

¡Nosotrxs¹ también somos lxs pobres! Teología de la liberación y diversidad sexo- genérica. Hacia una teología cuir de la liberación²

We are also the poor! Liberation theology and sex-gender
diversity. Towards a queer theology of liberation

Enrique Vega-Dávila y amigxs³

A Marcella Althaus-Reid, profeta

“Si algún día haces una revolución que incluya a las locas, avísame”
(Pedro Lemebel)

Enrique Vega-Dávila
Universidad Iberoamericana- Ciudad de México
ceneda@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1359-5010>

Recepción: 09-11-2022

Aceptación: 30-11-2022

Resumen

Partiendo de la diversidad sexogenérica, el texto propone una reflexión teológica desde identidades que no han formado parte de la gramática religiosa cristiana. El artículo posee una mirada crítica del cristianismo y emplea como categorías de análisis la

Enrique Vega-Dávila es licenciado y maestro en Teología por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Actualmente es candidato a doctor en Estudios Críticos de Género por la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México. Su trabajo se expresa en dos dimensiones: la académica, donde ha brindado clases en el ámbito universitario en universidades como la Pontificia Universidad Católica del Perú o la Universidad Antonio Ruiz de Montoya o la Comunidad Teológica de México; la segunda dimensión es la pastoral, como creyente y pastor marica en dos comunidades luteranas independientes, ambas enfocadas en las diversidades desde los feminismos. Su investigación actual es sobre lenguajes religiosos en comunidades cristianas para la diversidad sexogenérica. Sus intereses académico-pastorales abordan la teología, las juventudes y la diversidad sexo-genérica desde los estudios de género. Correo electrónico: ceneda@gmail.com

- 1 El uso de la “x” es un acto político que muchas personas traemos a la academia. Esta trasgresión del lenguaje implica, entre varias razones, dar cuenta de nuestras identidades como no legibles por el sistema heterosexual (Torra Francés, 2012). Para facilitar su lectura se sugiere que quien lea el texto lo haga como se sienta más cómodx. Cuando sea necesario se intervendrán también las citas textuales colocando en cursiva la palabra modificada.
- 2 Este texto es el resultado de dos ponencias realizadas en el Encuentro de Jóvenes y Teología del Instituto Bartolomé de las Casas los años 2021 y 2022. Ambas fueron presentadas y debatidas en aquel espacio. Agradezco a la Comunidad Luterana Santísimo Redentor y a la Comunidad Luterana del Perú ser quienes me alientan en estas reflexiones.
- 3 Coloco amigxs porque la reflexión realizada es un proceso compartido de diálogo con muchas personas amigas. Agradezco, especialmente, a Carola Suárez por su enorme aporte en mi reflexión y por constantemente invitarme a ir más lejos.

propuesta liberacionista latinoamericana y complejiza/cuestiona la respuesta pastoral, las teologías que subyacen a ella y las doctrinas que sostienen las narrativas en torno a estos grupos.

Palabras clave: Teología de la liberación, diversidad sexogénerica, teología cuir de la liberación, interseccionalidad.

Abstract

Starting from sex and gender diversity, the text proposes a theological reflection from identities that have not been part of Christian religious grammar. The article has a critical look at Christianity and uses the Latin American liberationist proposal as categories of analysis and complex/questions the pastoral response, the theologies that underlie it and the doctrines that sustain the narratives around these groups.

Keywords: Liberation theology, sex and gender diversity, queer theology of liberation, intersectionality.

Introducción

En el marco de los estudios críticos de género y de los estudios sobre la religión, en concreto sobre el cristianismo, la siguiente presentación considera dos nociones importantes en la teología de la liberación latinoamericana, tal y como son “reverso de la historia” y “liberación” (Gutiérrez, 1975) para cuestionar las narrativas teológicas con las que han aparecido las diversidades sexo-genéricas en el espacio público y también el significado de sus múltiples ausencias como elementos discursivos (Foucault, 2017). Ambos conceptos son estructurantes en esta perspectiva teológica que ha cumplido ya 50 años entre pugnas con la autoridad romana, la que miró con sospecha sus aportes desde su aparición, y ha vivido legitimaciones recientes también por la misma, a sazón de la presencia del papa Bergoglio.

Las teologías de la liberación insistieron en la mediación del pobre en el campo cristiano como eje estructural de su reflexión y de su praxis, capitalizaron los esfuerzos y ampliaron el concepto de pobre (Gutiérrez, 1975), lo que en diálogo con las ciencias sociales permitió reconocer un nuevo estatuto epistemológico a la teología y colocó lo religioso en diálogo abierto desde las bases creyentes. No obstante, la idea de pobre en abstracto no ha considerado suficientemente otras identidades, situación que ha sido criticada por teólogas feministas de la liberación (Vélez, 2013) y por quienes iniciaron las críticas de lo que ha sido llamado teologías sexuales de la liberación (Althaus-Reid, 2008), lugar en donde se encuentra esta presentación.

También en reflexiones que nacieron críticas, como lo es la teología de la liberación latinoamericana, se ha dado este mismo proceso de colonialidad que ha postergado cuerpos e identidades, las que han quedado invisibilizadas o negadas, olvidando que esas vidas también importan (Butler, 2002). En consecuencia, muchas de estas perspectivas que se encuentran asociadas a la teología de la liberación latinoamericana han favorecido relatos que, en medio de las prácticas eclesiales, pueden ser consideradas como decentes, tales como el cuidado del medio ambiente ante la crisis mundial, la lucha por los derechos de los pueblos originarios y su reconocimiento, el cuidado y protección de la Amazonía, que si bien pueden ser problemáticas a nivel práctico y discursivo por sus implicancias políticas y la crítica al sistema capitalista y neoliberal, no generan mayores dificultades en el orden moral establecido por los diferentes cuerpos eclesiales, situación que sí llegan a realizar las orientaciones sexuales y las identidades de género, las que en el caso de las primeras existe un entrampamiento que separa la identidad personal de los actos realizados por éstas (Iglesia Católica Romana, 1997) y en el caso de las segundas, las identidades de género, no son si quiera tomadas en cuenta.

Se propone, entonces, un relato socioteológico desde una perspectiva *cuir*⁴ en diálogo con las ciencias sociales y humanas. Por ello llamo "teología *cuir* de la liberación"⁵ a una reflexión teológica que vive el acto primero y segundo no como consecuencia uno de otro, sino como concomitantes, que considera como punto de partida los cuerpos diversos y sus experiencias sexuales que han sido vulnerados por el relato institucional de las iglesias y de muchas sociedades, parte de su tarea consiste en quitar de modo performativo la carga negativa que las ha moralizado. Esta propuesta tiene como base el aporte de los feminismos latinoamericanos y descoloniales (Lugones, 2008) que han considerado otras narrativas y el reconocimiento de quienes hemos vivido "la colonialidad del ser" (Mingolo, 2005), es decir, quienes no hemos aparecido en las historias oficiales debido a una gramática social que ha hecho de ciertos cuerpos más importantes que otros (Butler, 2002).

⁴ El empleo de la expresión "cuir" responde a una lectura de la ya conocida y extendida teoría *queer* pero en clave latinoamericana. No se trata de una castellanización meramente, sino de una comprensión de las diferentes identidades desde la complejidad de nuestro continente marcada por la pobreza, por la clase, por el racismo, por el colorismo (Valencia, 2015).

⁵ Desde la fe, la sexualidad y su ejercicio han sido un problema que colisiona con la realidad, ya que doctrinas y prácticas se orientan en contra de ellas fuera del matrimonio -si es que éste es permitido-. No solo se trata del aborto, sino de cualquier práctica sexual que salga de la norma lo que está en juego. No solo la masturbación o la anticoncepción son temas importantes, sino pensemos en lo desafiante que pueden ser el BDSM, los fetiches, el poliamor, las relaciones abiertas, etc. Frente a ellas la moral de la decencia ha brindado un no rotundo desde los púlpitos, pero ha habido otras respuestas desde teologías que se han amparado en lo que se ha llamado "teologías *queer*", las que han permitido reflexionar desde la abyección, y es que "[l]a teología *queer* es el resultado de una amplia alianza de métodos y praxis históricas de liberación que provienen de personas ajenas al heteropatriarcado" (Althaus-Reid, 2001, pág. 57). Las teologías *queer*, son, pues, una propuesta que parte de la sexualidad negada.

Se trata, entonces, de una continuidad crítica de los aportes teológicos latinoamericanos que consideran a lxs pobres como piedra angular de la reflexión teológica, pero que toma en serio la intersección sexo-género como lucha por los derechos aún no resuelta. La pregunta gutteriana “¿cómo decirle a un pobre que Dios le ama?” (Gutiérrez, 2015) se encuentra desde esta presentación teniendo en cuenta otras identidades. Esta misma pregunta puede ampliarse en: ¿cómo decirle a un maricón⁶ insultado en la escuela que Dios le ama? ¿cómo decirle a una lesbiana violada por sus “amigos” para corregir su sexualidad que Dios le ama? ¿cómo decirle a una persona trans* que ni su identidad ni su expresión son aceptadas por su familia que Dios le ama? (Vega-Dávila, Nosotrxs también somos lxs pobres. Bicentenario, Teología de la liberación y diversidad sexo-genérica. Ponencia, 2021) Pienso, siguiendo a Marcella Althaus-Reid, que al no tomar en cuenta los relatos sexuales que forman parte de la vida de nuestros pueblos se traiciona a un proyecto de fe que es integral invisibilizando las pasiones y el deseo (Althaus-Reid, 2008).

La sexualidad en general ha sido un tema que desde las teologías ha sido colocada en el campo de lo moral, y con ello, desde el control institucional de los cuerpos. La antropología teológica se ha desbordado en cuestiones de género, dejándose interpelar muy poco por otras formas de realizar teoría. Ni qué decir del magisterio católico, que ha hecho alarde de la ignorancia de los estudios de género en muchos lugares del mundo con afirmaciones que topan con lo hilarante o con panfletos difundidos enseñando “verdades” que quieren ser derribadas⁷. Lo cierto, es que, en la dialéctica social, y para sostener discursos y prácticas es necesario que exista un enemigo a quien temer y odiar⁸. Y los estudios de género se han convertido en el antinomio perfecto, al cual se le pueden adjudicar lo que antes se dijo del modernismo o del evolucionismo o del marxismo⁹, posturas que han sido consideradas negativas¹⁰. Esta crítica adoptada por los grupos religiosos ha considerado a las diversidades sexogenéricas de modo subalternizado en torno a derechos, por lo que podríamos afirmar que hemos estado sometidas a la colonialidad del ser (Mignolo, 2005), que no solo ha tenido en cuenta a

⁶ Estas formas de nombrar han sido dichas por muchas personas de modo despectivo. Como reapropiación de los significados (Butler, 2002) las empleo en solidaridad con estas identidades y para visibilizarlas, además de quitarle el poder destructor con el que fueron dichas.

⁷ Un ejemplo es el reeditado texto de O. Alzamora (Alzamora Revoredo, 1998) que de manera poco rigurosa establecerá lo que terminará extendiéndose como “ideología de género”, expresión que será ocupada por grupos fundamentalistas (Bárceñas Barajas, 2020).

⁸ En una ponencia aún inédita desarrollo esta idea a partir de lo que he llamado “narrativas de disfraz” (Vega-Dávila, 2022).

⁹ La crítica al modernismo, al evolucionismo y a otras posturas se establecen en la carta encíclica *Pascendi* de Pío X (Pío X, 1907). La crítica al marxismo se establece en la encíclica *Divini Redemptoris* de Pío XI (Pío XI, 1937).

¹⁰ Si bien el Concilio Vaticano II optó por no realizar condenas a pesar de sus múltiples complicaciones (Hünemann, 2008), tampoco derogó los textos anteriores de manera firme. Esto ha servido para que muchos movimientos de corte regresionista los empleen como parte de su retórica.

un grupo de personas como tales para realizar su lectura de la historia, sino que, en este contexto ha hecho de la heterosexualidad una narrativa única y absoluta (Rich, 1996) que minimiza o patologiza a quienes han roto con esa idea de normalidad.

Me parece importante considerar que teología de la liberación abrió unas puertas que ninguna de sus hijas ha querido cerrar; se trata, pues, de las diferentes mediaciones con las que se aborda el hecho religioso y la respuesta-incidencia y posible transformación del espacio público. Marcella Althaus-Reid, quien se reconoce heredera también de la Teología de la liberación (Althaus-Reid, 2008) realiza un diálogo con autoras y autores posestructuralistas, situación que le permitirá cuestionar desde otro lado, diferentes prácticas que acechan a los cuerpos¹¹.

El siguiente artículo quiere ser un homenaje a Marcella Althaus-Reid¹² al mismo tiempo una propuesta desde la indecencia que colocó como metodología (Althaus-Reid, 2005) y que retoma elementos de la teología de la liberación latinoamericana. Por lo mencionado anteriormente es que me parece importante escribir este texto en primera persona, marcando cercanía a la metodología autoetnográfica (Ellis y Bochner, 2019), partiendo de mi lugar de enunciación (Haraway, 1995) como investigador del fenómeno religioso, como teólogo, como marica creyente y como sobreviviente de una institución opresora. De ahí que la siguiente presentación desarrolle un diálogo con la llamada metodología latinoamericana que implica tres momentos de análisis -una mediación socioanalítica, una mediación hermenéutica y una mediación práctica- con los estudios críticos de género.

¹¹ Marcella aborda autorxs como Judith Butler, G. Deleuze y F. Guauari, M. Foucault, J. Derrida, J. Halberstam, Julia Kristeva, Adrienne Rich (Althaus-Reid, 2005; Althaus-Reid, 2022).

¹² Es de notar que en los *pensi* teológicos pocas veces se encuentra la obra de esta argentina, que partió de este plano debido a un cáncer hace ya más de 12 años, primera mujer en ocupar una cátedra de Teología en Edimburgo (Córdova Quero, Marcella Althaus-Reid. Santa de una espiritualidad sexualmente encarnada, 2014). Su trabajo será escrito en inglés porque tuvo dificultades para realizar su obra en el continente, como buena seguidora de Jesús encarnó aquello de "nadie es profeta en su tierra" (Lucas 4:24) y quizá también, como el loco de Nietzsche, "ilegó antes de tiempo" (Nietzsche, 2019, pág. par. 125). Su texto principal, "Teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política", es, como afirma R. Cheng, la cumbre y maduración de una propuesta teológica que tiene sus antecedentes en el análisis de la homosexualidad y la Iglesia en los años 60 y que verá -por ella- la oportunidad de un desarrollo que toma elementos de los estudios de género y de la teología de la liberación (Cheng, 2011).

Su propuesta será, como ella misma lo dice, una "teología fuera del armario", una "teología sin ropa interior", una "teología sexual de la liberación" o como llevase por título uno de sus artículos, su propuesta teológica es como "Marx en un bar gay". Con esto colocaba con insistencia su punto de partida, no los grandes relatos, sino las narraciones de sexualidad que también forman parte de la vida de lxs pobres. Y es que muchas veces, como teólogos, hemos olvidado que lxs pobres tienen sexo y que el sexo es lugar de opresión¹², pero también es lugar de fiesta, de encuentro. Desde su propuesta, será tan sagrada la comunión eucarística como un orgasmo, su imagen de la Divinidad tiene relación con que "Dios se hace caos: el olor de nuestros cuerpos al hacer el amor, nuestros líquidos y excreciones, el endurecimiento de músculos y la erección de pezones" (Althaus-Reid, 2005, pág. 134), todo forma parte de la humanidad asumida.

A) ¡En ese balcón hay un maricón! ¡En esa ventana hay una lesbiana!

De las más 12 000 personas que participamos de la I Encuesta para personas LGTBI, realizada en el Perú en el 2017, más del 90% aseguró haberse sentido discriminadas por líderes religiosos (Instituto Nacional de Estadística e Información, 2018). Las personas de la diversidad sexual y de género hemos crecido en países, donde si bien no es un delito existir como sí lo es en otros lados del mundo¹³, nuestras historias, nuestros deseos, nuestros afectos se han visto invisibilizados o patologizados.

En nuestra sociedad latinoamericana, las maricas, lecas, bicas, tracas, travas¹⁴ estamos aquí de muchas maneras. Muchas veces, nuestra visibilización se ha hecho a partir de la mofa y estereotipos instalados por los medios de comunicación, pero también se le debe añadir el constante silencio de instituciones que se llaman maestras de humanidad, pero que demuestran en sus discursos y en sus prácticas que unas vidas valen más que otras, que unos cuerpos merecen ser llorados y otros olvidados (Butler, 2002).

Inicié recordando una cifra, que puede ser importante para muchxs, pero que para otrxs es fría, quisiera decir que estas historias tienen muchos nombres propios: Zuleymi tenía 14 años, vivía en Trujillo, es posible que un chico haya notado que era trans, el 30 de mayo de 2016 no regresó a casa y se le nombró en algunas noticias con su *deadname* (RPP, 2016)¹⁵. Claudia Vera era trabajadora sexual, horas antes del dispar que le quitó la vida le gritaron “nunca serás mujer” (Wayka, 2020). MM vivía en la región de San Martín, tenía 17 años cuando le confesó a su padre su homosexualidad, él acabó con su vida de un disparo (RPP, 2019). Catalina Santos fue apuñalada en Atizapán, en el Estado de México, tenía 23 años, estuvieron tres horas esperando para dar levantamiento a su cuerpo (Navarro, 2021). Hay muchísimas más de estas historias, pero han sido invisibilizadas¹⁶.

Las personas sexo-género diversas hemos vivido en el “reverso de la historia”, situación que ha marcado la pauta de construcción de nuestras identidades personales y comunitarias en nuestros países, incluso en nuestras muertes nuestros afectos llegan a

¹³ En Arabia Saudita, Yemen, Mauritania, Nigeria y Somalia son delitos castigados de diferentes modos. En Irán, Sudán, Mauritania hay pena capital por ejercer la sexualidad (El País, 2019).

¹⁴ Para conocimiento me refiero a las identidades gays, lesbianas, personas bisexuales, personas trans y travestis respectivamente.

¹⁵ Este neologismo no tiene traducción, pero se puede traducir de modo literal “nombre muerto”, que se trata del que ha sido registrado en su acta de nacimiento y que no se emplea debido a que ya no se identifican con él (Traulsen, 2022).

¹⁶ En un boletín de 2010, la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDDHH) de México reconoció a este país como el segundo lugar de crímenes de odio. En 2020, la situación no había cambiado, después de Brasil sigue en el mismo lugar (Boletines UAM, 2020). Sobre el Perú es triste reconocer lo afirmado por PROMSEX: “En Perú existe una grave ausencia de datos y estudios sobre el contexto de discriminación y violencia contra las personas LGTBI.” (Guerra Vilcapoma, 2021, pág. 15).

ser invisibilizados porque no están reconocidos en todos los estados¹⁷. En el campo religioso, de manera particular, muchas veces hemos tejido historias desde lo oculto, desde la doble vida, desde la actuación de una vida llena de espiritualidad, moralidad y pastoral para que “no se noten” actitudes que son consideradas femeninas en el caso de los hombres o muy masculinas en el caso de lesbianas, ni qué decir de otras identidades que ni siquiera son tenidas en cuenta.

Los diferentes procesos sociales, relacionados con los derechos humanos, son una buena oportunidad para reconocer que, en nuestros países y en las iglesias, también nuestras vidas, nuestros nombres propios, nuestras luchas, nuestros sueños, nuestros deseos, nuestras caricias son valiosas y amadas por una Divinidad¹⁸ que es “amiga de la vida” (Sabiduría 11:26), también de las nuestras.

En las marchas del Orgullo, en Lima y en otros lugares también, al pasar por las calles solemos arengar con la frase que encabeza este primer apartado, correspondiente al primer momento metodológico latinoamericano. Las personas de la diversidad sexogenérica estamos en las calles, y como mencionaba líneas anteriores, también estamos ocultxs en diferentes ámbitos debido a varias razones, entre ellas porque el miedo a salir del clóset y evitar toda forma de escándalo. En ese sentido, ser decentes es un mandato cultural que muchas personas, que estamos haciendo activismo y academia, rompemos y rechazamos.

Es así como las personas sexo-genérico diversas, en la sociedad y en las comunidades cristianas, vivimos la colonialidad desde una doble perspectiva. La que, como expresa W. Mignolo (Mignolo, 1995) se evidencia en la configuración geopolítica y en el espacio intelectual. Es decir, en cómo aparecemos en el espacio público y cómo son considerados nuestros aportes o si es que estos han quedado invisibilizados o invisibilizada nuestra sexualidad.

¹⁷ De modo muy marginal coloco este pie de página a regañadientes. Coloco mi distancia ética y política con quien escribió las líneas siguientes, pero no le quito verdad a lo enunciado: “Para que tengan alguna idea de la cantidad de dramas –y horrores– que resolvería aprobar la ‘Bruce Ley’, quiero poner algunos ejemplos que tengo a la mano: a ver, pónganse un ratito en mis zapatos. Digamos que, en vez de partirme la espalda, me desnucaba al caerme, como me caí, de ese puto caballo hace 15 días. Digamos que ahí nomás quedaba, bien tieso, cadáver, occiso, intestado a los 45. ¿Quién heredaba la casa, el carro, las cuentas de banco, la biblioteca, la colección de corbatas? ¿Mi partner, el compañero de mi vida, mi papi, mi rey? No, señor. Imposible. Para la ley peruana, un conviviente del mismo sexo no es conviviente. Y mucho menos cónyuge. No importa si me entregó su vida, si le entregué la mía, si todo lo que tenemos es el fruto de diez, veinte o cincuenta años de vida en común. Los bancos se niegan a admitir que mi conviviente es varón, no se puede ingresar ese dato en la red, es incomputable, colapsa el sistema. Para la ley peruana, mi pareja o –como deberá decirse en adelante– mi compañero civil no significa absolutamente nada. Apenas me muero, que mejor lo entierren conmigo porque apenas ocurra vendrán y lo botarán a patadas de nuestra casa” (Ortiz, 2013).

¹⁸ Desde algunas comunidades creyentes criticamos, siguiendo la postura feminista, el uso ideológico de la palabra dios, asociado a lo masculino (Sölle, 1997). Por esa razón empleamos más un término femenino o neutro.

Por un lado, se expresa como si no formáramos "parte de la historia" (Mignolo, 2005: 29), como si los derechos que exigimos tuviesen que ser siempre postergados, ya que -según el criterio reinante- existen otros temas que siempre son de mayor importancia. Esta situación, entre muchas otras más, nos coloca desde el reverso de la historia heterosexual, y provee una ausencia sistemática de nuestras necesidades y de nuestras identidades. A esto se añade la precarización económica que viven muchas personas de la diversidad sexo-genérica, especialmente en la población trans*. Esta se encuentra relacionada con la imposibilidad de acceder a muchos espacios académicos, sociales o culturales afirmando de modo abierto nuestras identidades. La experiencia de jóvenes que por miedo a abandonar los estudios o ser expulsadxs de casa sostienen su identidad a escondidas, personas adultas que son obligadas implícitamente a vivir en secreto su sexualidad para no ser echadxs de sus trabajos son historias más comunes de lo que se piensa. La violencia económica, como coacción implícita o explícita no solo se da con las mujeres (Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, 2021), sino con todos los cuerpos que no encajamos en lo que se ha llamado la heteronorma (Beltrán y Puga, 2012). Si bien cada vez más puede notarse cierta aceptación social, esto no se da del mismo modo cuando existen motivaciones religiosas en los espacios familiares; de hecho, es mucho peor. A lo anterior debe añadirse la imposibilidad de poseer los mismos derechos que las personas heterosexuales y aún más sufrir el olvido de un Estado frente a la serie de violencias que vivimos, las que son pasadas muchas veces por alto¹⁹.

Es sabida la actuación de los sectores religiosos, católico-romanos y evangélicos, frente al enfoque de género, por ejemplo, en el Currículo Nacional del Perú (Motta, 2017), las manifestaciones en contra del matrimonio igualitario en todos los países donde esta iniciativa se ha dado (Arlettaz, 2017), además del histórico esfuerzo en contra del derecho a decidir de las mujeres y de las personas gestantes (Rubio Grundell, 2013). Creo que no puede negarse el silencio de muchas comunidades eclesiales que, si bien podrían emplear su liderazgo para rechazar el maltrato, la discriminación o la muerte, de modo abierto y explícito siguen sosteniendo doctrinas que, al final, fomentan todas esas actitudes. Todo esto empeora si consideramos todo el "bullying cristiano" que recibimos en las comunidades al decir que somos "aberración", "abominación" o cuando se habla de condena o perversión sobre nuestras vidas. Quizá mucha gente no se dé cuenta de esto, pero los discursos escuchados, algunas veces desde la infancia, han destruido nuestras autoestimas²⁰.

¹⁹ Quisiera rescatar la reciente disculpa por parte del Estado Peruano a Azul Rojas, activista trans*, quien fuera agredida física, verbal y sexualmente por tres policías en la ciudad de Trujillo en febrero de 2008. La Corte Interamericana de Derechos humanos sentenció el 12 de marzo de 2020 nueve recomendaciones al Estado peruano, entre ellas la disculpa pública como acto simbólico, realizada el día 3 de noviembre de 2022 (INFOBAE, 2022).

²⁰ En el acompañamiento espiritual y pastoral de personas sexo-género diversas, uno de los elementos más recurrentes es la culpa (Ramírez, 2018).

Por otra parte, como consecuencia de lo anterior, se ha deslegitimado el ejercicio de nuestra sexualidad, especialmente por narrativas religiosas que nos han llamado a vivir abstinencia sexual sosteniendo, al mismo tiempo, un relato culpabilizante insistiendo que nuestra sexualidad es pecaminosa. Por más malabares que teólogos y pastoralistas dentro del mundo católico-romano realicen por establecer posibilidades afirmantes, la doctrina en esa denominación sigue siendo la misma. Aquí es donde se vive la otra dimensión de la colonialidad, la que tiene relación, tal y como afirma María Lugones, con "todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo" (Lugones, 2008: 79). La experiencia religiosa en Abya Yala ha subsistido gracias al control ejercido sobre nuestras diversas corporalidades mediante discursos y prácticas. Y si bien este control no se restringe a las personas de la diversidad sexual y de género, sino a toda experiencia sexual previa al matrimonio, no puede pasarse por alto el que, desde una mirada que considera lo heterosexual como superior, sean considerados nuestros actos "intrínsecamente malos" (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1975). Esta tecnología del yo (Foucault, 1990) fomentado por las iglesias no han permitido desarrollar a plenitud nuestras identidades, y a quienes participamos del mundo religioso, se nos han robado vida, sueños y caricias.

Al no estar en posibilidades de vivir la continencia, las únicas alternativas que hemos poseído quienes nos declaramos creyentes y de la diversidad han sido la doble vida o la clandestinidad. Lo que genera, en muchas ocasiones, una sensación de culpa y suciedad por el ejercicio de nuestra sexualidad. Aquí existen dos problemas concretos en la antropología teológica clásica: seguir reduciendo la sexualidad a la genitalidad y considerar su ejercicio como negativo cuando no es más que con fines reproductivos y en donde la confesión ante un clérigo o ante una comunidad solo ha servido para sostener el sistema de control sobre las identidades. Entiendo, pues la "invitación" a la abstinencia como otra forma de vigilancia y disciplinamiento con la que se nos ha querido incorporar dentro de la gramática religiosa hegemónica heterosexual.

B) Propuesta teológica

Todos estos cuestionamientos, planteados líneas anteriores, han partido de la intuición liberadora "nuestra metodología es nuestra espiritualidad" (Gutiérrez, 2011). Si nuestra experiencia religiosa, nuestra práctica, están omitiendo estas vidas, estamos sosteniendo la narrativa de un dios macho, blanco y también heterosexual. Me gusta siempre afirmar "Dime a quién discriminas y te diré en qué dios crees", creo que podría añadir: "Dime a quién olvidas, a quien no reconoces derechos y también te diré en qué dios crees". Por ello propongo algunas pistas para interpretar el tema afectivo y sexual desde lo que he nombrado una teología cuir de la liberación que parte de situaciones

que son abiertamente vividas, aunque no siempre reflexionadas debido a lo que Marcella Althaus-Reid llamó el "autoritarismo de la decencia" (Althaus-Reid, 2005: 11). Este autoritarismo ha fomentado un dualismo alienante que coloca, por una parte, el amor edulcorado y, por otra parte, historias subalternizadas que no son consideradas amor.

a) Posicionamiento crítico: "Ya no hay judíx ni griegx, ni esclavx ni libre, ni hombre ni mujer" (Gal 3:28)

Teniendo en cuenta lo mencionado hasta ahora es que insisto en tomar en serio lo planteado por G. Gutiérrez al considerar la teología como "reflexión crítica de la praxis a la luz de la fe" (Gutiérrez, 2014). Aquí radica uno de los problemas importantes, puesto que las existencias sexo-género diversas no han sido tenidas en cuenta en la decencia religiosa, existen prácticas pastorales de acogida, pero no necesariamente se han realizado teologías liberadoras de las doctrinas erradas sobre la humanidad.

Teología en primera persona

Al igual que J. Alison, creo que es necesario en un tema tan concreto como éste hablar en primera persona. Detrás del uso del "ellxs" o del "ustedes" -como afirma muchas veces él- que líderes religiosos emplean, se encuentra un posicionamiento vertical y alienante que esconde, en muchas ocasiones, afrontar la propia identidad. Él afirma: "creo [que] si no soy capaz de honestidad en un asunto relativamente poco importante, como es este [la orientación sexual], entonces ¿por qué voy a merecer credibilidad cuando hablo de cosas más importantes, como el amor de Dios, la resurrección de lxs muertxs o la presencia de Jesús en los sacramentos?"²¹ (Alison, 2013), pero es un riesgo quedarse en la enunciación personal sin la crítica a las instituciones que generan esa opresión.

El "derecho a aparecer" (Butler, 2017) implica la denuncia en primera persona para cuestionar el tipo de sociedad que hemos forjado, esto involucra también la crítica a las instituciones religiosas que perpetúan el control de nuestras corporalidades. Como afirmó K. Marx: "la crítica a la religión es la premisa de toda crítica" (Marx, 1968), mucho más en un continente como el nuestro, donde el Crucifijo ha significado aniquilamiento de identidades, por lo que no criticar la doctrina que ha sostenido aquello tiene que presentarse como una traición al Evangelio.

Hablar sobre lo divino involucra una experiencia personal irrenunciable. En ese sentido, hacer teología en primera persona, lo que Marcella Althaus-Reid llamaba "hacer teología

²¹ La traducción es mía.

sin ropa interior” (Althaus-Reid, 2005), implica tomar en serio la propia existencia sin ninguna mediación doctrinal que colonice nuestras identidades, mucho menos la victoriana decencia, que no dista de la hipocresía latinoamericana que aún prefiere a las personas de la diversidad sexual y de género entre cuatro paredes, sin derechos que garanticen plenamente nuestras vidas. La teología de la liberación, en la que esta teóloga se encuentra de modo crítico y creativo, reconoce, ciertamente, el sufrimiento, pero también el placer con el que nos hemos constituido en la marginalidad de la sociedad latinoamericana.

La propuesta cuir expone nuestras identidades, parte de ellas y mira desde nuestra intimidad nuestra tierra. Las maricas sabemos poner el cuerpo, mucho más lo saben nuestras hermanas trans, quienes al tener como promedio de vida 35 años, repiten con fuerza: “nuestra venganza será llegar a viejas” (Schock, 2017: 17). Y es que, desde los cuerpos abyectos (Butler, 2007) retomamos aquella premisa de la teología de la liberación que expresa la crítica al dualismo estructural que, desde la idea de “una misma historia” (Gutiérrez, 2014), cuestiona cómo se ha construido Occidente. Nosotrxs formamos parte de esta, aunque “el autoritarismo de la decencia” (Althaus-Reid, 2005) nos haya expectorado.

*Las maricas*²² también esperamos la liberación*

La liberación, desde la perspectiva teológica liberacionista, considera unos niveles que quisiera traer a colación en este momento:

“[1]las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos [se] subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos... [2] concebir la liberación como un proceso de hombres y mujeres en los que van asumiendo su propio destino...[3] Cristo salvador libera al ser humano del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión” (Gutiérrez, 2014: 113-114).

Ciertamente, esto ha fortalecido una serie de luchas sociales desde la fe en el continente. Desde la trinchera cuir reconocemos estos procesos de liberación, pero afirmamos también que no implica solo la liberación de la culpa personal -que muchas veces es abordada desde el campo pastoral-, sino que, maricas, lecas, bicas, travas y tracas asumimos nuestras vidas como valiosas y cuestionamos las doctrinas religiosas que han sostenido nuestra opresión en las iglesias y en la sociedad. Es así como vemos también la necesidad de liberarnos de instituciones y proposiciones doctrinales que han reducido nuestras vidas. Y es que este proceso de liberación implica también alejarnos

²² La palabra marica ha sido empleada como insulto. En algunos espacios activistas se emplea como un genérico para hablar de la diversidad sexual y de género.

de toda doctrina que atente contra la vida de las personas, puesto que también somos hijxs de la Divinidad. En ese sentido, todas esas expresiones de odio institucionalizado y sacralizado deben ser considerados aberraciones y deben ser nombradas de esa manera²³, tal y como lo diría Dorothee Sölle acerca del machismo eclesial:

[s]i a [d]ios solo se le nombra como "él", se lo está pensando en una manera demasiado restringida. Mientras se utilice un lenguaje que ignora a la mitad de la humanidad, no se logrará decir de veras lo que en realidad debería expresar... el sexismo es herejía... y transforma a [d]ios en un ídolo fálico" (sölle, 1997: 311).

Una teología que no vaya a la raíz de esas situaciones de injusticia se autoengaña y se encuentra también en situación de complicidad. La propuesta, entonces, es tomar en serio la vida constituida y que ha sido marginada no solo por una cuestión económica, sino también por una cuestión identitaria.

La posición de muchas iglesias, incluida la Iglesia Católica Romana, en contra del matrimonio igualitario hace gala de sus contantes manifestaciones en contra de los derechos humanos²⁴. Negar o estar en silencio frente a estos derechos es, por consiguiente, vivir en complicidad con un sistema que no considera plenamente humanxs a quienes somos sexo-género diversxs. Nosotrxs también encarnamos la denuncia que Hannah Arendt realizaría hace ya varios años, puesto que también formamos parte de quienes "no tenemos derecho a tener derechos" (Arendt, 1998: 247). Esta actitud de denuncia de manera explícita un amor por la humanidad que solo se ajusta a sus postulados heteronormativos, con lo que pone de manifiesto que esas instituciones no son de ninguna manera maestras de humanidad. Su posición con relación a este tema sostenida en sus doctrinas coloca en primer lugar el sábado y no la humanidad, poniéndose en contra del mismo Evangelio.

Los fundamentalismos religiosos expresados en movimientos como Con mis hijos no te metas (Motta, 2017) o el Frente Nacional por la Familia (Vera, 2018) son parte de esa reacción en contra del valor que tienen nuestras identidades, dado que ni si quiera un esfuerzo por una educación que sea integral ha sido apoyada por la hegemonía cristiana en diferentes partes del continente, donde la laicidad es pura apariencia. Cada trans

²³ En esto sigo la intuición de Rosemary Radford, quien realizó este cuestionamiento en torno a la experiencia patriarcal sobre las mujeres: "[c]uando la palabra *Padre* se interpreta literalmente para indicar que [d]ios es masculino y no femenino, representado por hombres y no por mujeres, entonces esa palabra se torna idólatra... El ser de [d]ios es ilimitado: indica lo que es y lo que puede ser" (Radford, 1997, pág. 143).

²⁴ J.M. Castillo hace un recorrido de los pactos internacionales que la Santa Sede no ha firmado (Castillo, 2007).

prostituida sin posibilidad alguna, cada lesbiana violada, cada marica expulsada de su casa, cada intersexual intervenidx sin su consentimiento es Cristo clamando. Y, como bien sabemos, no basta la asistencia o la acogida en las comunidades, esto se trataría de un primer paso que demanda reconocer que también esperamos una liberación que acompañe procesos para ser reconocidas en el espacio público y en las iglesias como cristianxs plenxs. El cristianismo mayoritario, tristemente, no ha sido aliado de nuestra causa.

b) Criterios hermenéuticos

Estos criterios hermenéuticos buscan consumir lo que en teología de la liberación ha sido llamada "una sola historia". Como se afirmó anteriormente, no solo considero la historia consagrada por la norma obligatoria que infunde la idea de procreación y familia como valores sagrados e inamovibles, sino como se insistió también la propuesta teológica que se desprende del trabajo de ella es una "historia desde el reverso de la heterosexualidad".

Interpretar desde la lucha, pero también desde el placer

La experiencia latinoamericana está marcada por la resistencia de muchas e incalculables luchas; estas pasan por la defensa de la tierra, de los cuerpos, de los territorios habitados, de la Amazonía, de las culturas, de los pueblos, y, por supuesto, también de los animales. Nuestra tierra es tierra de resistencia. Pero esto no ha significado de ningún modo olvidar la fiesta como un pilar que permite continuar la marcha. A la lucha constante se le ha ido dando lugar también a diferentes formas de manifestación que ha permitido generar vínculos afectivos desde la risa o el baile. Las diferentes manifestaciones de protesta, lucha o resistencia son una forma de vinculación, pero no solo se reduce a la manifestación pública, sino también al compartir el espacio privado o crear el espacio para ello.

La fiesta se trataría de un tiempo oportuno para realizar un alto. O. Paz desde la realidad mexicana, pero extensible a nuestra Abya Yala, diría: "Cualquier pretexto es bueno para interrumpir la marcha del tiempo y celebrar con festejos y ceremonias hombres [y mujeres] y acontecimientos" (Paz, 1992: 11). Esto no solo puede comprenderse en el ámbito social, sino que también en el espacio personal. La fiesta es sinónima, en este sentido, del disfrute, del compartir y, por qué no, también de la intimidad, donde "el ser humano ha sido capaz de encontrar en la temporalidad del tiempo y la espacialidad del espacio, una posibilidad de hacer una elección, de instaurar libertad, de construirse un sentido y ahí diversas estrategias para hacer soportable el sometimiento a ese orden temporal y espacial" (Guerrero, 2004: 11).

Frente a diferentes teologías de la cruz que han olvidado las causas estructurales que generan el sufrimiento, también hay otras teologías de la cruz que han hecho de lo mismo una exhibición total o parcial de la miseria²⁵. Si bien existe un llamado a la acción -muchas veces solo se encuentra asociada al asistencialismo-, existe siempre el riesgo de colocar el sufrimiento como primero y no contemplar el disfrute que también es buscado. No se trata de actos consecutivos, sino de una realidad que se da en paralelo. De manera provocadora Marcella Althaus-Reid recuerda a las vendedoras de limones, quienes desde su sexo expuesto en el barrio de san Telmo denuncian de modo simbólico y permanente la colonización (Althaus-Reid, 2005), de modo similar cuestiona por qué deberíamos guardar el rosario al ir a bailar salsa en un bar (Althaus-Reid, 2019). Sus cuestionamientos me parecen pertinentes y muy consecuentes con lo que en teología de la liberación se llamado una sola historia (Gutiérrez, 1975).

En ese sentido, la teología cuir de la liberación rescata el placer, el que, debido a cierta moralidad cristiana, ha resultado menospreciada frente a otros temas teológicos. Como reconoce G. Bataille "la sensibilidad religiosa [particularmente la cristiana] vincula siempre estrechamente el deseo con el pavor, el placer intenso con la angustia" (Bataille, 1997: 27) generando tecnologías de poder que subordinan como indecentes todo lo que no es posible ser encajado en la gramática social dominante.

Desde nuestra piel latinoamericana, que siente, que sufre, pero que también goza y disfruta, denunciamos cómo "[l]a sexualidad, en general, ha sido tratada con los ejes de los prejuicios que sostienen cada sociedad. En general, el acto sexual es abordado para atrapar pervertidas(os) o irresponsables, o en un lenguaje mercadológico de consumo. Pero poco se habla de los placeres del sexo. A lo que todo indica, que hay una tendencia de idealización de la sexualidad y su perfección según el modelo hegemónico heterosexual, y lejos está el problematizar la falta de interés en él" (Boehler, 2014: 22), más que cuando implica controlar los cuerpos y las identidades.

El placer ha sido olvidado y desde las diásporas existenciales, tal y como lo somos las personas de la diversidad sexogenérica, alimentados por los feminismos, recuperamos una parte de nuestra vida y reflexionamos desde ella, cuestionando la decencia que nos ha llevado a los subrepticios de una sociedad que no quiere vernos. Desde el placer cantamos, desde el placer soñamos, desde el placer exigimos derechos.

²⁵ Un caso concreto es el de Teresa de Calcuta. El argentino M. Carrapós inicia su diatriba contra ella de esta manera: Algo me molestó desde el principio. Llegué al moritorio de la madre Teresa de Calcuta, en Calcuta, sin mayores prejuicios, dispuesto a ver cómo era eso, pero algo me molestó. Primero fue, supongo, un cartel que decía «Hoy me voy al cielo» y, al lado, en un pizarrón, las cifras del día: «Pacientes: hombres: 49, mujeres: 41. Ingresados: 4. Muertos: 2». En el pizarrón no existía el rubro «Egresos». En el moritorio de la madre Teresa, su primer emprendimiento, la base de todo su desarrollo posterior, no hay espacio para curaciones. (Carrapós, 2008).

*Interpretar desde Jesús trans**

El cristianismo implica una relación personal con Jesús, el pobre de Nazaret, el judío marginal de un pueblo marginal (Meier, 1998). La fe cristiana y su desarrollo guarda relación directa sobre lo que se ha afirmado acerca de él, convirtiéndose su práctica en un horizonte interpretativo. El reconocimiento de Jesús, como el Cristo, fue un cambio importante en el desarrollo cristológico, las diferentes mediaciones que se emplearon en el devenir cristológico plantearon preguntas dependiendo de tales mediaciones, las que no siempre correspondieron al Jesús histórico.

La concepción de lo divino ha pasado por varias etapas que no son, sino una proyección de las constantes humanas. La visión fixista e inamovible de la Divinidad recuerda a una explicación tomista que olvidaba el *pathos* que puede encontrarse en la Escritura. La Divinidad siente, se conmueve, actúa, no es inmóvil. Esta idea fija sobre la Divinidad también fue proyectada en Jesús, lo que implicó considerarle sin muchos matices. A esto se le añade la ya mencionada ideología heterosexual que implica considerar esta como obligatoria y como única posibilidad de realización personal (Rich, 1996). Esto ha significado suponer que Jesús de Nazaret fue también heterosexual²⁶ sin abrir siquiera la posibilidad de pensar algo distinto²⁷.

Cuando me refiero a Jesús como el trans* no me refiero a una identidad de género, sino más bien, a la posibilidad que encontramos las personas en él como un símbolo concreto de Dios (Haight, 2007)²⁸ que “coloca la transición como un destino” (Halberstam, 2018: 21). Esto puede identificarse en su paso por el mundo, especialmente su paso de la muerte a la vida plena que glorifica todo cuerpo, toda vida y alcanza a todas las identidades.

La idea de un Jesús trans*, entonces, es una provocación que desbarata los binarismos de género, puesto que coloca su identidad en una transición. Como recuerda Chrystoph Damien, el maestro de Nazaret pasó por varias transiciones: la de su bautismo, la de las tentaciones en el desierto, la de su muerte y resurrección y en cada una de ellas no solo aprende, sino que se amplía su paso. Pero destaca aún más la llamada transfiguración donde puede leerse no un género o una orientación sexual, sino un acto performativo que revela parte de su identidad (Damien, 2020). La vida entera de Jesús

²⁶ La idea de heterosexualidad y homosexualidad son contemporáneas, lo que ahora se nombra como diversidad sexogenérica ha existido siempre pero no ha sido nombrada del mismo modo. En otros momentos históricos tampoco fue patologizada o punitivizada.

²⁷ No dejo de pensar en el especial de Navidad de Porta dos fundos en Netflix y todo lo que desencadenó por colocar en su narrativa una relación homosexual entre Jesús y Orlando, personaje que representaría a Satanás (Barifouse, 2019).

²⁸ Jesús, símbolo concreto de Dios (Haight, 2007), “significa de un modo directo y sencillo que el Nazareno es la mediación de la experiencia de Dios en la historia” (Haight, 2007, pág. 27)

puede ser leída también desde la transformación, razón por la que la cuirificación²⁹ propuesta aquí guarda relación con lo planteado por Lisa Isherwood (Isherwood, 2021) quien reclama la encarnación y su peculiaridad, la que se distingue en las siguientes palabras:

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 (Isherwood, 2021: 105).

Esta retoma lo planteado por Marcella Althaus-Reid en torno a lo que ella llamó "bi-Cristo"³⁰ puesto que rompería las estructuras sociales y las supera. Desde esta propuesta teológica y cuir de la liberación, las identidades de género y orientaciones sexuales que no se encuentran en el marco de lo heterosexual, como se veía en el apartado anterior, son un punto de partida que generan nuevas pautas hermenéuticas, en este caso desde la transición y la transformación, que se convierten en una manera de leer la historia y la que nos abre también a una perspectiva escatológica que permite a los estudios queer y cuir una transcendencia (Stuart, 2017).

Interpretar desde las comunidades, diásporas marginales

Para cerrar este círculo hermenéutico considero las llamadas identidades diaspóricas, las que "son consideradas como formaciones identitarias que se construyen desde lo híbrido... partiendo del reconocimiento necesario de la heterogeneidad y diversidad"

²⁹ El vocablo inglés *queering* empleado en los estudios anglosajones sobre el tema ha sido empleado por teólogos como Hugo Córdova en una versión castellanizada: queerificar (Córdova Quero, 2011). Prefiero el uso que poco a poco se va extendiendo más del adjetivo cuir y su forma verbal indicando la relación con lo expresado en otro idioma, pero estableciéndolo desde nuestra piel latinoamericana (Valencia, 2015).

³⁰ Uno de los elementos que los marginados suelen obtener «furtivamente» de la cristología es esa elusiva fluidez de Jesús con límites redondeados y ambigua. que contrasta con el Cristo legalista que tiene respuestas definitivas a cuanto provenga del libro de la ley y de las reglas de Dios. (Althaus-Reid, 2005, pág. 161)

El bi-Cristo lo asume todo en su vida: privación económica y marginación social, exacerbadas por una especie de excomunión heterosexual de Dios como la que enfrentan los que disienten en política sexual. Enajenado del amor, no solo del divino sino el que crece con la solidaridad de las comunidades y el prójimo. este Cristo más grande supera el «esto o aquello. porque son muchas las identidades sexuales para las que no tenemos nombre (Althaus-Reid, 2005, pág. 168)

(Peña, 2010: 131). Esto implica reconocer de manera directa a todas las poblaciones que, desde la perspectiva descolonial, han estado en el margen de la historia o fuera de ella (Mignolo, 2005).

La existencia de personas que han sido expulsadas del espacio religioso o que no pueden participar de modo activo con todas las posibilidades es una realidad que no puede ser eludida por las teologías. En este sentido, la salida o no participación de las instituciones religiosas no se da necesariamente por una expulsión explícita, sino más bien por una autoexclusión debido a las narrativas que imperan en esos espacios o por el miedo a ser rechazados. Esto no significa que no haya acogida en los espacios de fe, pero no dejan de ser prácticas pastorales que no siempre cuestionan la doctrina de manera abierta, tal y como ha sido mencionado también.

El empleo de la categoría diáspora guarda relación con el desplazamiento, que en el caso de las diversidades se vive desde lo existencial³¹, la idea de no pertenencia total lleva a la creación de espacios que pueden ser alternativos y creados desde la resistencia o que también pueden volverse alienantes y paliativos. No obstante, también existe adhesión a espacios religiosos aún a sabiendas de sus discursos, lamentablemente solo puedo apreciar en esas circunstancias violencia interna y doble vida.

Las reflexiones desde estas diásporas, que han ido poco a poco superando la culpa y el síndrome de Estocolmo³², forjaron a partir de las teorías queer, su propia reflexión teológica.

La teología cuir de la liberación retoma -siguiendo lo planteado por Marcella Althaus-Reid- las historias indecentes, las que no quieren ser vistas, las que no quieren ser escuchadas, las que han sido moralizadas y busca congregar alimentando la resistencia y denunciando al sistema religioso que reproduce las dinámicas heterocispatricales.

C) ¡Nuestras vidas valen!

G. Gutiérrez ha insistido en preguntar ¿dónde dormirán los pobres? (Gutiérrez, 2015). Hoy, desde esta mirada cuir propongo preguntarnos: ¿con cuántas personas hacinadas

³¹ La idea de diáspora se ha ampliado y cuestionado. Inicialmente se tenía la idea de que el modelo diásporico se trataba del judío, pero estudios como el de Reiss plantean un universo diferente (Reis, 2004).

³² En más de una ocasión, ayudado por Carola Suárez y mis terapeutas, he podido releer mi historia con la institución religiosa con esa forma particular de nombrarla. Me considero un sobreviviente de ese síndrome debido a que durante años decidí estar en ella, muy a pesar de querer ejercer mi identidad sexual. Sé que no es la narrativa común, pero como teólogo complejo aún más la distancia entre la apertura pastoral que existe, las teologías que se emplean para defender o argumentar y la doctrina que según esa institución ha sido revelada.

dormirán las compañeras trans que se prostituyen en diferentes calles de nuestras ciudades? ¿dónde dormirá la lesbiana violada por sus propios “amigos” para “corregir” su sexualidad? ¿con quién dormirá el mariconcito que ha sido expulsado de su casa porque le encontraron con otro chico? ¿O dónde dormirá el cuerpo de la compañera trans a quien en su muerte su familia cercena sus senos y le entierra con nombre masculino? Es importante tener presente que la pobreza no se vive en abstracto, sino a partir de una serie de intersecciones que atraviesan nuestras vidas. Porque existen otras realidades que, debido al tabú, a la hipocresía, al mencionado “autoritarismo de la decencia” (Althaus-Reid, 2005), no son vistas ni examinadas por quienes hacemos teología.

Es importante, en esta perspectiva, dar cuenta de unx mismx (Butler, 2005) y ejerciendo el derecho a aparecer (Butler, 2017) proponer otras dinámicas que coloquen nuestras existencias como también valiosas. Esto significa que nuestros esfuerzos teológicos tengan en consideración también las vidas de otras víctimas de este sistema, al que Donna Haraway nombra esa “cosa escandalosa” (Haraway, 1995). Esta dinámica reclama salir del clóset y, más aún, sacar a la Divinidad de los clósets sagrados en los que ha sido encerrada.

Este proceso deconstructivo ha sido iniciado por las compañeras teólogas feministas que han cuestionado lenguajes y estructuras androcéntricas formuladas tan solo desde cuerpos masculinos, que han hecho de lo divino “un ídolo fálico” (Sölle, 1997: 311) y heterosexual. Tal y como lo plantea Marcella Althaus-Reid, hacer teología desde los márgenes sexuales y de género puede derrocar la estructura patriarcal que ha hecho de los discursos religiosos una teología heterototalitaria (Althaus-Reid, 2019). Quienes hacemos teología cuir de la liberación³³ podemos aprender a dialogar también con los diferentes movimientos que buscan el reconocimiento de derechos en nuestros países y, desde nuestras diferentes confesionalidades, reconocer lo poco que hemos hecho para cambiar las doctrinas que sostienen prácticas violentas.

En ese sentido, quienes hacemos teología y habitamos la diversidad sexual y de género hemos de vivir el coraje de nuestra identidad y luchar en primera persona para realmente dar testimonio de amor haciéndonos prójims. Las palabras no bastan cuando los gestos no las acompañan. La libertad de conciencia es un derecho fundamental al que no podemos renunciar, por ello una pastoral que dé acogida a las personas de la diversidad sexual y de género, ciertamente ayuda, pero para quienes hacemos teología esto no basta. Se necesita criticar a las instituciones de manera

³³ Las teologías *queer* nacen en el mundo anglo desde las sexualidades (Stuart, Teologías gay y lesbiana. Repeticiones con diferencias críticas, 2003). La perspectiva latinoamericana iniciada por Marcella Althaus-Reid (Althaus-Reid, 2005) se posiciona desde lo que ella llama una teología sexual de la liberación (Althaus-Reid, 2008)

permanente y también las doctrinas en las que se afirma aquella discriminación como erróneas, de no hacerlo solo se trataría de paliativos. Sé que esto trae consecuencias, pero muchas personas sexo-genérica creyentes ya no podemos vivir de ninguna migaja.

A quienes no son de la diversidad sexo-genérica y les interesan las vidas creyentes y mariconas les invito a escuchar no solo a lxs chicxs de la diversidad sexual de los espacios religiosos, sino a quienes hacen activismo, a quienes marchan, a quienes se encuentran en Grindr (Saiz, 2017) o en otras plataformas de encuentro. Les invito a que tomen en serio nuestras vidas y a no romantizar la diversidad sexual y de género, así como aprendimos a no romantizar a lxs pobres, y desde sus trincheras combatir estas expresiones que tanto daño nos han hecho de manera abierta y explícita.

Esto nos exige que, tanto quienes habitamos la diversidad sexo-genérica como quienes podrían ser nuestrxs aliadxs, cuestionemos qué tanto estamos yendo a las raíces de nuestra fe como una tarea permanente que nos libera de toda alienación, también la religiosa, que no permite desarrollar el coraje de ser nosotrxs mismxs y vivir en Jesús, el Cristo, palabra-persona, que supera todas las identidades creadas por las sociedades y que han construido barreras. El seguimiento a Jesús, desde una mirada crítica significa abandonar dogmas que anulan nuestras identidades.

A modo de conclusión

Enunciar las realidades y ampliar nuestras consciencias es un deber ético. Es cierto que la tierra clama, que las mujeres son violentadas, que los pueblos originarios viven el postergo del Estado, pero creo que las personas de la diversidad sexual y de género también somos lxs pobres: Vivimos el destierro de nuestras familias, de nuestras iglesias de origen. Cantamos en medio de llantos alentadxs por la Divinidad de la vida. Bebemos del mismo pozo en busca de aguas de libertad.

A diferencia de otras posiciones teológicas, nuestro punto de partida es la vida y sufrimiento que, a nivel personal y social, ha sido instalado por el prejuicio que las narrativas religiosas han impuesto sobre las personas de la diversidad sexo-genérica. Y, además, también como punto de partida, quienes hacemos teología cuir de la liberación, consideramos los cuerpos, nuestros deseos, nuestros placeres que no han formado parte de los relatos religiosos. Hablamos de lo divino desde la abyección de nuestras identidades que gozan, que celebran, que desnudan la decencia.

En este tiempo, en el que cada vez tenemos más presencia y se han logrado derechos en toda Abya Yala, las maricas, lecas, bicas, tracas y travas estamos aquí para decirle a una sociedad que aún se opone a nuestras vidas que seguiremos resistiendo en las

calles y también en la fiesta. Mantengo de manera permanente la invitación de abandonar instituciones opresoras, mucho más las que han empleado el nombre de la Divinidad para generar terrorismo religioso y a juntarnos en la diáspora existencial para generar nuevas narrativas religiosas. Sé que esto es complicado, que se trata de procesos complejos, pero tengo esperanza en otro cristianismo. Desde la teología cuir de la liberación no solo teorizamos, sino que también oramos desde nuestras sexualidades a Jesús, a quien no solo reconocemos como pastor de ovejas, sino también de cabras³⁴.

A 50 años de "Teología de la Liberación. Perspectivas" es importante ahondar en esa histórica humanidad que no ha sido tomada en cuenta, la que debido al ya tantas veces mencionado "autoritarismo de la decencia" ha sido tomada por mala, abominable, asquerosa o repudiable. Sí, así han sido nombradas nuestras vidas y desde el hartazgo ante la incoherencia de las instituciones religiosas que dicen ofrecer el amor divino, pero rechazan nuestra afectividad, aparecemos para decir que nuestras vidas valen y que no necesitamos autorización alguna de las instituciones para ejercer nuestro "derecho a aparecer" (Butler, 2017) y para vivir nuestro cristianismo, en ese sentido, "[r]eivindicar lo queer [cuir] es reclamar nuestras almas fuera de la teología del mercado, que se rige por leyes fijas y dadas" (Althaus-Reid, 2001, pág. 58).

La propuesta teológica de la que he intentado dar pinceladas en este texto es un esfuerzo de sistematización de experiencias, tiene nombres y rostros concretos. Esta ha implicado un posicionamiento político que coloca nuestros cuerpos y nuestras identidades que son expuestas en el espacio público de modo que esas vivencias no dichas puedan cuestionar el modo cómo se ha hecho teología, pero también cómo se construye sociedad. En ese sentido, las personas disidentes colocamos el cuerpo con todo lo que implica, se trata de una teología pública e indecente.

Voy cerrando esta reflexión teniendo en cuenta lo que Lorena Cabnal, feminista comunitaria, propone sobre el acuerpamiento, como un espacio para resistir con otras personas, situación que "provee cercanía, indignación colectiva pero también revitalización y nuevas fuerzas, para recuperar la alegría sin perder la indignación" (Cabnal, 2015), razón por la cual esta perspectiva teológica hunde sus raíces en la crítica institucional a los cristianismos hegemónicos.

Se trata, entonces, de una reflexión desde nuestros cuerpos y desde nuestras corporalidades como elementos que no han aparecido en las eclesiologías. Son la experiencia cotidiana y el culto comunitario espacios de cuestionamiento que permiten

³⁴ En el Perú, otra forma de insulto a hombres que se sienten atraídos por otros hombres es la palabra cabro o cabra.

abordar otras realidades, esto implica resistencia, por eso nos anima la lucha de muchxs compañerxs y aunque recibamos el rechazo y la incomprensión, repetimos lo que las compañeras trans argentinas emplearon como lema: "Nuestra venganza será llegar a viejxs" (Pagano, 2020).

Quisiera terminar compartiéndoles un texto que la Comunidad Luterana del Perú confeccionó luego de haber reflexionado sobre diversidad sexo-génerica desde la fe y que es un texto paulino que inicialmente fue pensando en la comunidad de Roma (8:31-39) pero que hemos adaptado y actualizado:

¡Nada puede separarnos del amor de Cristo!: ¡Ni la iglesia jerárquica, ni los dogmas, ni las culpas, ni el machismo, ni el miedo, ni la pobreza, ni las leyes judías, ni la enfermedad, ni la homofobia, ni la bifobia, ni la lesbofobia, ni la transfobia, ni la corrupción, ni la "moral cristiana", ni los traumas generacionales, ni la injusticia, ni el odio, ni el apego, ni la falsa idea de pecado, ni las etiquetas, ni el fujimontesinismo podrán separarnos del amor de Cristo!³⁵

Y es que nosotrxs, las diversidades sexogenéricas, también somos lxs pobres.

Bibliografía

- Alison, J. (2013). Diversidade Sexual: interpelações à Teologia Moral. *XXXVII Congresso de Teologia Moral*, 1-15. São Paulo.
- Althaus-Reid, M. (2001). Outing Theology: Thinking Christianity out of the Church Closet. *Feminist Theology*, 57-67.
- Althaus-Reid, M. (2005). *Teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra.
- Althaus-Reid, M. (2008). Marx en un bar gay. La Teología Indecente como una reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, 55-69.
- Althaus-Reid, M. (2019). *Deus queer*. Rio de Janeiro: Metánoia.
- Althaus-Reid, M. (2022). *El Dios cuir*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Alzamora Revoredo, Ó. (1998). *La ideología de género. Sus peligros y alcances. En base al informe "La deconstrucción de la mujer" de Dale O`Leary*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana.
- Arendt, H. (1998). *El origen del totalitarismo*. Madrid: Alfaguara.
- Arlettaz, F. (2017). Religión, secularización y matrimonio entre personas del mismo sexo. En F. Arlettaz, *Matrimonio homosexual y secularización*. 89-121. Ciudad de

³⁵ Texto comunitario al final de un estudio dirigido por Enrique Vega-Dávila. (Comunidad Luterana del Perú, 2021)

México: Instituto de Investigaciones Jurídicas - Universidad Nacional Autónoma de México.

- Bárceñas, K. (2020). ¿Qué es la "ideología de género"? Transformaciones sociales y políticas en Brasil a partir de la apropiación de una estrategia discursiva. *Encartes*. 3/5, 227-230.
- Barifouse, R. (27 de Diciembre de 2019). *BBC*. Acceso em 19 de Julio de 2022, disponible em Porta dos Fundos: qué se sabe del ataque a la productora brasileña que retrató a Jesucristo como gay en un filme de Netflix: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-50921654>
- Bataille, G. (1997). *El erotismo*. Barcelona: Ensayo.
- Beltrán y Puga, A. (2012). Karen Atala vs. la heteronormatividad: reflexiones más allá de la discriminación por orientación sexual. *Debate feministas*, 217-238.
- Boehler, G. (2014). El origen del mundo: La teología feminista y la subversión de lo erótico. *Espiga*, 19-27.
- Boletines UAM. (26 de Mayo de 2020). *Boletines UAM*. Acceso em 30 de Octubre de 2022, disponible em <https://www.comunicacionsocial.uam.mx/boletinesuam/294-20.html>
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2005). *Dar cuenta de sí. Sobre violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2007). *Género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Bogotá: Paidós.
- Cabnal, L. (11 de Septiembre de 2015). *Feminista comunitaria*. Acceso em 6 de Abril de 2021, disponible em <https://suds.cat/es/experiencias/lorena-cabnal-feminista-comunitaria/>
- Carrapós, M. (8 de Julio de 2008). *Soho*. Acceso em 21 de julio de 2022, disponible em Por qué detesto a la Madre Teresa de Calcuta: <https://www.soho.co/entretenimiento/articulo/madre-teresa-de-calcuta-por-que-detesto-a-la-madre-teresa-de-calcuta/9158/>
- Castillo, J. M. (2007). La Iglesia y los Derechos humanos. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 75-87.
- Cheng, P. (2011). *Radical love. An introduction to Queer Theology*. New York: Seabury Books.
- Comunidad Luterana del Perú. (20 de Junio de 2021). *Carta de la Comunidad Luterana del Perú*. Acceso em 21 de Junio de 2021, disponible em <https://www.facebook.com/106905004810231/photos/a.119076660259732/161721422661922/>
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (29 de Diciembre de 1975). *Declaración Persona Humana. Acerca de cuestiones de Ética sexual*. Acceso em 16 de Abril de 2021, disponible em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_sp.html

- Córdova Quero, H. (2011). Sexualizando la Trinidad: Aportes desde una teología de la liberación queer a la comprensión del misterio divino. *Cuadernos de Teología* XXX, 53-70.
- Córdova Quero, H. (20 de Febrero de 2014). *Marcella Althaus-Reid. Santa de una espiritualidad sexualmente encarnada*. Acceso em 21 de Julio de 2022, disponível em <https://santosqueer.blogspot.com/2014/02/marcella-althaus-reid-santa-de-una.html>
- Damien, C. (2020). El trans-jesús crístico. *Conexión Queer*, 102-109.
- El País. (19 de Marzo de 2019). Morir por ser gay: el mapamundi de la homofobia. Madrid.
- Foucault, M. (1990). *Las tecnologías del yo y otros afines*. Barcelona: Paidós.
- Guerra, E. (2021). *Informe anual sobre la situación de los derechos humanos de las personas LGBTI en el Perú*. Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos (PROMSEX).
- Guerrero, P. (2004). *Usurpación simbólica, identidad y poder*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya Yala. Corporación Editora Nacionak.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme: Salamanca.
- Gutiérrez, G. (2011). *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Gutiérrez, G. (2014). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Gutiérrez, G. (23 de Septiembre de 2015). ¿Cómo decirle al pobre que Dios lo ama? . (V. Pastoral, Entrevistador)
- Gutiérrez, G. (2015). *¿Dónde dormirán los pobres?* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Hünemann, P. (2008). Las semanas finales del Concilio. Em G. (. Alberigo, *Historia del Concilio Vaticano II. El Concilio y la transición. El cuarto período y el final del Concilio (septiembre -diciembre 1965)* (pp. 331-434). Salamanca: Sígueme.
- Haight, R. (2007). *Jesús, símbolo de Dios*. Madrid: Trotta.
- Halberstam, J. (2018). *Trans**. Barcelona : Egales.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reivindicación de la naturaleza*. Madrid: Cátedra Feminismos.
- INFOBAE. (3 de Noviembre de 2022). *El perdón histórico a Azul Rojas Marín y su poderoso discurso al Estado tras 15 años de ser ultrajada y torturada por policías*. Acceso em 4 de Noviembre de 2022, disponível em <https://www.infobae.com/america/peru/2022/11/03/azul-rojas-marin-estado-peruano-pide-perdon-a-mujer-trans-ultrajada-por-policias/>
- Instituto Nacional de Estadística e Información. (2018). *Primera Encuesta Virtual para personas LGTBI. Informe técnico*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Información.
- Isherwood, L. (2021). Queerificando a Cristo: Manifestando la gloriosa pasión y promiscuidad amorosa de la encarnación. *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer:* , 95-115.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 73-101.

- Marx, K. (1968). Introducción. Em F. Hegel, *Crítica a la Filosofía del Derecho* (pp. 7-22). Buenos Aires: Claridad.
- Meier, J. (1998). *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico I*. Navarra: Verbo Divino.
- Mignolo, W. (1995). La razón postcolonial. Herencias coloniales y teorías poscoloniales. *Revista Chilena de Literatura*, 91-114.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: GEDISA.
- Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables. (30 de Julio de 2021). *Violencia económica*. Fonte: <https://www.mimp.gob.pe/webs/mimp/herramientas-recursos-violencia/principal-dgcvg-recursos/violencia-violenciaeconomica.php>
- Motta, A. (Marzo de 2017). *La biología del odio*. Acceso em 3 de Marzo de 2021, disponível em Revista ideele: <https://revistaideele.com/ideele/content/la-biolog%C3%ADa-del-odio>
- Navarro, Y. (21 de Agosto de 2021). *Catalina Santos: Matan a mujer trans en Atizapán de Zaragoza*. Acceso em 03 de Noviembre de 2022, disponível em <https://www.sdpnoticias.com/diversidad/catalina-santos-matan-a-mujer-trans-en-atizapan-de-zaragoza/>
- Nietzsche, F. (2019). *La gaya ciencia*. Barcelona: Ariel.
- Ortiz, B. (22 de Septiembre de 2013). *Perú 21*. Acceso em 30 de Octubre de 2022, disponível em Arde Papi: <https://peru21.pe/opinion/arde-papi-125424-noticia/>
- Pagano, F. (23 de junio de 2020). *Susy Shock*. Acceso em 21 de julio de 2022, disponível em <https://www.vice.com/es/article/pkyaa8/orgullo-vice-susy-shock-por-una-latinoamerica-para-las-travestis>
- Paz, O. (1992). *El laberinto de la soledad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Peña, M. (2010). Diásporas, identidades y movimientos poblacionales no transnacionales. *LiminaR*, 122-136.
- Pío X. (8 de Septiembre de 1907). *Carta Encíclica Pascendi del Sumo Pontífice Pío X sobre las doctrinas de los modernistas*. Acceso em 30 de Octubre de 2022, disponível em Santa Sede: https://www.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html
- Pío XI. (19 de Marzo de 1937). *Carta Encíclica Divini Redemptoris*. Acceso em 28 de Octubre de 2022, disponível em Santa Sede: https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html
- Radford, R. (1997). El sexismo y el discurso sobre dios: imágenes masculinas y femeninas de lo divino. Em M. Ress, U. Steibert, & L. Sjørup, *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (pp. 127-148). Santiago de Chile: Sello azul.
- Ramírez, F. (2018). Culpa y somatización en la conducta homosexual, un abordaje teológico-pastoral. *Anamnesis. Revista de Bioética*, 25-36.
- Reis, M. (2004). Theorizing Diaspora: Perspectives on "Classical" and "Contemporary" Diaspora. *International Migration*, 41-60.

- Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA. Revista de estudios feministas*, 15-42.
- RPP. (31 de Mayo de 2016). *Trujillo: realizarán plantón por asesinato de adolescente transgénero*. Acceso em 18 de Octubre de 2022, disponible em <https://rpp.pe/peru/la-libertad/trujillo-realizaran-planton-por-asesinato-de-adolescente-travesti-noticia-967034>
- RPP. (05 de Enero de 2019). *Crimen en San Martín: Padre mató a balazos a su hijo de 17 años porque era gay*. Acceso em 16 de Noviembre de 2022, disponible em <https://peru21.pe/peru/indignante-sujeto-asesino-balazos-hijo-17-anos-homosexual-video-450881-noticia/>
- Rubio, L. (2013). Instinto depravado, impulso ciego, sueño loco: El antifeminismo contemporáneo en perspectiva histórica. *Encrucijadas. Revista CRítica de Ciencias Sociales*, 121-137.
- Sölle, D. (1997). Búsqueda feminista de los nombres de dios. Em M. Ress, U. Steibert, & L. Sjørup, *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (pp. 311-320). Santiago de Chile: Sello azul.
- Saiz, M. (2017). *Desmontando Grindr. Usos, percepciones e implicaciones de la plataforma de contactos hombre-hombre. Trabajo Fin de Máster en Comunicación Arquitectónica. Universidad Politécnica de Madrid*. Madrid: Universidad Politécnica de Madrid.
- Schock, S. (2017). *Hojarascas*. Buenos Aires: Muchas nueces.
- Stuart, E. (2003). *Teologías gay y lesbiana. Repeticiones con diferencias críticas*. Barcelona: Melusina.
- Stuart, E. (2017). *Teologías gay y lesbiana. Repeticiones*. Madrid: Melusina.
- Torra Francés, M. (2012). El cuerpo ausente. Representaciones corporales en la frontera de una presencia ausente. *Estudios*, 107-118.
- Traulsen, C. (2022). *Protocolo para Juzgar con perspectiva de orientación sexual, identidad y expresión de género, y características sexuales*. Ciudad de México: Dirección General de Derechos Humanos de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- Valencia, S. (2015). Del queer al cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur global. Em Q. y. irreal, *Lanuza, Fernando; Carrasco, Raúl* (pp. 19-38). Ciudad de México: Fontamara.
- Vega, E. (17 de Julio de 2021). *Nosotrxs también somos lxs pobres. Bicentenario, Teología de la liberación y diversidad sexo-genérica*. Ponencia. Lima.
- Vega, E. (6 de Octubre de 2022). *Narrativas de disfraz. Cuestionando a la ideología del odio. Mirada crítica desde género y religión*. Conferencia presentada en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Vera, A. (2018). *El Frente Nacional por la Familia y las negociaciones públicas de la familia y las identidades de género. Tesis para obtener el título de Maestra en Estudios de Género*. COLMEX.
- Wayka. (20 de Septiembre de 2020). *Presuntos asesinos de activista trans están identificados pero libres a más de un año del crimen*. Acceso em 18 de Octubre de 2022, disponible em Wayka: <https://wayka.pe/presuntos-asesinos-de-activista-trans-estan-identificados-pero-libres-a-mas-de-un-ano-del-crimen/>