

Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer

Volume 4 *Miradas desviadas: Jesús y los textos sagrados desde una perspectiva queer glocal*

Article 4

12-15-2021

Queerificando a Cristo: Manifestando la gloriosa pasión y promiscuidad amorosa de la encarnación

Lisa Isherwood

University of Wales Trinity St. David, lisherwood0604@gmail.com

Follow this and additional works at: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer>



Part of the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Isherwood, Lisa (2021) "Queerificando a Cristo: Manifestando la gloriosa pasión y promiscuidad amorosa de la encarnación," *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer*. Vol. 4 , 95-115.

Available at: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol4/iss1/4>

This Article is brought to you for free and open access by USF Scholarship: a digital repository @ Gleeson Library | Geschke Center. It has been accepted for inclusion in Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer by an authorized editor of USF Scholarship: a digital repository @ Gleeson Library | Geschke Center. For more information, please contact repository@usfca.edu.

Queerificando a Cristo

Manifestando la gloriosa pasión y promiscuidad amorosa de la encarnación

Lisa Isherwood

University of Wales Trinity St. David



Resumen

Este artículo examina la trayectoria de las teologías queer, destacando especialmente los retos y oportunidades que ofrecen a la tradición cristiana. Examina el modo en que una mirada queer sobre la doctrina y la historia de la Iglesia Cristiana aporta diferentes perspectivas. Estas benefician a la comunidad LGBTIQ+ y a toda la comunidad cristiana al profundizar y ampliar nuestra comprensión de la divinidad encarnada. A la vez que reconoce la existencia de un núcleo de ruptura fluido en el cristianismo —una queeridad que pide ser abrazada—, el análisis concluye que la encarnación y la teoría queer son espléndidas compañeras apasionadas y arriesgadas hacia la deconstrucción de Cristo.

Palabras clave: Encarnación, Teologías queer, Cristología queer, Poder erótico, Cristo-bi, Corporeidad.

Resumo

Este artigo examina a trajetória das teologias queer, destacando especialmente os desafios e oportunidades que elas oferecem à tradição cristã. Ele examina a forma como um olhar estranho sobre a doutrina e a história da igreja produz perspectivas diferentes. Estas beneficiam a comunidade LGBTIQ+ e toda a comunidade cristã através do aprofundamento e da ampliação de nossa compreensão do divino encarnado. Embora reconhecendo a existência de um núcleo fluido que se rompe no cristianismo —uma queeridade que implora por seu abraço— a análise conclui que a encarnação e a teoria queer são esplêndidas e apaixonadas companheiras para a desconstrução de Cristo.

Palavras-chave: Encarnação, Teologias Queer, Cristologia queer, Poder Erótico, Cristo-bi, Corporealidade.

Abstract

This article looks at the trajectory of queer theologies, especially highlighting the challenges and opportunities they offer to the Christian tradition. It examines the way in which a queer eye on doctrine and church history yields different perspectives. These benefit the LGBTIQ+ community and the whole Christian community through deepening and broadening our understanding of the incarnate divine. While acknowledging the existence of a fluid rupturing core in Christianity—a queerness that begs for its embracing—the analysis concludes that Incarnation and queer theory are splendid passionate and risk compelling companions towards the deconstruction of Christ.

Keywords: Incarnation, Queer theologies, Queer Christology, Erotic power, Bi-Christ, Corporeality.

Lisa Isherwood

Profesora de teologías feministas de la liberación en la Universidad de Gales Trinidad San David. Como teóloga de la liberación queer, cree que la teología es un proyecto comunitario alimentado por las nociones de igualdad radical y potenciado por la compañía divina. Su trabajo explora la naturaleza de la encarnación en un contexto contemporáneo e incluye áreas como el cuerpo, el género, la sexualidad y la eco-teología. Es autora, coautora o editora de numerosos libros, como *The Power of Erotic Celibacy* [el poder del celibato erótico] (T&T Clark, 2006), *The Fat Jesus* [el Jesús gordo] (DLT, 2007), *Introducing Feminist Christologies* [presentando las cristologías feministas] (Continuum, 2001), *Liberating Christ* [liberando a Cristo] (Pilgrim Press 1999), y *The Indecent Theologies of Marcella Althaus-Reid: Voices from Asia and Latin America* [las teologías indecentes de Marcella Althaus-Reid: Voces desde Asia y América Latina] (Routledge, 2021), coeditado con Hugo Córdova Quero.

Reconocimiento-NoComercial-
SinObraDerivada 4.0 Internacional



Introducción: ¿Qué significa «queerificar»?¹

La teología siempre ha sido contextual, y constantemente ha dependido de un marco teórico de interpretación del mundo. Tradicionalmente, éste ha sido la filosofía, especialmente la griega, con sus dualismos y conceptos abstractos. Sin embargo, en años más recientes, la teoría queer se ha utilizado en la teología. Los caminos que ha tomado el compromiso han sido notables. Partiendo de las cuestiones de la sexualidad y el género —mayoritariamente ignoradas en el trabajo teológico tradicional— un método queer en manos de lxs teólogxs se desplegó a través de la historia de la Iglesia Cristiana, las Sagradas Escrituras y la doctrina, abriendo nuevos conocimientos y formas de mirar a medida que avanzaba.

Entonces, ¿qué significa «queerificar» en un contexto teológico? Queerificar es un método por el cual exponemos y nos comprometemos con los bordes desordenados, las partes que no encajan en un sistema ordenado, tales como la teología sistemática. Queerificar intenta cambiar la forma en que vemos y actuamos, principalmente a través de la intrusión y la transgresión así como también de la extracción de conocimientos sumergidos. Es un rechazo a la normalización en el olvido a través de los sistemas de amortiguación de un mundo binariamente opuesto. Es una contradicción y una revolución fluida. Ese rechazo se sitúa en la forma en que se despliegan las teologías queer, las cuales —al igual que las teologías feministas— se sitúan en las experiencias de las personas y las comunidades.

El estilo de auto-revelación también significa que las teologías queer comprenden una teología del «yo». Lxs teólogxs queer no se esconden detrás del esencialismo gramatical, por ejemplo, utilizando un «nosotrxs», el cual presume la autoridad de un cuerpo académico. De este modo, las teologías queer son una

¹ Traducción de Hugo Córdova Quero.

forma de autobiografía porque implican un compromiso y una revelación de experiencias tradicionalmente silenciadas en la teología. Por ejemplo, los temas del sadomasoquismo, travestismo, transexualidad, transgéneridad o incluso la denuncia de la cis-heterosexualidad son construcciones que ni siquiera se aplican correctamente a las experiencias reales de las personas cis-heterosexuales. Al mismo tiempo, las diferentes formas de conocimiento amoroso se expresan en diversas formas de amistad, compasión y creación de otras estructuras de relación.

Las teologías queer sostienen que estas complejas formas de ser conducen por sí mismas a prácticas más inclusivas de comprensión de la teología y, por lo tanto, de la propia divinidad. Se necesita valor en este método, ya que nos enfrentamos al reto de renunciar a teo(ideolo)gías sexuales mantenidas durante siglos y asociadas a Dios y entendidas como un mandato divino (Córdova Quero, 2015). Esto constituye una verdad intrínseca sobre cómo debemos comprometernos con nuestros cuerpos y aquellos de las demás personas. Estas verdades fundamentales que se enseñan a las personas se han convertido en el cimiento de la injusticia y la exclusión. Así, han etiquetando como «desviadas» las diferentes formas de pensar sobre el propio cuerpo y la sexualidad. Sin embargo, una vez que reconocemos que *aprendemos* nuestras ideas sobre la sexualidad y el género —ideas que las iglesias cristianas nos machacan— y que, en cambio, debemos confiar en nuestros sentimientos y experiencias, empezamos a ver lo inestables que son esas categorías.

¿Cómo puede el cristianismo aceptar un enfoque que quiere desbaratar siglos de imposición de sus normas en materia de sexualidad y género? Afortunadamente, las precursoras feministas de la teoría/teologías queer rompieron la rígida categorización dualista utilizada para interpretar la vida y el significado de Jesús. Legaron una historia basada en tomar en serio la encarnación. Contribuyeron a una comprensión de la encarnación como el glorioso abandono [*kénosis*] de lo divino en toda la carne —no sólo

en la de un varón— y la apasionada danza de lo humano/divino que se produce. De este modo, la encarnación nos dice que nuestro cuerpo es nuestra casa, es decir, nuestra morada divina/humana. Por lo tanto, nuestro viaje es hacia la plenitud de nuestra encarnación y hacia la realidad co-redentora y co-creativa de nuestro cielo carnal, no en torno a un cielo alejado trascendentalmente (Isherwood, 1999). La teología/cristología que esto supone no es una teología de negación y límites estrechos. Al contrario, es una teología de abrazo y expansión que desea voluntariamente mover los bordes del mundo en el que vivimos. Es una teología/cristología que da por sentado que la política no es un añadido a una relación interna con un Cristo etéreo, sino que la política radical y contracultural es la piel que nos ponemos, el Cristo que encarnamos.

Ese enfoque feminista nos ofrece una visión de la encarnación en la que nada es fijo porque lo divino distante, completo y perfecto, se abandonó al potencial terrenal, desordenado, parcial y arriesgado de la carne que siempre es emocionante e impredecible. Las teologías feministas también ofrecieron a las teologías queer la *dunamis* divina como el derecho de nacimiento de todas las personas, el poder erótico innato que nos impulsa hacia nuevos retos y curiosidades (Heyward, 1982). Es la fuerza vital dinámica a través de la cual lo divino irrumpe en la diversidad —incluida la diversidad sexo-genérica— y es una energía que no se verá limitada por leyes, mitos y estatutos.

Desmontando los dogmas para liberar a Cristo

Es esa comprensión de la encarnación la que sustenta gran parte del trabajo de las teologías queer, pero esto no significa que utilizar las nociones queer al examinar nuestro pasado sea un ejercicio infructuoso. Lxs historiadores de la Iglesia Cristiana y otras personas que utilizan las teologías queer comenzaron a

preguntarse si los roles de género siempre han sido fijos a lo largo de la historia del cristianismo.

Hay una gran cantidad de estudiosxs que sugieren que los relatos de los Hechos Apócrifos son leyendas populares y, como tales, pretenden presentar la historia (McDonald, 1983: 25). Los relatos populares tienen dos objetivos opuestos: estabilizar la sociedad y, al mismo tiempo, desestabilizarla. Lo que encontramos en muchas de las historias cristianas son mujeres que desafían los límites físicos. Al hacerlo, cuestionan con sus acciones los roles sociales del género y la sexualidad.

Por ejemplo, Tecla es uno de esos personajes interesantes como mujer que difunde el evangelio. En los primeros tiempos de las teologías LGBT se la calificó de travesti, transgénero o transexual, pero una mirada queer se pregunta si la motivación de una mujer travestida se podría utilizar para decirnos algo sobre la relación de las personas que se hicieron cristianas junto con su entorno de género. Lxs estudiosxs contemporánexs ya no se conforman con el argumento tradicional de que ella y otras mujeres se trasvestían por motivos de seguridad. Al fin y al cabo, en la historia de Tecla, ella no se travestió desde el principio —aunque esté de viaje y corra algún tipo de riesgo— sino que sólo lo hizo después del bautismo.

John Anson (1974) ha argumentado que las mujeres que se trasvestían, como Tecla, lo hacían bajo la forma masculina de imitación de Cristo. Quizás haya otra lectura, una que supone que ellas abrazaban la totalidad de Dios, vestidas con toda la riqueza de género de esa divinidad. Por lo tanto, quiero argumentar que las mujeres como Tecla entendían su vestimenta masculina como algo relacionado con la superación de los opuestos binarios del género que establecían una realidad vivida de manera desigual. Se nos dice que travestirse implica un punto de partida y un lugar hacia el que se apunta. En ese sentido, sirve para resaltar la polaridad de género, ya que la ropa nos permite jugar con la

identidad y ayuda a ese devenir. Es decir, permite una actuación física encarnada. El travestismo crea una ilusión para quien lo consume y lo observa, es un espacio liminal que permite el movimiento a través de las fronteras y la transversalidad de los márgenes que lo confinan (Suthrell, 2004: 18).

El travestismo es una herramienta ingeniosa —y política—, ya que no se ajusta exclusivamente a las categorías de sexo o género y, como tal, expone ambas. De este modo, es una forma de iconografía de género que hace visibles los espacios de posibilidad que están cerrados por la conceptualización dicotómica. El travestismo ritual —que es anterior al travestismo cristiano— tiene como esencia la noción de volver a la totalidad, ya que permite una experiencia muy profunda del género. En algunas sociedades, el travestismo representa cualidades mágicas de ambigüedad. En consecuencia, entre nuestrxs antepasadxs cristianxs del travestismo, ¿podría haber personas que lo utilizaran para señalar el mensaje de igualdad radical del evangelio cristiano, que se despojaba del género para encarnar la plenitud de lo divino? Tal vez fueran capaces de confundir las categorías binarias con la esperanza de romperlas como puntos de referencia opuestos.

No sólo en esos primeros años y en los escritos de los Hechos Apócrifos encontramos que el cristianismo alberga interesantes representaciones sexuales y de género por parte de sus seguidores. Richard Rambuss (1998) ha llevado a cabo una interesante investigación en el ámbito del deseo erótico y lo sagrado dentro de la historia cristiana. Ha descubierto las formas en que lo sagrado erótico transgrede los límites de la cis-heterosexualidad del sexo regular [*vanilla sex*]. Es decir, contrarresta la cis-heterosexualidad como forma de sexualidad que, paradójicamente, es defendida con tanto vigor por la moral cristiana y apuntalada por la comprensión cristiana tradicional del género. Rambuss está de acuerdo con Michael Warner, quien afirma que «la religión pone a disposición un lenguaje de éxtasis, un horizonte de significación dentro del

cual las transgresiones contra el orden normal del mundo y los límites del yo pueden verse como cosas buenas» (citado por Rambuss, 1998: 52).

Rambuss (1998) nos lleva a un recorrido mágico de la devoción religiosa donde el cuerpo iconizado de Cristo es el objeto deseable. El cuerpo de Cristo se erotiza plenamente a través del deseo de quienes lo veneran, que se dirigen hacia él y reciben de él. Lo interesante para el presente artículo es que este cuerpo iconizado de Cristo es muy cambiante y no se aferra ni fija en lo absoluto el sexo, el género o la sexualidad ni en sí mismo ni en quienes lo adoran. Por ejemplo, Catalina de Siena se casó con un Cristo que trasvasó los géneros para Catalina. Finalmente, Catalina se comprometió apasionadamente con él, hundiéndose en la carne de un Cristo femenino. Catalina no es más que un ejemplo de las muchas personas que —a lo largo de la historia cristiana— se comprometieron con el cuerpo de Cristo sólo para experimentar un trasvasamiento de los géneros, ya sea el de Cristo o de ellas mismas.

Muchos escritos y obras de arte muestran el cuerpo de Cristo como intrínsecamente fluido. En sus sonetos, John Donne implora a Dios que lo viole, que golpee su corazón, que lo posea, que lo rompa, que lo aprisione. Aunque se asemejan a fantasías de violación, no hay que olvidar que son fantasías de violación del mismo sexo. Rambuss se pregunta si en la obra de Donne vemos que la redención está «sodomizada» o que la «sodomía» —una creación medieval (Jordan, 1997)— tiene un lugar en la redención. En cualquier caso, esta efusión religiosa y piadosa nos lleva más allá de los límites de las convenciones religiosas tradicionales de la sociedad. Rambuss (1998) insiste en que la devoción en el armario «es la tecnología por la que el alma se convierte en sujeto» (p. 55), es decir, un espacio en el que lo sagrado puede tocar lo transgresor e, incluso, lo profano.

En estos breves ejemplos vemos las teologías sexuales en acción, pero ¿son estas verdaderas teologías queer en su plenitud? Aunque hay mucho trasvasamiento de los géneros, todo parece estar contenido dentro de los binarismos.

No obstante, una mujer de nuestra historia que no acepta las distinciones binarias es Margery Kempe (1985). Ella pone ante nosotrxs la encarnación al ir más allá de la alteridad y demuestra la afirmación feminista de que nuestra sensualidad es el fundamento de nuestra autoridad y que puede ofrecer una perspectiva más queer. Margery es un buen ejemplo de cómo la plenitud del erotismo desencadenado por un objeto de deseo puede conducir a una plenitud transgresora dentro de lo sagrado.

Margery se casa con Dios, pero Dios sigue siendo la Divinidad que para ella es Padre, Hijo y Espíritu —aunque les entiende como femeninos— con un añadido muy importante: la propia Margery, por lo que también se casa consigo misma. Dios se expande a través de Margery tanto como ella está contenida en Dios. Se trata de un matrimonio muy extraordinario, que cruza todo tipo de límites y abre todo tipo de posibilidades. Margery tiene relaciones sexuales muy apasionadas con Dios, que es visto como su hijo, mientras que Jesús es a la vez su marido y su hijo cuando tienen relaciones sexuales. Por supuesto, la Divinidad sigue siendo siempre femenina.

Todo se desordena y lo que surge es una relacionalidad basada en una subjetividad radical a través de la cual el «yo» de Margery se hace más grande. Su visión de estar casada con la Divinidad y de ser parte integrante de ella le permite experimentar sus bordes expandidos, pero al mismo tiempo se mueve alrededor de su propio núcleo en una danza de autodescubrimiento erótico y autoerótico. La nómada en ella experimenta a Margery el Padre, Margery el Hijo y Margery el Espíritu al mismo tiempo que abraza al Padre, al Hijo y al Espíritu [femeninos] como amantes casados.

Por supuesto, en esta subjetividad mutua, Padre, Hijo y Espíritu experimentan su divinidad a través de Margery.

La subjetividad se acentúa cuanto más nómada se vuelve la identidad, pero no se trata de una mera representación de género: Padre, Hijo y Espíritu son intercambiables y van más allá de las categorías de género, hacia el reino animal, lo mineral, el éter, el pan, el vino, la presencia y la ausencia y mucho más. Se trata de una subjetividad sin bordes, una contradicción, una ausencia de límites que da sentido pero no fija nada. Margery se libera en una vida más plena al cambiar «el sujeto» y amplía los límites de la teología al estar tan liberada. Nos impulsa a explorar la encarnación ilimitada y la subjetividad radical y, al hacerlo, a encarnar verdaderamente el evangelio de la igualdad radical.

Al reflexionar sobre su vida, podemos comenzar a especular que mientras sigamos permitiendo la promulgación de opuestos binarios fijos —como categorías estables y desiguales en nuestros cuerpos— no nos abriremos a la maravilla diversa y sorprendente de la encarnación radical. ¡No llegaremos a ser lo suficientemente queer!

Queerificando a Cristo: Reclamando la encarnación

Por lo tanto, sugiero que se puede argumentar que tenemos una historia que da frutos para la investigación LGBT, pero que también puede ser Q. ¿Significa esto que el cristianismo es —y siempre ha sido— queer en su propio núcleo o sólo que ciertas personas en él lo han queerizado? Graham Ward (2004) afirma, por supuesto, que el Evangelio cuenta historias queer en el sentido de que lo que hemos transmitido como historia de la salvación implica una serie de movimientos y desplazamientos queer.

Ward sostiene que, desde el principio, el cuerpo masculino de Jesús es peculiar. Para empezar, surge únicamente del cuerpo de su madre y, por tanto, es materialmente inestable. Incluso si el nacimiento virginal fuera posible, la partenogénesis daría lugar a una hija, es decir, un cuerpo femenino. Desde el principio, la materialidad se vuelve metafórica. Se expande a lo largo de los relatos evangélicos en los que ese varón camina sobre el agua, se transfigura, asciende corporalmente al cielo y se dice que está presente en la fracción del pan. En cada uno de estos escenarios el cuerpo de Jesús es desplazado y, según Ward, el cuerpo sexuado se problematiza y erotiza.

Ward sugiere que el cuerpo sexuado de Jesús es maleable y capaz de transponerse y que los evangelios trazan este curso de creciente desestabilización y transformaciones. Cada una de estas transformaciones pone aún más de manifiesto la gloria divina. El punto importante que hay que notar, para Ward, es que no es el cuerpo generizado el que hace esto sino un cuerpo que demuestra cómo se pueden empujar estos límites. Ward no sólo desafía el género, sino la propia corporeidad, señalando que los evangelios no ven límites para ella. El suyo no es un argumento a favor de la trascendencia, sino más bien apunta a posibilidades corporales posiblemente infinitas.

La historia cristiana es un aspecto en el que todxs podemos reescribir la narrativa maestra para nosotrxs mismxs. Sin embargo, en lo que respecta a la doctrina cristiana, se ha convertido en un ámbito por el que las personas incluso han perdido sus vidas. Marcella Althaus-Reid (2001) es una de las personas que ha llamado a lxs teólogxs a enfrentarse a la realidad plena de la vida de las personas al exponer la doctrina. Su «Cristo-Guerrera Xena» situó en el ámbito teológico a una lesbiana enfadada que no estaba dispuesta a morir por amor, sino a salvar a quien amaba bajando de la cruz y luchando por ella. Como muchxs de ustedes probablemente saben, esa fue una imagen escandalosa para

muchxs estudiosxs, ¡incluso aquellxs dentro los círculos de las teologías de la liberación!

Sin embargo, creo que fue su desarrollo del «Cristo-bi» lo que contribuyó a impulsar la cristología queer (Althaus-Reid, 2003). El Cristo-bi es una figura que no es «bi» en el sentido de preferencia sexual, sino en términos de pensamiento y vida. Es una figura fluida y llena de contradicciones y, por lo tanto, permite la desestabilización que ella consideraba crucial. Argumentó que el Cristo-bi es, de hecho, una imagen evangélica, señalando que los evangelios nos presentan al Príncipe de la Paz y al que azota a los mercaderes del templo; al que habló con las mujeres en el pozo pero también al que no pudo cambiar las leyes de impureza relativas a la menstruación. Si tomamos estos relatos como punto de partida, vamos en direcciones contradictorias.

Sin embargo, lejos de querer armonizar esos puntos de tensión, Althaus-Reid quiere que los abracemos como los movimientos fluidos de la cristología. Tomar la evidencia que tenemos ante nosotrxs y plantear las preguntas desafiantes permite despojarse de una falsa armonización para que surja una nueva y emocionante ruptura. Después de todo, Althaus-Reid era muy aficionada a las rupturas de los sistemas. El Cristo-bi está más allá del Cristo cis-hetero, el cual está profundamente arraigado en fronteras claras y limitadas: el Cristo del poder dominante y de las jerarquías, el Cristo del dualismo mortífero. El Cristo-bi está más allá de la dicotomía de «lo uno o lo otro» [*either/or*].

Como categoría teológica, el Cristo-bi supera las mono-relaciones y esto tiene un impacto en la sexualidad y más allá. Althaus-Reid (2003: 18) da ejemplos esclarecedores de cómo funciona el patrón monorrelacional. En primer lugar, el cis-hetero-Cristo define incluso las relaciones sexuales que no son cis-heterosexuales, un varón gay es visto como afeminado y una mujer lesbiana como marimacho o femenina. Se trata de categorías cis-heteronormativas que prohíben nombrar la diversa gama de

identidades sexuales que son realmente operativas en la vida de las personas. La cis-heteronormatividad estabiliza las categorías y coloniza la experiencia para mantener cierto control.

El segundo ejemplo es el de cómo las monorrelaciones conducen a la opresión económica. Utilizando la colonización de África como ejemplo, Althaus-Reid señaló que la relación bajo un [mono] Padre celestial nunca podría ser igualitaria. La exclusión de la «otredad» significa que las necesidades y los deseos de otrx u otrxs no entran en la ecuación y son sustituidos por la explotación. Althaus-Reid argumentó que el Cristo-bi desmantela las monorrelaciones de nombrar, organizar, explotar y poseer que sustentan las exclusiones económicas, raciales y sexuales así como también los mundos a los que esto conduce. El Cristo-bi permite otras formas de pensar. Sin embargo, tal vez ni siquiera el Cristo-bi sea lo suficientemente «queer» a menos que nos aferremos al modelo de su construcción, el cual no encaja en la dicotomía de «ni lo uno ni lo otro» [*either/or*].

Creo que se puede argumentar que hay un núcleo fluido que se rompe en el cristianismo, una rareza que pide ser abrazada. ¿Por qué entonces los engranajes de la Iglesia Cristiana y las teologías cristianas siguen girando en la repetición de un pensamiento binario interminable? Esto nos lleva al mayor reto que la multiplicidad de teologías queer ofrece al cristianismo: Un desafío al monoteísmo. Es decir, una disputa al Dios único, perfecto y absoluto.

Hemos visto cómo una vez que reconocemos plenamente la humanidad de Jesús —sin permitir que juegue un papel secundario frente a la divinidad de Cristo— nuestra cristología realmente crece y florece al incrustarse en las complejas y desafiantes historias de la vida divina carnal. Ya no estamos aprisionadxs en la metafísica dualista, sino que somos libres de abrazar la pasión y el placer en nuestra búsqueda de la justicia en el mundo. La fluidez de las identidades sexuales está ya bien

establecida en muchas disciplinas; excepto hasta ahora en la teología, la cual se ha organizado en torno a una dación, un monoteísmo y un ejercicio de la autoridad de las metanarrativas de la cis-heteronormatividad (Butler, 1990). Si esto significa que el monoteísmo tiene que ser desafiado para que este sistema ceda, ¡entonces que así sea!

Laurel Schneider (2008) cree que dentro de la lógica de «el Uno» no puede haber lugar para la multiplicidad e incluso no se puede argumentar la diversidad. De hecho, afirma que con el monoteísmo no puede haber encarnación pues «el Uno» está demasiado encorsetado. Para ella la elección es clara. ¿Nos conformamos con el mundo de categorías y abstracciones que nos presenta «el Uno»? ¿O abrazamos lo que ella llama «la multiplicidad» que es la naturaleza diversa de la encarnación? Schneider afirma que es la encarnación la que rechaza las categorías, ya que los cuerpos no suelen presentarse como una categoría rígida con un conjunto de señas de identidad y formas de estar-en-el-mundo. Schneider señala que el objetivo fundamental del amor y la paz no pueden satisfacerse bajo el régimen de «el Uno». De acuerdo con otras teólogas feministas, sugiere que el amor necesita de lxs otrxs, no puede desarrollarse sin el encuentro y no puede ser ético si no reconoce la presencia de otrx u otrxs tal cual son.

Carter Heyward (1982) habló poderosamente de esto diciendo que fue el deseo de amar y ser amado lo que atrajo a lo divino desde los cielos y hacia la relación a través de la encarnación. Fue el deseo de Dios de amar y ser amado por otrx u otrxs lo que provocó esta efusión. El deseo continuado significa también que lo divino nunca se retirará a los cielos y al lugar de la Unidad Absoluta. Si ese fuera el caso, en ese movimiento se perdería toda relación. Para Schneider (2008: 206) esta forma de ver las cosas señala una noción de lo divino tan basada en el amor que está dispuesta a mostrarse y arriesgarse plenamente, nada menos que

eso lo hará posible. Es esto —y sólo esto— lo que cambia las cosas. Schneider (2008) habla con claridad cuando afirma:

seguir a Dios que se ha hecho carne es dar cabida a más que “el Uno”, es una postura de apertura al mundo tal y como viene a nosotros, de amar los mundos discordantes y plentipotenciales más que el deseo de superación, de colonización o incluso de “igualdad” (p. 207).

Schneider no está sola en su deseo de desbaratar «el Uno», es decir, lo mono-divino. Como hemos visto, Althaus-Reid también era consciente de los peligros del pensamiento único. En mi trabajo desde el punto de vista de la encarnación he estado presionando sobre ese concepto desde hace ya algún tiempo (Isherwood, 1999, 2001). He defendido que la encarnación radical debería tomarse en serio. Deberíamos reducir el control sobre el Absoluto y dejar que el desorden y la incertidumbre de las vidas se conviertan en la base para la creación de la teología.

Creo que Julia Kristeva (1974) lo resumió bien cuando dijo «Uno traiciona su ingenuidad si considera que nuestras sociedades modernas son simplemente patrilineales [...] o capitalistas [...] monopolistas e ignora el hecho de que están al mismo tiempo regidas por el monoteísmo» (pp. 19-20). ¿Cómo pueden lxs teólogxs queer cambiar este concepto para abrir el siguiente paso en el camino?

Como teóloga descubrí que volver a pensar en la teología del cuerpo y en el monoteísmo absoluto significaba un cambio para pensar en el cosmos — ¡sí, el cosmos! La nueva cosmología cuestiona radicalmente la tradición cristiana, basada en la historia de los orígenes perfectos (Isherwood, 2010). Es aquí donde a las personas cristianas se les ha dicho que encontramos al gran dios padre sobrenatural que se reside aparte y ordena la existencia de un mundo a partir de la nada. Sin embargo, Catherine Keller (2001) desafía este punto de vista al afirmar que el principio

—más que el origen— se basa en *tohu vabohu*, la profundidad velada en la oscuridad. Esta acecha en los textos pero que la mayoría de las veces se pasa por alto, ya que la oscuridad no tiene un lugar creativo en la teología cristiana. Keller desafía el desarrollo de las formas platónicas griegas de este relato y, en su lugar, utiliza la cosmología para interpretar la historia y declara que todo fue creado y continúa siéndolo a partir del caos tehómico. Esto significa que no hay un proyecto para el mundo o sus habitantes, sino más bien una gloriosa efusión de sorpresa y novedad. Hay un futuro no formado, hecho de repeticiones y transgresiones. Nuestro cuerpo y el del propio cosmos están en constante flujo, ya que se regeneran y cambian. De este modo, incrustarnos en el universo es, al fin y al cabo, lo que podemos hacer, a no ser que vayamos por la vía filosófica griega. Por lo tanto, implica tanto vivir en cambios sísmicos y terremotos como en un lugar donde las identidades y categorías estables no tienen hogar. Para mí, este enfoque encaja perfectamente con una noción radical de la encarnación y hace que la encarnación en toda la creación sea una realidad y no una excepción (Isherwood, 1999, 2006, 2007; Keller, 2001; Córdova Quero, 2008). Además, hace que la encarnación sea cada vez más cambiante e inestable.

En consecuencia, el nudo de la cuestión para el futuro de las teologías queer parece estar en muchos frentes: ¿Qué hacer con el límite último, el punto final, el Dios todopoderoso e inmutable dentro de una forma de teología que siempre se mueve más allá, se expande, se desplaza y se desestabiliza? Schneider (2008) tiene muy claro que tenemos que deshacernos de las «escatologías monoteístas que fantasean el fin de toda diferencia en la verdad de Dios» (p. 209). Creo que si queremos pasar de la teología queer a tener teologías verdaderamente queer, entonces abordar y desmantelar lo mono-divino en nuestras tradiciones es un paso crucial.

La teoría queer ha facilitado la irrupción de las personas marginadas en el cristianismo; no sólo las personas y las formas institucionales de organización al margen de la cis-heteronormatividad —personas gays, lesbianas, transgénero— sino también el conocimiento al margen de la cis-heterosexualidad. Las teologías queer son teologías encarnadas, corporales, que se ocupan del deseo, pero también del placer, el cual ha sido ignorado en la teología durante demasiado tiempo (Isherwood, 2007). El placer es, después de todo, la encarnación de los deseos y lo que ha sido tan vigilado en las iglesias cristianas (Isherwood, 2006).

Sin embargo, hay algunas preguntas que avanzan —y muchas más que seguro que se nos ocurren— que provienen de personas y comunidades queer que se sienten dejadas atrás en estos debates. Jay Emerson Johnson (2014) señala de sí mismo que escribe teologías queer como un varón blanco desde su cómoda casa, con un trabajo académico estable en una universidad inclusiva y, como tal, evita gran parte del encasillamiento que experimentan muchas de aquellas personas para quienes escribe. Creo que esto pone de relieve cómo en el uso de la palabra «queer» podemos —si no tenemos cuidado— creer que todo está resuelto. Esto llevado a sus límites, pasa por alto las cuestiones de raza/étnia, clase, privilegio económico y, quizás, incluso del propio género y la sexualidad. Tal vez sea aquí donde emerge mi corazón feminista de liberación y pide que al desestabilizar las categorías y avanzar más allá de las identidades no pasemos por alto las realidades cotidianas de la mayoría de las personas, cuya apariencia externa y experiencia vivida tienen consecuencias reales en el aquí y ahora.

También existe el peligro de que con los avances en la disciplina y la vida de las personas produzcamos teologías queer muy «rectas» [*straight* (hetero)]. Por «rectas» me refiero a formas de pensar más que a la identidad. Las teologías queer no operan con respuestas fáciles ni con una doctrina ordenada, ya que honrar verdaderamente nuestra encarnación no permite un

empaquetamiento tan ordenado y cómodo. La encarnación y la teoría queer son espléndidas compañeras de la pasión y el riesgo: no prometen nada y lo ofrecen todo. Como afirmó Eve Kosofsky Sedgwick (1990), son «[...] extrañas relaciones de nuestro trabajo, juego y activismo [...]» (p. 22). Hago un llamamiento para que la extrañeza continúe en el sentido de que siempre necesitemos ser desafiadxs, empujadxs y tal vez sentirnos un poco incómodxs si queremos vivir nuestra naturaleza encarnada y, cuando nos enfrentemos a lo extraño, a menudo encontremos movimiento en nosotrxs mismxs.

Conclusión

Cristo es visto como totalmente encarnado y las personas cristianas queer entienden su sexualidad como una fuerza para buscar la justicia y conectarse más allá de los límites de su propia piel y la de sus amantes. El sexo queer rompe los límites y está orientado al placer, y esto actúa como un incentivo para que las teologías cristianas busquen el placer dentro del contexto más amplio. En otras palabras, el placer del que son capaces los cuerpos se convierte en la vara de medir nuestras acciones y nuestra teología, en lugar de la abnegación a la que se ha empujado a las personas cristianas.

Esto requiere una cristología queer del comercio justo tanto como de la satisfacción sexual. Aquellas personas cuyos cuerpos están desnutridos, envenenados y marchitándose debido a las políticas económicas explotadoras y al acceso restringido a la atención médica están alejadas del placer que debería encarnarse en sus vidas. La encarnación se convierte en el parámetro para medir la justicia y el respeto hacia los cuerpos, el placer y la sexualidad.

El Cristo encarnado clama contra todas las opresiones ya que no permite que la promesa del cielo sea razón suficiente para que la injusticia no sea cuestionada. El Cristo queer exige la celebración de la vida encarnada aquí y ahora y esto, a su vez, exige justicia: ¡injusticia sexual y de género! El Cristo queer tampoco permite una imagen final y absoluta de lxs suyxs como quienes habitan los cuerpos. Por lo tanto, una cristología queer pretende desestabilizar la cristología «normativa» en un intento de liberar a quienes están cautivxs de ella o excludixs a causa de ella. Busca poner de manifiesto de forma queer la gloriosa pasión y promiscuidad amorosa de la encarnación.

Referencias bibliográficas

Althaus-Reid, Marcella (2001). «Outing Theology: Thinking Christianity Out of the Church Closet». *Feminist Theology* 9 (mayo): pp. 57–67.

Althaus-Reid, Marcella (2003). *The Queer God*. Londres: Routledge.

Anson, John (1974). «The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of Motif.» *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 5: pp. 1-32.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Gender*. Londres: Routledge.

Córdova Quero, Hugo (2008). «This Body Trans/Forming Me: Indecencies in Transgender/Intersex Bodies, Body Fascism and the Doctrine of the Incarnation.» En: *Controversies in Body Theology*, editado por Marcella Althaus-Reid y Lisa Isherwood. Londres: SCM Press, pp. 80-128.

Córdova Quero, Hugo (2015). «Sainly Journeys: Intersections of Gender, Race, Sexuality, and Faith in Alejandro Springall's *Santitos*». *In God's Image* 34, N° 2 (diciembre): pp. 71–82.

- Heyward, Carter (1982). *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*. Nueva York, NY: University Press of America.
- Isherwood, Lisa (1999). *Liberating Christ: Exploring the Christologies of Contemporary Liberation Movements*. Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- Isherwood, Lisa (2001). *Introducing Feminist Christologies* (Introductions in Feminist Theology Series). Londres: Continuum.
- Isherwood, Lisa (2006). *The Power of Erotic Celibacy: Queering Heterosexuality* (Queering Theology Series). Londres: T&T Clark.
- Isherwood, Lisa (2007). *The Fat Jesus: Feminist Explorations in Boundaries and Transgressions*. Londres: Darton, Longman and Todd.
- Isherwood, Lisa (2010). «Wanderings in the Cosmic Garden.» En: *Through Us With Us In Us: Relational Theologies in the 21st Century*, editado por Lisa Isherwood y Elaine Bellchambers. Londres: SCM Press, pp. 121-136.
- Isherwood, Lisa y Hugo Córdova Quero, eds. (2021). *The Indecent Theologies of Marcella Althaus-Reid: Voices from Asia and Latin America*. Londres: Routledge.
- Johnson, Jay Emerson (2014). *Peculiar Faith: Queer Theology for Christian Witness*. Nueva York, NY: Seabury Press.
- Jordan, Mark D. (1997). *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Keller, Catherine (2001). *Face of the Deep: A Theology of Becoming*. Londres: Routledge.
- Kempe, Margery (1985). *The Book of Margery Kempe*, traducción de Barry Windeatt. Londres: Penguin Books.

- Kristeva, Julia (1974). *About Chinese Women*, traducción de Anita Barrows. Nueva York, NY: M. Boyars.
- McDonald, Dennis (1983). *The Legend and the Apostles: The Battle for Paul in Story and Canon*. Philadelphia, PA: Westminster John Knox Press.
- Rambuss, Richard (1998). *Closet Devotions*. Durham, NC: Duke University Press.
- Schneider, Laurel (2008). *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*. Londres: Routledge.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1990). *Epistemology of the Closet*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Suthrell, Charlotte (2004). *Unzipping Gender: Sex, Cross Dressing and Culture*. Oxford: Berg Publishers.
- Ward, Graham (2004). «On the Politics of Embodiment and the Mystery of All Flesh». En: *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*, editado por Marcella Althaus-Reid y Lisa Isherwood. Londres: T&T Clark, pp. 71-84.

