

**teorías queer y teologías:
e s t a r... e n o t r o l u g a r**

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

261

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

ISBN 978-9977-83-178-7

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

Hecho el depósito de ley.

Reservados todos los derechos.

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

ISBN 978-9977-83-178-7

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

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

PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:

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

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

Hugo Córdova Quero*

...[i]ncluso si la teología queer es sólo otra utopía dando puntapiés contra la dogmática de la ideología heterosexista, lo que demuestra que al final ni siquiera desafiando a la ideología heterosexista podemos transformar este mundo, nuestro deber es existir. Hacer teología como si tocáramos a Dios debajo de sus faldas, es un deber de amor y justicia y un encuentro con Dios en medio de nosotras/os. Que juntos, por la gracia de Dios, nos posicionemos siempre queer con amor, coraje y pasión por la justicia.
Althaus-Reid (2004: 209)¹

* Graduate Theological Union/EQARS/GEMRIP.

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

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Promoción de teologías queer contextuales

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

Althaus-Reid (2000: 131s)

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

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

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

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

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

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

⁶ Véase también Althaus-Reid, 2004: 101.

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

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

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

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

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

patriarcales opresivas ha contribuido largamente a mantener los armarios culturales en Occidente. Por otro lado, revalorizó las historias sexuales, en especial en aquellos casos en que salir del armario es un deseo pero no una opción viable. Por consiguiente, una teología indecente necesariamente reivindica esas historias sexuales como *revelación* (Ibíd.: 148). Al hacer esto, la teología indecente se transforma en vehículo y portavoz de un modo bien nuestro de hacer teología, escuchando la experiencia de las personas como acto teológico ⁸. Sin embargo, me pregunto si ésta es la única manera de hacer una teología sexual en América Latina y el Caribe, y me arriesgaría a decir que no. Como primer desafío, sinceramente creo que nuestro reto es tomar la posta de Althaus-Reid produciendo más teologías contextuales, o sistematizando aquellas que ya están en camino, si bien no han llegado a los círculos académicos. Debemos abrir el abanico de posibilidades a la realidad tangible de las múltiples experiencias queer en nuestro contexto, como lo son los cuerpos crucificados dentro de los armarios culturales, sociales y religiosos, o en las performances de las comunidades queer latinoamericanas y caribeñas, ya sea el Cristo travesti del carnaval o en la virgen travesti de la parada gay.

2. Más allá de la cooptación hetero-patriarcal

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En particular en Asia, las misiones cristianas han tendido a importar creencias cristianas con ropajes culturales, las que han sido siempre exógenas al nuevo contexto y, con frecuencia han legitimado las prácticas locales de desigualdad de género o bien se han amoldado a imagen y semejanza de la usanza occidental. La noción de la familia nuclear, y sus consecuentes características de subordinación femenina al poder hetero-patriarcal, al igual que la heteronormatividad que moldea y vigila los cuerpos que no se conforman a la performance del género ordenada por la ideología hegemónica, pronto fueron entendidas como el único modelo cristiano de moralidad, y por ende, de carácter universal. Por supuesto, esto no se llevó a cabo nada más por la acción de las organizaciones religiosas comprendidas por los templos, escuelas o sociedades de beneficencia, sino también por los poderes del ámbito secular que para entonces ya se habían sumergido en las aguas del discurso moral cristiano y ahora extendían esa visión a través del colonialismo¹³. América Latina y el Caribe, lo mismo

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

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

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

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

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

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

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

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

En realidad, la diversidad teológica en Asia se halla en constante tensión con teologías más conservadoras y estáticas que se rehúsan a reconocer que existe gracia fuera de sus contornos. Me refiero a grupos de la derecha cristiana, cuyas acciones de cruzada en Asia y Oceanía requieren, además de la conversión a sus enseñanzas, la erosión y demonización de elementos locales que harían que la fe se enraizara y estuviera viva en esos diferentes contextos. Esto se ve con claridad en el *lobby* que la derecha cristiana realiza en Taiwán, donde busca leyes que sancionen toda desviación de su rígido entendimiento de la sexualidad, la ética y la moral. De esta forma, como resultado, dos adultos que consienten a través de la Internet a encontrarse para la intimidad sexual, ahora son juzgados penalmente debido al éxito que estos grupos cristianos tuvieron en la sanción de una ley que prohíbe la búsqueda de sexo anónimo en línea. Otorgando el beneficio de la duda (algo difícil para mí en este caso) quizás sus intenciones hayan sido, verbigracia, proteger a menores de edad de situaciones difíciles. No obstante, su radicalismo intransigente ocasionó la coerción de la libertad de toda persona adulta en su vida privada, ya que si alguien de manera voluntaria y consciente busca tener sexo con otra persona que de igual manera busca lo mismo, su libertad debería ser respetada. No parece ser éste el entendimiento de la derecha cristiana en Taiwán¹⁴.

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

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

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

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

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

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

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

Tomando en cuenta esta situación cuando nos movemos hacia una comprensión del género y la performance de la sexualidad, hallamos que la contribución de Fanon tocante a este binarismo maniqueo es que él no solo se reproduce en la opresión que un grupo étnico realiza sobre otro grupo étnico, sino también en diversos aspectos de grupos humanos oprimiendo a otros grupos humanos, puesto que tanto los cuerpos como el género, la sexualidad y el deseo han sido colonizados. La característica más notoria del heterosexualismo compulsivo requiere que todo en la sociedad, desde la cultura, la moda, el arte, la producción fílmica, la teología, la sexualidad hasta el género, sean heteronormativizados. Esto también es colonialismo, como ha analizado Fanon en sus trabajos referentes a la psicopatología del heterosexismo¹⁵ en su libro *Black Skin, White Masks* (1967).

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

3. Diálogo con teologías queer híbridas y contextuales

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1. Teología *tongzhi*

Desde principios del nuevo siglo tenemos la emergente "teología *tongzhi*" en Hong Kong y Taiwán, como una contribución valiosa para avanzar en esa dirección. El término chino *tongzhi* que se traduce como camarada, originalmente refería a miembros del Partido Comunista chino, pues era una traducción del término soviético *tovarish*, que también se traduce como camarada (Chou, 2000). No obstante, ha sido apropiado por las personas queer en contextos chino-parlantes a fin de designar una forma más activa políticamente de su performance de la queeridad²⁰. Su uso se popularizó en 1997, en el mismo momento en que el Reino Unido traspasaba el gobierno de Hong Kong a manos de China continental, aunque ya había sido usado en 1989 para designar el primer festival de cine lésbico-gay (Chou, 2000: 2). Al respecto, Chou asevera que la comunidad queer de Hong Kong:

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

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

Por otro lado, Chou igualmente asevera que:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2. Teología Nyah-Islam

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3. Teologías queer asiático-estadounidenses

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusión

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

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

Se requiere una mirada creativa para pensar las teologías queer de múltiples formas. Quizás no deberíamos pensarlas exclusivamente en sintonía con teologías activas ²⁶, o normativas, ya que estas últimas por lo general han sido usadas para *penetrar* la realidad de la existencia creada con una comprensión homogénea y unívoca de Dios, y por ende, encargadas de determinar la sanción y el castigo de toda actividad que se ha desviado de sus cánones (hetero-patriarcales). Tampoco exclusivamente vinculadas a teologías más *pasivas* ²⁷, que han sido colonizadas y han recibido sin cuestionamiento las ordenanzas o los dictámenes de las ideologías coloniales que cooptan a la teología como un instrumento para oprimir y legitimar la opresión mediante una imagen de la divinidad trascendente que no puede ser refutada.

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

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

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

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

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

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

Bibliografía

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

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

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

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

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

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

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

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