristianos que se encuentran en la zona de no-ser, que han vivido procesos sincréticos con creencias africanas o de otros pueblos originarios que adhieren a sus prácticas religiosas y a sus prácticas políticas (los caracoles zapatistas cuentan con iglesias). Es decir, hay grupos cristianos que se han unido a los movimientos políticos y sociales populares, que actúan contra la marginación, mientras que los cristianos en la zona del ser se han adherido a las formas de vida de explotación y jerarquía.

La matriz grosfogueliana puede ayudarnos a ubicar el pensamiento de nuestra teóloga quien se puede ubicar como una de las pensadoras de lo popular desde un contexto de terror, desde una de las disciplinas más menospreciadas durante el siglo XX. Como heredera de los teólogos de la liberación en América Latina que teorizan desde las condiciones materiales de la vida, no sólo trabaja con las comunidades pobres de la zona de no-ser. Su obra no sólo denuncia la explotación económica y la organización de la dependencia-perifera. Althaus-Reid desarrolló su pensamiento a partir de su experiencia como parte de la CEB. Su teología, indecente, desafía el modelo de homosolidaridad de la teología de la liberación y se cuestiona acerca del Dios para las lesbianas, los gays y maricas. Desde un punto de vista-anticolonial y antipatriarcal, propone un amor radical, un amor sin fronteras, más allá de la liberación de los pobres, que exige la liberación no sólo de las almas, sino también de los cuerpos y sus sexualidades, ella lucha para romper los yugos impuestos por roles de género cerrados. Nos demuestra que las construcciones teológicas entrañan la construcción de formas de vida que generan un orden: sexual y político. Sigue la tradición feminista de pensar que lo privado es político. Tanto como decir que la zona del no-ser no sólo constituye la frontera de los privilegios sino también su amenaza. No se trata de masas absolutamente sometidas sino de espacios de creación de relaciones diversas.

Podemos hacer aquí una pausa para poner énfasis en la disputa que ha existido en el cristianismo por el uso de los cuerpos a partir de los conceptos de amor: el amor a Dios expresado a partir de la renuncia de los goces del cuerpo en la tierra (los límites del pecado de Agustín); el amor hacia la comunidad expresada en un cuerpo social de resistencia y lucha (revueltas populares consideradas heréticas); el amor a Dios a partir del amor al prójimo en diversas preferencias de género y sexuales (propuestas de los valdesos). Es decir, la construcción de la diversidad social y sexual se encuentra profunda e íntimamente ligada a los procesos de conformación de espiritualidad y viceversa. Esta será una de las propuestas políticas más interesantes de la TI. A partir de un rescate de la idea de amor radical y de la idea muy trabajada por las disidencias sexuales de amistad política, se hace una propuesta de comunalidad solidaria que se aleja del pensamiento político moderno que apela a las nociones de amigo/enemigo. En este sentido, su propuesta se encuentra cercana a principios indígenas que apelan por un vivir diferente, un buen vivir que ha permeado en los movimientos políticos ajenos a los escenarios de la política liberal.

El anticolonialismo de Althaus-Reid denuncia no sólo la conquista del territorio y la invención de un continente. Denuncia el dolor de las lesiones contra las mujeres colonizadas, el daño ignorado por el patriarcado de los colonizados. Ella dice que el sexo de las colonizadas es usufructo. Los colonos utilizan no sólo el cuerpo para el trabajo, también controlan las normas sexuales. El colonizado también mantiene el sometimiento de lo diferente para construir sus propios privilegios. En este sentido, sus críticas confluyen con destacadas pensadoras feministas decoloniales y de disidencias sexuales que ya hemos revisado, quienes también profundizan en la idea de amistad y amor ilimitado, sin las restricciones propias de los órdenes heteropatriarcales.

El cuerpo femenino y sus alternativas sexuales se convierten, en el orden colonial, en sufrimiento disidente, marginal, su sexualidad se coloca en el no-ser del no-ser. En estos casos, a los disidentes sexuales se les niega incluso la fe. Aunque es pertinente aclarar que se les niega la fe construida por los colonizadores. La fe de los disidentes sexuales se mantiene vigente en su cotidianidad y en las prácticas religiosas populares. Althaus-Reid nos muestra a través de la religiosidad popular cómo personajes del tipo Santa Librada son vehículos en los que los sectores pobres aceptan y juegan con las diversas identidades sexuales, con las que conviven diariamente. Althaus-Reid nos hace evidente el pensar en la convivencia de la diferencia que fluye en la cotidianidad de los barrios en donde las diferencias sexuales o de construcción del género no arrebatan la fe.

La fe es un tema complejo, una de las muchas formas de construir a los seres humanos. A pesar de su aparente intimidad, la fe también es capaz de actuar como articulador político. Así que es posible detectar subjetividades formadas por elementos aparentemente contradictorios como indianistas kataristas cristianos, feministas católicas, cristianas prostitutas procedentes de Brasil o movimientos queer devotos a San Sebastián, entre muchos otros, que se encuentran en diversas luchas por la identidad sexual, el derecho al trabajo, el cuidado a la madre tierra. En este sentido, Althaus-Reid es una pensadora decolonial que no desprecia ni deja de lado la fe; por el contrario, nos lleva a repensarla y a dimensionar su peso respecto a la construcción del orden y la resistencia al mismo.

Nuestra teóloga nos muestra que no debemos engañarnos, el colonizador está atrapado en su propia trampa. Marginalar la otra es una forma de contenerse. El colonizador renuncia a sus deseos por alcanzar el poder político. Construye dogmas de

fe, que son los dogmas de la actuación; construye subjetividades oprimidas: la suya, la primera. Esas subjetividades se controlan desde las estructuras de dominación corporal (la clínica), dominación moral (la Iglesia Católica) y dominación legal (el despojo de bienes y salarios). Esto conforma la dominación capitalista heteropatriarcal.

Así, la TI nos muestra que la teología patriarcal y sus prácticas de homosolidaridad son herramientas íntimamente ligadas con el colonialismo que se reproducen entre muchos liberacionistas. Para ella, el problema decolonial radica en que parece que la ofensa está en una cuestión de autoridad y no en una cuestión de daño corporal, de violencia sexual. Se le restó autoridad a los hombres nativos americanos, mientras los abusos sexuales contra las mujeres fueron o son obviados. Jamás son éstos el centro de discusión de los liberacionistas, por lo que afirma, "Lo que obtuvo el otro europeo no provino solamente por explotación del capital, sino por acuerdos sexuales"(Althaus-Reid, 2005, 32). Dichos acuerdos pueden verse como pautas de comportamiento, de ordenamiento social en el que las mujeres y su sexualidad, la decisión sobre ella, aparecen en último lugar. La conformación de sexualidades impacta en la conformación de roles de género, en procesos de subjetivación, que a su vez impacta en procesos de jerarquización social.

El pensamiento teológico y filosófico de M. A-R. es desarrollado no sólo a través del estudio de los eruditos del cristianismo o de la teología de la liberación. No sólo rescata al feminismo de la tercera ola y defiende una teología de la diferencia. El desarrollo de conocimiento teológico, para ella, se da a través de la experiencia y las sensaciones corporales, de los comportamientos sexuales y de la forma de expresar la fe como resistencia ante el modelo moderno-liberal-capitalista. Es por eso que, el énfasis en la religiosidad popular es imprescindible para la TI. De tal manera que la religiosidad popular de los devotos a Santa Librada o la Difunta Correa nos ofrecen ejemplos de los instintos, de los conocimientos y experiencias corporales que los creyentes hacen de lo sagrado. Se trata de una forma de desmontar el dogma heteropatriarcal a través de iconos que cuentan con características marginales para las iglesias: un Cristo mujer, una santa muerta y con los pechos al aire.

Todo discurso de autoridad religiosa y política oculta conocimiento reprimido y exiliado, que queda en alusión marginal e indirecta. Se trata de un saber que las gentes dictan a través de contra símbolos religiosos y políticos, y de contradicciones mitológicas de las versiones oficiales...operan como resistencias diseminadas que no pueden ubicarse en ninguna utopía del futuro (teología) ni en ideología del pasado. (Althaus-Reid, 2005, 35)

Es decir, se trata de los excesos inconmensurables, de aquello que los dispositivos de disciplinamiento moral, económico, político no pueden asir. Frente a los grandes discursos teológicos canónicos patriarcales, los micro discursos rizomáticos populares resisten y retan las fronteras de clase, de raza, de género. La gran racionalidad es resquebrajada frente a la intuición de la diferencia y la experiencia sexual de los barrios, "la teología popular es pragmática y materialista, y cierra tratos con Dios sobre asuntos de supervivencia en la vida diaria." (Althaus-Reid, 2005, 35)

Esto nos enseña que, no es necesario exponer la fe de una sola forma, como tampoco hay una sola forma de ejercer la sexualidad, "La pureza contradice lo natural" (Althaus-Reid, 150). El mayor legado de Althaus-Reid es su excentricidad. Debemos aprender de su capacidad para analizar más allá de los aparentes límites de exclusión. Debemos entender que la idolatría a un Dios macho dominante erige un sistema injusto. Ella nos enseñó que Dios puede pensar diferente, rizomático, sin límites para el amor. El amor de nuestras diferencias es donde se pueden encontrar las condiciones para romper las lógicas de dominación y competencia, derribarlas es el primer paso para cambiar el orden existente.

Lo que tenemos enfrente es una denuncia de la laceración del intelecto y del cuerpo de las mujeres pobres, de les disidentes sexuales, pero también una salida: una liberación basada en la ruptura de narrativas de clase y de género, de preferencia sexual. No basta sólo con preocuparse por la comida del oprimido, lo material resulta igualmente importante como la construcción de subjetividades. Por lo que hablar de una promiscuidad de estrategias en las luchas de liberación no es descabellado. Frente al sufrimiento y contemplación, tenemos la opción de la solidaridad, del contacto y la sensualidad, "la intimidad con otros es de naturaleza divina y, con mucho, el más divino de los mandamientos. Esa ansia de proximidad con otros no tiene por qué ser sexual, pero está muy vinculada a la sexualidad." Finalmente, las estrategias de resistencia y lucha, los lugares heterotópicos, se construyen a partir de la proximidad corporal e intersubjetiva.

El legado de Althaus-Reid entre los teólogos latinoamericanos es importante. A partir de su obra se han realizado encuentros de teólogos de la liberación y se fundó la Red de Teologías y Pastorales *Queer* que cuenta con una red de ministerios inclusivos

en algunos países latinoamericanos como Uruguay, Argentina y El Salvador, así como con 33 teólogos entre los que destacan André Musskof de Brasil y Hugo Córdova de Argentina. En Edimburgo, en donde se dedicó a formar teólogos y teólogas también es constantemente recordada y es cada vez más citada, tanto en el mundo anglo como en el continente. La línea de pensamiento teológico indecente se muestra así, como un pensamiento crítico digno de la tradición de pensamiento latinoamericano de disidencias sexuales.

Consideraciones finales. La negra y el sodomita: de invenciones coloniales a identidades políticas en los discursos teológicos

A lo largo de este trabajo hemos buscado mostrar la importancia de discursos teológicos en la construcción de las representaciones divinas ya que, nuestra conjetura es que la identificación que se realiza con quienes creen, tiene la capacidad de performar relaciones jerárquicas, de marcar pautas de comportamiento, de organización y, por tanto, de hacer política. Ahí radica la importancia de las teologías de liberación que hemos abordado; se trata de teologías que pugnan por la construcción de un Dios distinto al masculino de características guerreras y heteronormado que se ha impuesto a lo largo de la historia y que, en su talante conquistador, ha construido subjetividades subalternizadas en quienes no alcancen la “imagen y semejanza” con ese Dios. Nuestras teologías siguen la tradición de la liberación, justamente, porque no se identifican con el Dios impuesto que los mantiene al margen del ejercicio de su fe, cuestión que tiene implicaciones políticas importantes y que hemos tratado de mostrar a través de un largo trayecto histórico en donde analizamos la forma en la que lo femenino y feminizado fue colocado como subordinado a lo masculino a lo largo de procesos de despojo e invasión cuyos efectos se mantienen hasta nuestros días.

Los discursos teológicos cristianos, con mayor o menor fuerza a lo largo de la historia, han estado ligados con la normatividad social y el orden político; han ido de la mano con quienes participan de las decisiones comunes; quien dirige a las comunidades en el ámbito religioso tiene influencia sobre ellas y es de esos espacios de donde se ha dejado fuera a las mujeres y disidentes sexuales. Es a través del gran prestigio otorgado a los hombres como dirigentes políticos y religiosos que se ha construido el afuera del mismo: las mujeres y los disidentes sexuales, así como la construcción de sus

subjetividades subordinadas fueron necesarias para construir la modernidad capitalista patriarcal, así como para mantenerla. Aunque es cierto que esto ha tenido cambios significativos a lo largo de la historia, es posible detectar algunos elementos que nos permiten afirmar esto: el despojo del trabajo femenino es mayor aún en la actualidad, la carga de etnia, raza y clase se recrudece contra las mujeres y los cuerpos feminizados. En este sentido las iglesias cristianas han servido como elementos determinantes a través del despliegue de dispositivos de control sobre la sexualidad y los marcos de género que han comenzado en los discursos teológicos para imponerse como parte de las religiosidades.

Los discursos teológicos producen cuerpos y conductas, sin embargo, al margen de las instituciones religiosas y sus parámetros, los cuerpos resisten, exceden. La sexualidad es una forma de disponer de dichos cuerpos al estar vinculada con la conformación de subjetividades en la forma en la que cada una se constituye como un objeto de deseo y es una máquina deseante. Esto fue comprendido por las organizaciones de fe desde hace mucho tiempo, por lo que cada una ha desplegado preceptos que van desde el cristianismo y las cuestiones de pecado atadas a la carne y al deseo, hasta las organizaciones heréticas que buscaban un ejercicio libre de la sexualidad como forma de religación. En este sentido, seguimos a Althaus-Reid cuando afirma que toda postura teológica es una postura sexual: tanto para contener y afianzar la heteronormatividad como para cuestionarla.

A lo largo de la investigación, también podemos encontrar que la emergencia de teologías de liberación no se encuentra ajena a lo que sucede en los contextos de su surgimiento, ya que desde las comunidades de fe como espacio de organización, como parte de la cotidianidad de sus sociedades, surgen los cuestionamientos a las instituciones eclesiales y sus posturas oficiales. Después de analizar el surgimiento de las diversas teologías de liberación y otras como la *Black Theology* podemos afirmar que éstas surgen como parte orgánica de movimientos populares en América Latina. Esto debido al papel de las iglesias como espacio de organización comunitario en el que emergen diversas posturas que no necesariamente siguen obediencia a las cúpulas eclesiales que se encuentran lejanas de sus situaciones.

Así, la fe se muestra como potencia política, organizativa, que puede llevar a grandes comunidades a aceptar contextos y situaciones específicas o a cuestionarlas e impugnarlas. Esto, no quiere decir que no demos cuenta de los usos de los discursos

teológicos en América Latina. La construcción de categorías de control colonial como negro, negra, sodomita, homosexual, gay e, incluso, *queer* han tenido en mayor o menor medida injerencia teológica y eclesial para erigirse. En el caso de las subjetividades negras, los discursos teológicos sirvieron, de inicio, para desacreditarles como seres humanos; por lo tanto, sus creencias fueron devaluadas y desprestigiadas a tal punto que se les equivalió al mal, a cuestiones demoníacas o perversas. Este argumento bastaba para sostener la esclavitud de millones de personas y justificar la invasión y despojo de sus tierras.

Por otro lado, el sodomita se constituyó como un dispositivo de control desde el discurso teológico que condena a la sexualidad como una perversión de la “naturaleza” humana. La visión judeo cristiana, heredera de las visiones disciplinarias guerreras, contenía la sexualidad intermasculina para dar prioridad a sociedades reproductoras, por lo que Sodoma y Gomorra se constituyeron como parte de la narrativa contra el cuerpo, apoyados por las cartas de Pablo y la visión de San Agustín, con lo que la sexualidad de mujeres y cuerpos feminizados fue perseguida por constituirse como “tentación”, con lo que se condenó a éstos a quedar fuera de la jerarquía eclesial. Cabe recordar que la bruja y el sodomita fueron perseguidos a la par durante la Inquisición tanto en Europa como en América Latina, mientras era inventada por los ojos externos. Así como se inventó un escenario en el continente recién ocupado, se inventaron a sus personajes, con lo que no sólo persiguieron, sino a través de los cuáles construyeron subjetividades subordinadas a través del miedo y la violencia que ejercieron sobre sus cuerpos, en procesos inquisitoriales y en sus vidas cotidianas a través de disciplinamientos y amenazas.

Los personajes inventados por la mirada occidental fueron transformados en identidades políticas, en formas de identificación a través de las cuáles se condensaron la rabia y la búsqueda de soluciones a través de largos procesos históricos de resistencia. Dicho proceso ha sido tan largo que encontramos herramientas, como el cristianismo, que otrora fuera herramienta de sujeción y hoy sirve, en los despliegues teológicos que hemos abordado, como un instrumento de articulación para resistir a los procesos actuales en donde el capitalismo pasa por un proceso de acumulación por despojo. Así, encontramos sacerdotes, pastores y líderes de otras formas de religiosidad en defensa de la tierra, en la lucha por el respeto a los derechos humanos, el apoyo a migrantes o la exigencia de encontrar a desaparecidos. En este sentido, la TLL abrió la visión de las

izquierdas latinoamericanas tradicionales que veían con desconfianza a todas las personas que defendieran su fe.

En este punto quisiéramos hablar de las identidades como actores políticos. Aunque existe una fuerte crítica a las políticas de identidades por la supuesta fragmentación de las luchas, éstas continúan apareciendo en el espectro político ante la ficción de unidad que construyen los actores de la política liberal a través de emplazamientos tradicionales, de organizaciones como los partidos políticos, sin embargo, esto únicamente oculta los diversos intereses debajo de la alfombra o, para ser más precisos, los esconde en el clóset. Tanto los movimientos de disidencias sexuales como los feministas y de los pueblos originarios y afrodescendientes emergen como sujetos que estrellan dicha ficción y no han parado la búsqueda para organizarse de formas distintas a las que les ofrece el marco liberal capitalista que los ocultó tras los privilegios de los ciudadanos blancos o blanqueados, occidentalizados, dispuestos verticalmente y profundamente patriarcales.

El surgimiento y desarrollo de las teologías cristianas latinoamericanas disidentes aparecen como herramientas que sirven a esas formas de organización comunitaria de larga data que no responden al orden patriarcal de las iglesias tradicionales y que caminan con los movimientos populares y políticos. Esto indica cómo, a pesar de que en el plano teórico lo religioso aparece como apartado de los movimientos políticos modernos, e incluso, como su contraparte, lo religioso es una forma sobre la que puede transitar o ser construido lo político. Para el actuar político, la fe y los discursos teológicos que la encauzan pueden resultar muy útiles debido a que ahí se encuentra un componente subjetivo muy poderoso que le indica a un sujeto que puede alcanzar lo que cree.

Las teologías disidentes nos muestran, por un lado, los elementos usados como dispositivos ocultos a través de lo religioso para construir y sujetar el género, controlar la sexualidad y denigrar racialmente, éstas, como formas de construir subjetividades subalternas. Por otro lado, estas teologías muestran en los movimientos políticos progresistas o radicales del espectro político de izquierda que, desde la reflexión y el ejercicio en torno a la fe ese elemento subjetivo, antes considerado de enajenación, puede traer consigo la semilla de liberación.

Como conocimientos situados y, además, con discursos cada vez más descoloniales, las teologías postliberacionistas buscan desencializar las identidades de los creyentes, de forma que comprenden el abigarramiento que las conforma, las diferentes posiciones de que se nutren, por eso, a diferencia de las teologías gays o *queer*, no buscan desdibujar sino mostrar el exceso de los cuerpos y las subjetividades que se han superpuesto a lo largo de la historia del continente.

Por último, quisiéramos hablar de una de las cuestiones que proponen las teologías disidentes y que, nos parece, confluyen con propuestas de otros espacios comunitarios en la región, esto es, la amistad como apuesta política. Desde las teologías feministas, los pueblos afro y las comunidades de disidentes sexo genéricos, la solidaridad y la amistad se han presentado como parte de los discursos de resistencia que buscan construir lógicas distintas de orden. Esto se contraponen a la lógica de enemigos de la política moderna, de la misma forma que las lógicas de don se contraponen con las de competencia. El don es un regalo que puede darse de forma material o afectiva y que se puede presentar como un bien divino sin tener que pagar o dar algo a cambio. En ese sentido, la idea de donar es la que se encontraría detrás de las nuevas teologías que apelan a la amistad y la responsabilidad afectiva, sexual y política ante las otras, antes incluso que otros valores de las teologías más conservadoras como la caridad. Esto también construye relaciones más horizontales, ya que no sólo se recibe o se da para colocarse en una posición de quién tiene y quién no.

Así, encontramos en las teologías disidentes, lógicas de afrontar a la modernidad capitalista patriarcal que no siguen las pautas de las teologías canónicas e incluso, tampoco por completo las de la primera generación de liberacionistas. Así, hemos descubierto que las redes de apoyo y de lucha se multiplican en espacios que para las lógicas políticas más tradicionales, incluso de izquierda, eran impensadas. Sirva este trabajo para reflexionar en torno a los cruces y abigarramientos desde los que descubrimos, de a poco, cómo transformar el mundo que habitamos.

Bibliografía

- Acuña Cepeda, M. E., & Preciado Cortés, F. (2010). Mujeres en lucha por sus ideales. La Cristiada. *X Congreso Nacional de Investigación Educativa*, (p. Brasil).
- Adlbi, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal México.
- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 249-264.
- Aguiluz, M. (2004). Memoria, lugares y cuerpos. *Athenea Digital*.
- Aguiluz, M. (2014). Más allá de lo interdisciplinario: los estudios del cuerpo como están aquí. *Interdisciplina*, 9-39.
- Albert Batista, C. (2016). Mujer y esclavitud en Santo Domingo. In M. Bosch, & Q. Lora, *Antología del pensamiento crítico dominicano* (pp. 185-200). Buenos Aires: CLACSO.
- Albert, C. (2003). *Mujer y esclavitud en Santo Domingo*. República Dominicana: INDASEL.
- Alison, J. (2008). *Para la libertad nos ha liberado: acercamientos para desatar los nudos de la expiación y la conciencia gay*. Guadalajara, México: ITESO.
- Alison, J. (2011). La cuestión gay. *Conspiratio*, 48-63.
- Althaus-Reid, M. (2005). *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bella Tierra.
- Althaus-Reid, M. (2017). Marx entra en un bar gay. La teología indecente como una reflexión sobre la teología de la liberación y la sexualidad. In G. G. Ortuño, E. Caballero, & A. d. Santiago, *Mujeres intelectuales. Feminismos y liberación en América Latina y El Caribe* (pp. 227-241). Buenos Aires: CLACSO.
- Anzaldúa, G. (2015). *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza*. México: PUEG-UNAM.
- Barilka, E. (2012 йил diciembre). Hablando de Dios en femenino. *Revista del centro de estudios sobre la mujer de la Universidad de Alicante Feminismo/s*.
- Barriteau, V. E. (2011 йил marzo-mayo). Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña. *Boletín ECOS(14)*, 1-17.
- Bastian, J. P. (1995). El protestantismo en América latina. In E. (. Dussel, *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América latina y El Caribe* (pp. 447-486). Costa Rica: DEI.
- Bataille, G. (2005). *Discusión sobre el pecado*. Buenos Aires: Paradiso.
- Benencia, R. (2008). El infierno del trabajo esclavo. La contracara de las #exitosas" economías étnicas. In *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Posadas: Universidad Nacional de Misiones.
- Benjamin, W. (2017). El capitalismo como religión. *Átopos*.
- Bernabé Ubieta, C. (2012 йил 17-noviembre). *El Cuerpo como territorio de la salvación. Dios, cuerpo y comunidad en los inicios de la tradición cristiana*. From academia.edu: https://www.academia.edu/6691614/O_Corpo_como_territorio_da_salva%C3%A7ao_Deus_corpo_e_comunidade_no_inicio_da_tradi%C3%A7ao_crista_pp._21-44_

- Bidaseca, K. (2012). Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corropolíticas de la violencia sexual racializada. In C. y. Centro de Información de las Naciones Unidas para México, *Afrodescendencia. Una aproximación contemporánea desde América Latina*. México: Centro de Información de las Naciones Unidas para México, Cuba y República Dominicana.
- Bidaseca, K. (2013). Nuevas exhalaciones II. La interseccionalidad en las marcas indelebles de los cuerpos femeninos subalternos para una política de la memoria. *Educación y Humanismo*, 15-24.
- Bidaseca, K., & Vázquez Laba, V. (2011). Feminismo e indigenismo: Puente, lengua y memoria en las voces de mujeres indígenas del sur. In K. Bidaseca, & V. (. Vázquez Laba, *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina* (pp. 361-378). Buenos Aires: Godot.
- Bidegain Greising, A. M. (1995). La iglesia en la emancipación (1750-1830). In E. D. (ed), *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina*. Costa Rica: DEI.
- Bidegaín, A. M. (1999). De la naturaleza femenina al feminismo en organizaciones católicas femeninas latinoamericanas (1930-1990). *Anuario de hojas de Warmi*, 115-136.
- Blanco, J. J. (1979). Ojos que da pánico soñar. In J. J. Blanco, *Función de media noche*. México: ERA.
- Boff, C., & Boff, L. (1986). *Cómo hacer teología de la liberación*. Ediciones Paulinas.
- Brisson, M. (1998). Ciudadanía y desarraigo. *PASOS*, 2-16.
- Bulo, V., & de Oto, A. (2015). Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos. *Filthy Skin Racial Construction of the Body. Mutatis Mutandis: revista internacional de filosofía*, 7-14.
- Butler, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. España: Síntesis.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. España: Cátedra.
- Butler, J. (2012). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós: Buenos Aires.
- Campuzano, G. (2007). *Museo Travesti del Perú*. Perú: Biblioteca Nacional del Perú.
- Cardos Pereira, N. (2012 йил 16-junio). *Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación*. From Evangelizadoras de los apóstoles: <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2012/06/16/pautas-para-una-hermeneutica-feminista-de-la-liberacion/>
- Carneiro, S. (2014). *Ennegrecer el feminismo*. From Universidad Nacional de Colombia: <http://www.bivipas.unal.edu.co/handle/10720/644>
- Centro de Estudios Cristeros Anacleto González Flores. (2016 йил 04-07). *Cenntro de Estudios Cristeros Anacleto González Flores* . From Participación intrépida y eficaz de las mujeres en la epopeya cristera: http://cristeros.uag.mx/public_brigadasfem.htm

- Coeditores católicos de México. (s/a). *Catecismo de la Iglesia católica*. México: Coeditores católicos de México.
- Cohen, E. (1991). *La palabra inconclusa (siete ensayos sobre cábala)*. México: UNAM.
- Courage Latino. (2017 йил 12-julio). *Courage Latino*. From <http://www.courage-latino.org/>
- Cremonte, M. (2010). Objeciones a la Teología Indecente de Marcella Althaus-Reid y Paula Moles. *El títere y el enano. Vol. 1, núm. 1*.
- Curiel, O. (2006). La red de mujeres afrolatinoamericanas y afrocaribeñas: Un intento de acción política transnacional atacado por la institucionalización. In N. S. Francis Pisani, *Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos* (pp. 253-276). México: ITAM-Miguel Ángel Porrúa.
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, 92-101.
- Dangler, J. (2011). La teoría Queer y la Iberia no moderna. *Lectora*, 15-23.
- Davis, A. (2005). *Mujera, raza y clase*. Madrid: Akal.
- Davis, A. (2012). I Used To Be Your Sweet Mama. In I. W.-L. Sojourner Truth, *Feminismos negros. Una antología* (pp. 135-186). Madrid: Traficantes de sueños.
- De la Cruz, I. (2015). *Fundación del Convento de Santa Teresa La Antigua*. Ciudad de México: IISUE-UNAM.
- De la Torre, R. (2008). La imagen, el cuerpo y las mercancías como procesos de translocalización religiosa en la era global. *Ciencias sociales y religión*, 49-72.
- De Lima Silva, S. R. (2010). Abriendo Caminos, Teología Feminista y Teología Negra Feminista Latinoamericana. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Ciências Humanas – UNIGRANRIO*, 82-96.
- De Lima Silva, S. R. (2012). El aporte de la teología afro latinoamericana a la teología latinoamericana de liberación. *Congreso continental de teología. La teología de la liberación en perspectiva. II*, pp. 347-357. Montevideo: Fundación Amerindia.
- De Lima, S. R. (2011). Por caminos y senderos: las teologías de la liberación y nuevos sujetos teológicos en América latina. *PASOS 110*.
- De Oto, A., & Póslleman, C. (2006). Malditos cuerpos. Filosofía, escritura y racialización. *Astrolabio*, 174-192.
- Derrida, J. (1998). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J. (2006). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.
- Dickey Young, P. (1993). *Teología feminista-teología cristiana*. México: DEMAC.
- Distribuidora peligrosidad social. (2014). *Sreet Travestite Action Revolutionaries. Supervivencia, revuelta y lucha queer antagonista*. Madrid: Peligrosidad Social.
- Duran, Q. e. (1986). *Cultura negra y teología*. Costa Rica: DEI.

- Dussel, E. (1977). *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagogía de la liberación*. México: EDICOL.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Abya Yala.
- Dussel, E. (1995). Introducción general. In E. D. (ed), *Resistencia y esperanza.. Historia del pueblo cristiano en América latina y el Caribe*. Cosat Rica: DEI.
- Dussel, E. (1995). La iglesia ante la renovación del Concilio y de Medellín (1959-1972). In E. (. Dussel, *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América latina y el Caribe*. Costa Rica: DEI.
- Dussel, E. (2000). *Europa, Modernidad y eurocentrismo*. From www.enriquedussel.com: <http://www.enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf>
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2012). *Pablo de Tarso en la filosofía actual y otros ensayos*. México: San Pablo.
- Espinosa Miñoso, Y. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 37-54.
- Estela Nadal, G. D. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: CLACSO.
- Evans, A. (2017). *Brujería y contracultura gay*. México: Pensaré Cartoneras.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Fernández Droguett, F. (2013). Género y mestizaje en América Latina: las figuras de la chola y la china en Los Andes. *Revista de estudios cotidianos*, 376-386.
- Ferraro, J. (1992). *Teología de la liberación : revolucionaria o reformista?* México: Quinto Sol-UAMI.
- Figari, C. (2010). El movimiento LGBT en América Latina: institucionalizaciones oblicuas. *Nueva trilce*.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad del saber*. México: Siglo XXI.
- Fuentes, M. (1992). Feminismo y movimientos populares de mujeres en América latina. *Nueva sociedad*, 55-60.
- Gandarilla Salgado, J. G. (2013). Duración, simultaneidad histórica y discontinuidad o cómo asediar a la modernidad desde la utopía. *Política y cultura*, 73-95.
- Gandarilla Salgado, J. G. (2013). Sobre los orígenes de eso que llamamos modernidad: un mar de discusión. *Umbrales*, 55-83.

- Gandarilla Salgado, J. G. (2016). Bolívar Echeverría y la "mímesis festiva". De estética y política. In J. G. Gandarilla Salgado, *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad* (pp. 453-470). México: Akal México.
- García, J. (2010). La epistemología de la teología de la liberación y su hermeneútica desde la praxis. *Telos*, 287-297.
- Gargallo, F. (2005). La historicidad de las ideas feministas en América latina. *Archipiélago*, 17-20.
- Gargallo, F. (2009). A propósito de lo queer en América latina ¿Existe, se expresa de algún modo el pensamiento queer en América latina? *Revista Blanco Móvil*, 94-98.
- Gari, B. (2005). Pólogo. In M. Porete, *El espejo de las almas simples*. Madrid: Ciruela.
- Gebara, I. (2007 йил 11). Ivone Gebara, teóloga y feminista. (H. J. Suárez, Interviewer)
- González, G. (2008). Identidades indígenas: entre la exclusión y la autonomía. El caso de los indígenas radicados en el D.F. *Tesis para obtener el título de licenciatura en ciencias políticas y administración pública*. México: UNAM.
- González, O. (2013). *Entre Cuilonimiquiztlán y Sodoma, homosexualidad, cultura y ley en el México colonial*. Ciudad de México: Tesis para obtener el grado en Doctor en Estudios latinoamericanos UNAM.
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. *CIDOB*. From http://www.cidob.org/es/content/download/29942/356572/file/97-108_Ramon+Grosfo
- Grosfoguel, R. (2014). Las múltiples caras de la islamofobia. *De Raíz Diversa. Revista especializada en estudios latinoamericanos*, 83-114.
- Grosfoguel, R. (2016). Breves notas acerca del islam y los feminismos islámicos. In R. G. (comp.), *Feminismos islámicos* (pp. 9-38). Caracas: El perro y la rana.
- Harding, S. (2015 йил 15-abril). *Biblioteca digital*. From ¿Existe un método feminista?: http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/81-2350ske.pdf
- Hinkelammert, F. (1978). *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Sígueme.
- Hinkelammert, F. (1989). *Teología del mercado total*. La Paz, Bolivia: Hisbol.
- Hoornaert, E. (1995). La iglesia en Brasil. In E. D. (ed.), *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América latina y El Caribe* (pp. 293-309). Costa Rica: DEI.
- Horswell, M. (2013). *La descolonización del "sodomita" en los Andes coloniales*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Hurbon, L. (1995). La iglesia y la esclavitud moderna. In E. Dussel(ed.), *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América latina y El Caribe* (pp. 503-516). Costa Rica: DEI.
- Jáuregui, C. (2003). "El plato más sabrosos": Eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del caníbal. *Colonial Latin America Review*.

- Jáuregui, C. (2008). *Canibalía*. Iberoamericana Editorial.
- Jiménez, A. (2016). *Raza y Derecho en el Atlántico colonial ibérico*. México: UNAM, tesis de doctorado.
- Küng, H. (2011). *La mujer en el cristianismo*. España: Trotta.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Lafaye, J. (1997). *Mesías, cruzadas, utopías. El judeocristianismo en las sociedades iberoamericanas*. México: FCE.
- Lampe, A. (1995). Las iglesias en el Caribe. In E. D. (ed.), *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América latina y el Caribe* (pp. 311-333). Costa Rica: DEI.
- Lampe, A. (1995). Las iglesias en El Caribe. In E. Dussel, *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América latina y El Caribe* (pp. 311-334). Costa Rica : DEI.
- Lemebel, P. (2000). *Loco afán: crónicas de un sidario*. España: Anagrama.
- L'osservatore romano. (2008 йил 11-marzo). Nessuna nuova lista di sette peccati mortali da parte del Vaticano. Roma, Italia.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo decolonial. *La manzana de la discordia*, 105-119.
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. In Espinosa, Gómez, & O. (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 57-74). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Mallimaci, F. (1995). La iglesia en los regímenes populistas (1930-1959). In E. D. (ed), *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América latina y el Caribe*. Costa Rica: DEI.
- Mamani, V. (2016 йил 28-enero). Vicenta Mamani: "Muchos valores cristianos ya estaban presentes en la cultura indígena". (L. M. Modino, Interviewer)
- Marisanty, J. J. (2008). Una teoría queer latinoamericana ?: Postestructuralismo y políticas de la identidad en Lemebel . *Lectures du genre n° 4 : Lecturas queer desde el Cono Sur*.
- Martínez Andrade, L. (2011). El enano en pelotas. Notas sobre la teología indecente. *Metapolítica. Vol. 15, núm. 73*.
- Masson, C. (2004). La iglesia presbiteriana de Cuba. Una contextualización de la fe. *ICIC*.
- Mbembe, A. (2016 йил 17-06). Achille Mbembe: "Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral". (A. Varela, P. L. Tiana, & A. Fernández-Savater, Interviewers)
- Meana, T. (2006 йил 05-noviembre). *Sexismo en el lenguaje: Apuntes básicos*. From Mujer palabra:
http://www.mujerpalabra.net/pensamiento/lenguaje/2002_meana_sexismo_lenguaje.htm

- Mejía, M. C. (2003). Sexualidad y derechos sexuales: el discurso de la Iglesia Católica. *Debate feminista*, 45-56.
- Mena, M. (2014). Teología Negra de Liberación: apuntes a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano Segundo. *Alberto Magnus*, 87-106.
- Mena, M. (2015). Género y estudios de la religión. *Horizonte* , 1199-1205.
- Mena, M. (2017 йил 2-енеро). *Hermenéutica Bíblica Negra Feminista*. From rebilaco: geocities.ws/rebilac_coordcont/hbnf.html
- Mendoza-Álvarez, C. (2011). La gracia de Cristo y la condición homosexual. *Conspiratio*, 40-47.
- Metz, J. B. (1969 йил mayo). *Selecciones de teología*. From Teología política: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol10/38/038_baptist.pdf
- Mezilas, G. (2010). El tiempo, la memoria y lo sagrado en El Caribe colonial. *Memoria*, 46-56.
- Mo Sung, J. (1999). *Deseo, mercado, religión*. México: Ediciones Dabar.
- Mogrovejo, N. (2011). ¿Es lo queer un concepto político? A propósito de la autora del concepto Teoría queer. *Quereres. Núcleo de pesquisas em Diferenças, Genero e Sexualidade*, Versión electrónica.
- Molpeceres Arnáiz, S. (2012 йил enero). Aspectos femeninos de la divinidad en la literatura mística de las tres culturas. *Revista electrónica de estudios filológicos*(22). Retrieved 2015
- Mora Rodríguez, L. A. (s/a). *Biblioteca virtual CLACSO*. From “El pobre y la pobreza como exterioridad: la construcción de una alternativa política utópica para América Latina desde la filosofía de Enrique Dussel”: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2007/pensa/rodriguez.pdf>
- Morrison, J. (2016 йил 05-septiembre). *Raza y pobreza en América Latina Atención de las necesidades de desarrollo de las personas de ascendencia africana*. From Crónica ONU: <https://unchronicle.un.org/es/article/raza-y-pobreza-en-am-rica-latina-atenci-n-de-las-necesidades-de-desarrollo-de-las-personas>
- Muchembled, R. (2004). *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Muraro, L. (1995). Margarita Porete y Guillerma de Bohemia (la diferencia. *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, 81-97.
- Muraro, L. (1997). *Guillermina y Maifreda: historia de una herejía feminista*. Barcelona: Omega.
- Muraro, L. (2006). *El Dios de las mujeres*. Madrid: Horas y horas.
- Naranjo Tamayo, O. (2014). La mujer mexicana de la primera rebelión de los cristeros (1926-1929): una mirada historioráfica. *Historiografías*, 121-137.
- Núñez Noriega, G. (1999). *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. México: PUEG-UNAM.
- Olivé, L. (2004). *Interculturalismo y justicia social*. México: UNAM.

- Oyewumi, O. (2005). Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In O. (. Oyewumi, *African Gender Studies: A Reader* (pp. 3-21). Basingstoke, Great Britain: Palgrave Macmillan.
- Paredes, J., & Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz: Comunidad creando mujeres creando.
- Pérez, L. (2017 йил 24-junio). Catalina, Antonia y Gregoria: tres casos de travestismo colonial. *El Universal*.
- Pérez, M. (2013 йил 24-noviembre). *Homonorma y hetero queer, o no todo lo que brilla es oro y viceversa*. From Las Disidentes: <https://lasdisidentes.com/2013/11/24/homonorma-y-hetero-queer-o-no-todo-lo-que-brilla-es-oro-y-viceversa1/>
- Perlongher, N. (1993). Introducción a la poesía neobarroca cubana y rioplatense. *Revista chilena de literatura*.
- Perlongher, N. (1993). *La prostitución masculina*. Buenos Aires: La Urraca.
- Perlongher, N. (2016 йил 11-05). *Matan a un marica*. From Herramienta de debate y crítica marxista: <http://www.herramienta.com.ar/cuerpos-y-sexualidades/matan-una-marica>
- Perlongher, N. (2016). *Prosa plebeya*. Buenos Aires: Colihue.
- Perlongher, N. (n.d.). El paisaje de los cuerpos. In A. Cangí, & R. J. (eds.), *Papeles insumisos*.
- Piñero, A. (2015). *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del texto paulino*. Madrid: Trotta.
- Porete, M. (2005). *El espejo de las almas simples*. Barcelona: Ciruela.
- Prado, A. (2017 йил 29-08). *La homosexualidad en el islam*. From <https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=http://www.cristianosgays.com/wp-content/uploads/2009/01/la-homosexualidad-en-el-islam.doc>
- Preciado, B. (2015 йил 30-agosto). *Iztacala UNAM-Políticas del cuerpo*. From Basura y género. Mear/cagar Masculino/femenino: <http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v0/PDFS/POLIETICAS%20DEL%20CUERPO%201%20BASURA%20Y%20GENERO.pdf>
- Proceso. (1999). Se extiende en México la “teología gay” para sacerdotes y feligreses. *Proceso*.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. In E. (. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Rangel, M. (2005 йил 29-abril). *La población afrodescendiente en América latina y los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Un examen exploratorio en países seleccionados utilizando información censal*. From www.cepal.org: <http://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/7/21237/MRangel.pdf>
- Rivas San Martín, F. (2011). Digan queer con la lengua afuera: sobre las confusiones del debate latinoamericano. In *Por un feminismo sin mujeres*. Santiago de Chile: Territorios Sexuales editores.

- Rivera Díaz, M. (2016 йил 18-noviembre). *La imposición de Sycorax como imposición fundamental*. From https://www.academia.edu/8660150/La_dominacion_de_Sycorax_como_imposicion_fundacional
- Rodríguez Magda, R. M. (1997). *El modelo Frankenstein. De la diferencia a la cultura post*. Madrid: Tecnos.
- Roldán, A. (2011). La teología contextual de Richard Shaull: del paradigma de la revolución al paradigma de la liberación. *Teología y cultura*.
- Sánchez, F. (2014). *Filosofía y religión*. From Abramos las ventanas de la iglesia. Una reflexión después de los 50 años del concilio Vaticano II: <http://franciscoxaviersanchez.wordpress.com/filosofia-y-religion/abramos-la-ventanas-de-la-iglesia-una-reflexion-50-anos-despues-de-vaticano-ii>
- Sarmiento, A. (1987). El pecado social. *SCRIPTA THEOLOGICA 19* , 869-881.
- Savater, F. (2005). *Los siete pecados capitales*. México: Debate.
- Scannone, J. C. (2015 йил mayo). *El método de la teología de la liberación*. From Universidad teológica Javeriana: <http://theologicaxaveriana.javeriana.edu.co/descargas.php?archivo=Juan%20Carlos.pdf&idArt=845&edicion=73>
- Scholem, G. (2012). *La cábala y su simbolismo*. México: Siglo XXI.
- Schüssler-Fiorenza, E. (1996). *Pero ella dijo*. Madrid: Trotta.
- Segato, R. (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización y la vida de las mujeres. In Espinosa, Gómez, & O. (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp. 75-90). Popayán: Universidad del Cauca.
- Segato, R. (2014). *Las nuevas formas de guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez en el árbol.
- Seguer, L. (2014). De al normatividad queer en la construcción de la nación a la resistencia política queer: un debate en la relación Israel-palentina. *Universitas Humanistica*, 261-280.
- Shaull, R. (2014 йил marzo). *El desafío reevolucionario a la iglesia y la teología*. From Ruinas digitales: <http://www.ruinasdigitales.com/cristianismoyrevolucion/cyrdesafiorevolucionarioalaglesiaylateo2>
- Sobrino, J. (1988). Pecado personal, perdón y liberación. *Revista latinoamericana de teología*, 13-31.
- Stuart, E. (2005). *Teologías gay y lesbiana*. España: Melusina.
- Tamayo, J. J. (1990). Recepción en Europa de la teología de la liberación. In J. S. Ignacio Ellacuría, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, Tomo I.*, Madrid: Trotta.

- Tamayo, J. J. (2013 йил 28-junio). Reflexiones sobre las mujeres en las religiones y la Teología Feminista. *Conferencia pronunciada en la inauguración de la Escuela de Teología Feminista, de la Asociación Católica por el Derecho a Decidir de El Salvador*. San salvador, El Salvador: Asociación Católica por el Derecho a Decidir de El Salvador.
- Tamez, E. (2012). Hermeneútica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva. In S. (. Marcos, *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de religiones* (pp. 43-67). Madrid: Trotta.
- Tamez, E., & Aquino, M. d. (1998). *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Taubes, J. (2007). *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Katz Editores: Buenos Aires.
- Urrea, F. (2005 йил 29-abril). *La población afrodescendiente en Colombia*. From [www.cepal.org](http://www.cepal.org/mujer/noticias/noticias/5/27905/FUrrea.pdf): <http://www.cepal.org/mujer/noticias/noticias/5/27905/FUrrea.pdf>
- Vattimo, G., & Girard, R. (2011). *¿Verdad o fé débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Barcelona: Paidós.
- Vélez, C. (2001). Teología de la mujer, feminismo y género. *Theologica Xaveriana*, 545.564.
- Vergara, J. (1992). La Teología de la Liberación y la Doctrina Social. In *Cien años de Doctrina Social*. México: Universidad Iberoamericana.
- Vespucchi, G. (2011). Explorando un intrincado triángulo conceptual: homosexualidad, familia y liberación en los discursos del Frente de Liberación Homosexual de Argentina (FLH, 1971-1976). *Historia Crítica*.
- Villalón García, G. (2016 йил 29-febrero). Tumbas para cimarronas, tataranieta de esclava hace ciencia desde los recuerdos de su abuela.
- von Bingen, H. (2009). *Scivias*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- Vuola, E. (2000). El derecho a la vida y el sujeto femenino. *PASOS*, 2-17.
- Vuola, E. (2000). *Teología feminista. Teología de la liberación. Los límites de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*. Madrid: IEPALA.
- Vuola, E. (2006). ¿Gravemente perjudicial para la salud? Religión, feminismo y sexualidad en América latina y El Caribe. *PASOS*, 15-26.
- Zavala Chaparro, p. (2014). Liberación, praxis histórica y misión en el pensamiento de José Míguez Bonino (1924-2012) :el lugar de la teología metodista en el marco de las teologías para la liberación latinoamericanas . *Tesis para obtener el grado de Maestro en Estudios latinoamericanos*. México: UNAM.