



UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FCO. XAVIER CLAVIGERO

FXC



UIA018866

Marcella Althaus-Reid



La teología indecente

Marcella Althaus-Reid

La teología indecente

Perversiones
teológicas
en sexo,
género
y política

ISBN 84-7290-275-7



9 788472 902756

www.ed-bellaterra.com

BL
65
S4
A5718
2005

edicions bellaterra

SGU


MARCELLA ALTHAUS-REID

LA TEOLOGÍA INDECENTE

Perversiones teológicas en sexo, género y política

Serie General Universitaria - 43

edicions bellaterra



536694
B

BZ
65
S4
A5718
2005

Diseño de la cubierta: Joaquín Monclús

Título original: *Indecent Theology*

© Marcella Althaus-Reid, 2000
Publicado por acuerdo con Routledge, Taylor & Francis Group

© Edicions Bellaterra, S.L., 2005
Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 84-7290-275-7
Depósito Legal: B. 3.195-2005

Impreso por Hurope, S.L., Lima, 3 bis. 08030 Barcelona



348500

Este libro dedicado a los camellos jóvenes que aman lo diferente.

... camella joven, desviada de su camino; una burra salvaje acostumbrada al desierto, olfateando al viento en su lujuria. ¿Quién podrá detener su deseo?... Y tu dijiste. «¡No! amo a los extranjeros, los diferentes, lo desconocido, el *Otro* y he de seguirlos.»

(Jeremías 2,23-25)

... las voces ידה («extraño») y נכריה («desconocido», «ajeno» ...) han de explicarse según el contexto; pueden significar «extraño» pero también «diferente», «desconocido», «ajeno», «Otro», y hasta una combinación de éstos.

(Heijerman, 1994, p. 26)

Índice

Introducción.

La fragancia de la teología de la liberación de las mujeres:
aroma de sexo y limones en las calles de Buenos Aires, 11

- En Buenos Aires, 13
- Continuación de la teología de la liberación, 15
- Teología de la liberación feminista: la caminata continúa, 18

1. Propositiones indecentes para mujeres que desearían hacer teología sin ropa interior, 23

La caída de las grandes narrativas de Latinoamérica: teología y mutilaciones sexuales, 23 • Sobre la teología de la liberación: una historia de usura, 35 • Como les es enajenado el trabajo teológico a los trabajadores, 37 • El mercado de la teología sistemática: limones, señora, y algunas figuras hermenéuticas, me compra pué..., 39 • Indecencia y liberación, 45 • Sobre la teología feminista latina: la pobreza de la sexualidad, 54 • Teología «con ojos de mujer», 59 • En cama con la Madonna, 61 • María Madre de Dios, ¿momia de los pobres?, 63 • ¿Necesita la teología una antropología o «mujerología»? , 69

2. La Virgen indecente, 73

Posiciones sexuales: localizar el punto G de las reflexiones sobre vírgenes, 73 • Especulaciones rentables: invertir en la Virgen, 78 • Mariología de vainilla, 80 • Hacer sexy la violencia teológica, 87 • ¿Qué guarda la Guadalupana debajo de la falda?, 91 • María, reinona del cielo y madre de maricas..., 95 • ¿María, figura histórica? Eso sí es *queer*, 106 • ¿Hay esqueletos ocultos en el armario de la Virgen?, 110 • María la reinona (¿o es Jesús travestido?), 117 • Teología popular del tra-

- vestismo, 118 • «La difunta Correa» y otros vagos cánones de la teología sexual popular, 123
3. Cantar obscenidades a la teología. La teología como acto sexual, 127
 Per-vertir la teología sistemática y el caso del cristianismo de vainilla, 127 • Modelos indecentes de Dios: per-vertir interpretaciones, 130 • Puras simulaciones: terror y obscenidad en la familia evangélica, 140 • Variaciones per-versas: «Un amor de chicas muertas», 143 • Por pureza y por viscosidad: pensamientos obscenos del Dios único, 148 • La obscenidad como modo de evitar una trascendencia innecesaria, 159 • Algunas per-versiones teológicas, 161
4. La teología de los relatos sexuales, 179
 Besar a Dios a la francesa: el círculo hermenéutico sexual de la interpretación, 179 • Sexo(s) X nacionalista(s), 189 • Sexo oral: historias sexuales en la teología oral, 192 • Teología sistemática desde los márgenes de la sexualidad, 205 • Cuero negro: hacer teología con botas altas de cordones, 210 • Una historia de fetichismo y salvación, 215 • Infortunios teológicos: *tops* y *bottoms*, 219 • Construir el Mesías injusto, 220 • Sobre la mediación: ¿mesianismo sometido a deseos sexuales?, 226
5. Grandes medidas económicas: conceptualizar los procesos de erección global, 233
 Almas coloniales y los deseos eróticos de la economía, 233 • Indecencia, teología y desarrollo, 249 • La teología sigue al pensamiento político y éste a los principios heterosexuales, 251 • Un estudio de caso sobre la sexualidad de la economía: el caso del pene menguante, 256 • Reflexiones sobre la deuda externa y el fenómeno del pene menguante en Argentina, 260 • Sobre tortura y deudas, 262 • Erecciones económicas, erecciones globales, 266 • Sexualmente dudoso, económicamente desviado: teología «contra natura», 273 • Sobre *queers*, revolucionarios y teólogos, 275

Bibliografía, 283

Índice alfabético, 295

Introducción.

La fragancia de la teología de la liberación de las mujeres:
 aroma de sexo y limones en las calles de Buenos Aires

Llegaron estos oficiales y empezaron a criticar mi derecho a vestirme sin ropa interior. Soy sexy, ¿Qué quieren que haga?
 —Son faltas a la moral —alegó un patrullero.
 —Si Ud. lo dice... Bien, prometo no volver a salir de casa sin calzones.

(J. Estrada, *Virgen de Medianoche*, p. 19)

[Con ironía] ¡Predicad los Evangelios!... ¿Cómo lo han hecho hasta ahora?, me pregunto. [Con seriedad] Como misionero en Perú os digo que a esas mujeres (coya) les enseñaron a rezar a los santos, pero no a vestirse o comportarse siquiera con moralidad en las calles. Se sientan un segundo y... ¿Os lo imagináis? Sin ropa interior, haciendo de la calle su letrina... [risas].

(De un sermón oído en un programa de Radio Colonia, Uruguay, en los años 1980, que hacía referencia al hecho de que las mujeres coya no usan ropa interior y hacen sus necesidades en la calle sin levantar siquiera sus largas faldas.)

¿Debe la mujer llevar bragas en la calle o no? ¿Debe quitárselas, digamos, cuando decide acudir a la iglesia, como recordatorio más íntimo de su sexualidad en relación con Dios? ¿Cuál es la diferencia si la mujer vende limones y, así, se los vende a usted en la calle, desprovista de ropa interior? Mas ¿cuál es la diferencia si así se sienta a escribir teología? La teóloga argentina y las vendedoras de limones pueden tener algunas cosas en común y otras no. En común, siglos de opresión patriarcal en esa mixtura latinoamericana

de clericalismo, militarismo y autoritarismo de la decencia, es decir, la organización de los espacios públicos y privados de la sociedad en lo tocante al sexo. Sin embargo, también puede haber diferencias. La vendedora de limones de la calle puede ser capaz de sentir su sexo, cuyo almizcleño aroma acaso confunda con el de su cesta de limones, en una metáfora que aúna sexualidad y economía. Pero la teóloga argentina puede ser diferente. Cabe que lleve puesta su ropa interior en el momento de la oración o cuando considere la salvación; y puede que el olor de su sexo no se mezcle con cuestiones de teología y economía. Escribir sobre teología en cueros igual es punible por ley, quién sabe. Un acto de crasa indecencia, como el de la prostituta descrita por la novelista mejicana Josefina Estrada parece ser, en palabras del policia, un acto contra el orden moral del país. Sin embargo, una teóloga feminista argentina puede desear, precisamente, hacer tal cual. Su tarea puede residir en dismantelar un orden moral basado en una construcción heterosexual de la realidad que organiza no sólo categorías de interacciones sociales y divinas aprobadas sino también las económicas. La teóloga argentina desearía entonces desprenderse de su ropa interior para escribir teología con honestidad feminista, sin olvidar qué significa ser mujer al abordar categorías teológicas y políticas. Yo debiera tildar de indecente a semejante teóloga y de teología indecente su reflexión. Teología indecente no es sino la que cuestiona y desnuda las míticas capas de opresión múltiple en Latinoamérica, una teología que tomando el punto de partida en la encrucijada de la teología de la liberación y el pensamiento *queer* se reflejará en opresión económica y teológica con pasión e imprudencia. Una teología indecente cuestionará el campo latinoamericano tradicional de la decencia y el orden que impregna y sostiene las múltiples estructuras (eclesiológicas, teológicas, políticas y amorosas) de la vida en mi país, Argentina, y en mi continente.

El asunto de las vendedoras de limones desbragadas no ha sido jamás tema teológico en Latinoamérica, aunque pueda revelarnos la totalidad de las cuestiones teológicas y su historia, por ejemplo: una crítica que abarca desde la *conquista* de Latinoamérica hasta el militarismo y la teología. Pero primero, antes de abordar la discusión sobre la teología (que ha de ser sobre la teología de la liberación y que constituirá la base de nuestra teología indecente) debemos reparar de-

tenidamente en aspectos de la génesis de la teología latinoamericana. Hemos de considerar el fin de las grandes narrativas en Latinoamérica, o al menos el de la primera. Permítaseme arrancar desde mi consideración del lector como prospectivo turista en Buenos Aires. Y séame permitido aconsejarle al respecto como porteña que soy (mujer del puerto de Buenos Aires).

En Buenos Aires

Si visita usted mi ciudad, Buenos Aires, trate de conocer, por favor, a las mujeres vendedoras de limones que verá sentadas en las calles de determinados barrios. Vaya, por ejemplo, al viejo mercado de Constitución, donde mi madre solía comprar un pollo todavía caliente, con sus plumas, y manzanas que aún conservaban el polvo de los árboles patagónicos. Sírvasse pasear por las soleadas calles de mi barrio, San Telmo, donde los perros vagabundos duermen a las puertas de edificios abandonados y las prostitutas compran sus periódicos a la hora de la siesta bajo el intenso calor del verano. Suele percibirse un olor dulzón, esa acumulación de basura callejera en las esquinas de la avenida Nueve de Julio que se mezcla con el aroma de las flores y cestas de limones, cebollas y hierbas frescas vendidas por las mujeres sentadas en plena calle. En verano endulzan el aire con perejil y limones, pero ¿alcanza a percibir el olor de su sexo? Quizá no lleven ropa interior, allá sentadas entre niños y limones, cuando le devuelven el cambio al tiempo que siguen envolviendo perejil. Mire su larga y lustrosa trenza negra y su delicado rostro indígena. Oiga el canto de sus voces llamando a potenciales clientes: «Ay, señora, me compra unos limoncitos, que están bien lindos pué ...». Mire si llevan a sus pequeños envueltos en paño que cuelga de la espalda, como es tradicional, o si los niños duermen en una caja de fruta, protegidos con mantas y chales tejidos. Dirjase luego a uno de los muchos cafés de la ciudad, donde las gentes de mi país tradicionalmente discuten sobre política, filosofía y religión. Esos lugares donde se sienten libres para decir «curas de mierda» y «este es un gobierno de ladrones». Dos de las expresiones más populares entre los míos, casi proverbiales. Vaya a esos lugares donde los argentinos ejercen pública catarsis y

prodigan confesiones en vernáculo entre amigos y extraños. Esos cafés de Buenos Aires, donde se han tramado revoluciones, los teólogos de la liberación discutían sobre cristología y Borges escribió sus poemas. Vaya y siéntese junto a una de esas mesas de mármol, pida un cortado, el café negro tradicional con una pizca de leche servido en pequeñas tazas blancas, y piense. Piense sobre lo que ha pasado por su mente. ¡Son tan engañosas las impresiones en tierra extraña! Esas vendedoras de limones pueden decirle un par de cosas sobre el posmodernismo, por ejemplo. Puede que no hayan oído nada siquiera de la teología de la liberación, pero conocen el final de la gran metanarrativa, y no por haber leído a Lyotard. Acaba de ver a las vendedoras de limones en las calles de Constitución o San Telmo. Ha visto a los testigos, más aún, a los sujetos de uno de los más importantes fenómenos posmodernos de fragmentación y disolución ocurridos hace quinientos años en Latinoamérica. Estas mujeres pueden hablar aún su lengua indígena, aparte del castellano, y puede que todavía respeten los rostros de La Pachamama (la diosa Tierra de los incas) en sus vidas, pero su universo epistemológico y teológico feneció hace siglos. Perdió su credibilidad pública con la conquista de Latinoamérica, con el cristianismo y el dominio europeo. Llegaron otros discursos de lo sacro para sostener otras leyes y otra justicia, y otras formas de amor en el país. En los tarjetones que guardan en sus bolsillos o al lado de las cestas de frutas y verduras no hay lugar para la Madre del Tiempo Cósmico de los Incas (aunque La Pachamama no fue nunca físicamente representada; es la Tierra). Las hijas del imperio inca perdieron sus narrativas. Ahora adoran a la figurilla con atuendo medieval de la Virgen María con su descomunal corona y el Dios príncipe en los brazos. Pocas serán capaces de descifrar el intríngulis del viejo vestido y manto europeos de la Virgen María. Además, la Virgen María es un figurín de moda, un vestido y un manto, decorado con un rostro y dos manos (éstas son útiles para sostener una rosa, unas cuentas o un niño). La Virgen María aparece así de sobreataviada y, contrariamente a las vendedoras de limones, con olor sexual (aun cuando si las estatuas estuvieran vivas) difícil de percibir. Es probable que estas mujeres y niños con su mercancía en la calle no recuerden que son milagrosos supervivientes de una de las más grandes destrucciones de las grandes narrativas de que ha sido testigo el mundo. Puede datarse, ubicarse en la historia. Ocurrió hacia el año 1492 con

la invasión del continente que hoy llamamos América (hasta su nombre pereció en la destrucción) y significó la ruina concreta y material de todo lo que su mundo conocía en aquel momento. El resultado de la destrucción por las grandes metanarrativas de las grandes civilizaciones latinoamericanas puede verse en el hacer diario de mujeres como las vendedoras de limones y las teólogas de las calles de Buenos Aires. La vida cotidiana de la gente nos aporta siempre un punto de partida para el proceso de configurar una teología contextual sin exclusiones, en este caso, sin excluir la sexualidad que se debate en mitad de la miseria.

La continuación de la teología de la liberación

Una metáfora viviente de Dios, de la sexualidad y de la lucha en las calles de Buenos Aires surge al punto de la imagen de las vendedoras de limones. Una teología de base materialista encuentra en ellas un punto de partida para reescribir la ideología, la teología y la sexualidad desde los márgenes de la sociedad, de la iglesia y de las teologías sistemáticas. Arrancamos del conocimiento de que toda teología implica una praxis sexual y política consciente o inconsciente basada en reflexiones y acciones desarrolladas a partir de determinadas codificaciones aceptadas. De carácter, éstas, teológico-social, configuran epistemologías, visiones de la vida y proyecciones místicas que relacionan la experiencia humana con lo sacro. Yo misma, como teóloga argentina de la liberación que recibió su educación teológica en los difíciles momentos de lucha de la Iglesia contra las dictaduras de la década de 1970, soy consciente de que no es la estabilidad, sino un sentido de discontinuidad, lo más valioso de la teología. La continuidad del círculo hermenéutico de la duda y el cuestionamiento permanente de las narrativas explicativas de la realidad implica, precisamente, un proceso de discontinuidad teológica. Como parte de este proceso, la localización de áreas de exclusión en la teología es de crucial importancia; por ejemplo, la pobreza y la sensualidad como un todo (no como unidades separadas) han sido excluidas de nuestra manera de «hacer teología» como segundo acto. Me refiero al proceso excluyente de la teología que se daba en llamar «la caminata» o pro-

ceso de «andadura» que reflejaba y actuaba-reflejaba-actuaba desde las experiencias históricas del pueblo de Dios marginado (Althaus-Reid 1993, pp. 31-41). Lo que se ha excluido de la teología de la liberación ha sido el resultado de un proceso selectivo de los entornos de la pobreza y de experiencias de marginalización en el continente. Por ejemplo, la teología de la liberación es una teología rural, y el marco aportado por las comunidades campesinas ha sido privilegiado a veces a expensas de la vida de los pobres urbanos. Las pobres de cualquier urbe importante de Latinoamérica, como Buenos Aires, Santiago o São Paulo, viven en condiciones muy diferentes de las de sus hermanas del norte argentino o de las montañas de Perú. De entrada, las pobres urbanas carecen de un sustrato cultural o religioso homogéneo, y aun del entorno basado en la familia extensa que caracteriza a las campesinas pobres y confiere rasgos comunes a su pugna vital. Las vendedoras de limones de Buenos Aires pueden haber sido campesinas antes de emigrar a la gran ciudad en busca de supervivencia económica para sí y los suyos, pero luego han sido moldeadas para una vida más parecida a la de las guerrilleras que a la de las mujeres del campo. Las experiencias vitales de las mujeres pobres de ciudad reflejan la dureza de la batalla por sobrevivir en las condiciones caóticas y peligrosas de la gran urbe. Esta pugna económica no sólo las pone a prueba a diario sino que una mezcla de pobreza y sexualidad las torna a veces *raras*, e insólitas son también como creyentes cristianas. Esta singularidad es la condición de su indecencia, o sea, de la subversión de los códigos sexuales y de género en sus vidas, de resultados de su batalla por vivir dignamente. Lo sé porque fui una de ellas, una pobre mujer de las calles de Buenos Aires, y soy suficientemente indecente para poder reflexionar con honradez teológica sobre cuestiones que afectan a la mujer, sobre la pugna económica, las imágenes de Dios y el fluir de los deseos sexuales.

Mi propósito en este libro no es demoler la teología de la liberación *a la europea* sino explorar a fondo este círculo contextual y hermenéutico de sospecha cuestionando la forma de hacer teología en el contexto liberacionista tradicional. Así, el proyecto de teología indecente representa tanto una continuación de la teología de la liberación como una interrupción de la misma. Y he hecho de ésta mi referencia teológica básica porque en ella he sido profesionalmente educada, en ella estoy, y ha sido la base desde la que he trabajado en comunidades

miseras tanto bonaerenses como británicas. Afirmo todavía enfáticamente la validez de las teologías de la liberación como cruciales en el proceso de la transformación social y superiores a las teologías noratlánticas. Sin embargo, la teología de la liberación ha de entenderse como proceso continuo de recontextualización, ejercicio permanente de honda dubitación en teología. Por «honda dubitación» no entiendo la adición de nuevas perspectivas contextuales a un discurso teológico establecido, como las aportadas por las metáforas vivientes de Dios y sexualidad en las imágenes de las vendedoras de limones. Sería bueno pero insuficiente y permitiría a la teología colonial persistir en la metodología androcéntrica tradicional que tiende a absorber y adaptar los elementos más radicales potencialmente surgentes de la marginalidad. La duda como método teológico recontextualiza la teología de la liberación al cuestionar los principios hermenéuticos que llevaron a los liberacionistas a la indiferencia frente a la realidad de las vendedoras de limones en primer lugar. Entre los liberacionistas es asumido el hecho de que no hay teología neutra; tampoco cabe justificar como meras distracciones las omisiones involuntarias de algunas temáticas en los círculos hermenéuticos. Hace ya más de diez años me vi implicada en un proyecto de iglesia centrado en identificar una ortopraxis relevante para una parroquia perteneciente a una comunidad protestante militante de Buenos Aires. Después de dos años de lecturas populares de la Biblia y mucha discusión, y antes de llegar a una decisión conclusiva acerca de nuestra praxis, de pronto observamos que nuestra iglesia estaba llena de pedigüños. Los sujetos de nuestra praxis ya estaban allí, ignorando nuestras reuniones y discusiones; sólo se requería de nosotros la facultad de mirar en derredor. Esta parroquia se encontraba en medio de la ciudad, y la zona era frecuentada por pordioseros en busca de comida y abrigo ocasional durante el día. Cuando pregunté por qué nos había llevado tanto el descubrir que nuestra praxis debía conceder prioridad a los pordioseros como compañeros teológicos para la ortopraxis en curso en nuestra iglesia, recibí una respuesta tan simple como verdadera. La ciudad está llena de indigentes, pero nosotros no los habíamos visto porque uno no ve lo que no quiere ver. Las mujeres indigentes, en particular, son en extremo miserables y se ocultan en grandes ciudades como Buenos Aires porque tienen pánico de la policía, de los hombres en general o, simplemente, porque se avergüenzan de su po-

breza y abandono. Sin embargo, nosotros nos habíamos acostumbrado a deambular por la ciudad sin ganas de verlas, pues no estábamos preparados para los retos que nos presentaban. De modo similar, una teología materialista como la de la liberación ha recorrido una calle tras otra sin reparar en la vida de las pobres y rebeldes indigentes urbanas que no usan ropa interior; ni en la riqueza de las metáforas divinas basadas en la interfaz de su sexualidad y pobreza. Ello nos reta no sólo a plantearnos preguntas diferentes sino también a emprender un modo distinto de hacer teología contextual. Es una teología materialista concreta que comprende que la dislocación de los constructos sexuales va codo con codo con estrategias para la dislocación de agendas políticas y económicas hegemónicas.

Teología de la liberación feminista: la caminata continúa

La teología de la liberación feminista, surgida de un intenso compromiso con la vida de las mujeres pobres, ha contribuido de manera muy importante a las dislocaciones androcéntricas de la teología en todo el mundo. Sin embargo, como teólogos de la liberación no somos inmunes al idealismo y a las visiones románticas de la femineidad de acuerdo con las consideraciones muy discutidas pero aún teológicamente normativas sobre el género y la sexualidad. En Latinoamérica, el machismo crea una sólida base de supuestos y asunciones en diferentes aspectos de la realidad por la penetración de sus creencias sexuales reforzadas por el universo lingüístico del español y el portugués sexualmente mediatizados. En muchas ocasiones, las teologías de liberación feminista han dado por cierta la identidad sexual macho/hembra y las construcciones genéricas en la teología, que no pugnan por la disrupción y la diferencia sexual a fin de producir un cambio en el paradigma epistemológico, sino por la complementariedad. Las identidades de género no han sido vistas como lo que son, actos de realización de la representación de la sexualidad (Butler, 1990, p. 5). La sexualidad es una conceptualización no natural de identidades en pugna. La distancia entre la teología de la liberación y la teología poscolonial es de identidad y de consciencia. La separación que existe entre una teología de la liberación feminis-

ta y una teología indecente es de honestidad sexual. Las consecuencias de un análisis de los constructos sexuales conlleva importantes implicaciones en cualquier teología contextual. Básicamente desestabilizan los fundamentos sexuales de las teorías económicas y políticas, y desvelan la ideología sexual de la teología sistemática (incluso liberacionista). La teología se ve entonces en su verdadera naturaleza como proyecto sexual desde su fundamento epistemológico, basado en un concepto sexual de las relaciones dualistas y su papel legitimador. ¿Pueden la teología de la liberación y la de liberación feminista liberar si ellas siguen aferradas a estas epistemologías sexualmente hegemónicas?

La teología indecente es un libro sobre teología política sexual concebido como continuación crítica de la teoría de liberación feminista mediante un enfoque multidisciplinario y que se surte de la teoría sexual (Butler, Sedgwick, Garber), de la crítica poscolonial (Fanon, Cabral, Said), de estudios y teologías de la homosexualidad (Stuart, Goss, Weeks, Daly), de estudios marxistas (Laclau y Mouffe, Dussel), de la filosofía continental (Derrida, Deleuze y Guattari, Baudrillard) y de la teología sistemática. El texto se divide en cinco capítulos, en los que el proceso de deshegemonización de la teología como ideología normativa sexual es impugnado como metodología al tiempo que se amplía el ámbito de las reflexiones sobre la mujer y la pobreza.

El capítulo I, «Proposiciones indecentes para mujeres que desearían hacer teología sin ropa interior», tiene carácter introductorio. Revela el fundamento metodológico del resto del libro desde la pregunta que nos plantean las vendedoras de limones de Buenos Aires. Considerándolas sujetos reales y metáforas vivientes de la teología, el capítulo expone los mecanismos económicos de producción en la teología de la liberación y muestra cómo las mujeres pobres y las disidentes sexuales se sitúan en el proceso de organización de las teologías sistemáticas. Este capítulo se sirve de la crítica poscolonial en relación con la teología de la liberación y teología sexual, incluso de la antropología feminista en relación con la mariología. Aborda la modernidad y la posmodernidad desde una perspectiva latinoamericana en cuanto procede para considerar los ciclos de construcción y deconstrucción de las grandes narrativas religiosas en el continente desde la conquista. En conjunto, el capítulo constituye una introduc-

ción a un revisión crítica de la liberación y de la teología de la liberación feminista, y a una propuesta (indecente) metodológica.

El capítulo 2, «La Virgen indecente» presenta el método de *indecentamiento* como alternativa para reflexionar sobre la Virgen María, dado que la mariología constituye un elemento clave en torno al cual el cristianismo y las hegemonías políticas han cerrado filas en Latinoamérica. Presenta cuestiones relativas a la figura de la escritora teológica. ¿Qué es *écriture* teológica feminista? ¿Qué clase de inversión ontológica y económica aportan los teólogos cuando crean Mariologías? Este capítulo lleva las metáforas sexuales del cristianismo a los límites de la relación entre metáfora e historia en el contexto latinoamericano. Si es verdad que la teología ha mantenido siempre una posición ambigua entre las verdades metafóricas e históricas, el cristianismo en Latinoamérica ha difuminado sus fronteras a conveniencia. En la vida de los pobres, en particular de las mujeres, no hay tal clara distinción entre las metáforas de la reencarnación y su veracidad factual. Por consiguiente, sería inapropiado de una teología basada en el materialismo el discutir la mariología o cristología sin aceptar este punto de partida de las verdades metafóricas difusas. Partiendo de ahí el capítulo aborda las formas indecentes de la mariología popular desde los fundamentos culturales de los pobres habitantes urbanos de Buenos Aires. Se trata de ejemplos de las deconstrucciones sexuales producidas por el pobre urbano rebelde.

El capítulo 3, «Contar obscenidades a la teología», continúa desarrollando la metodología presentada en el *indecentamiento* de la Virgen María a una per-versión que deliberadamente toma el que se considera mal camino en el *Metà-ódos* o vía metodológica. La per-versión deconstruye los elementos tradicionales de la teología de la liberación, como la solidaridad, y descubre en ella el rastro de la homosolidaridad (Sedgwick, 1990) al tiempo que se sirve de los conceptos sartrianos de viscosidad y obscenidad para discernir qué hay detrás de los conceptos teológicos de pureza y trascendencia (Sartre, 1956, p. 604). Consiguientemente, se aplica al conocimiento cristológico derivado de epistemologías sexuales marginales como el modelo bi-Cristo (Cristo bisexual) y se refleja en la relación entre sensualidad y resurrección.

El capítulo 4, «La teología de relatos sexuales», completa el círculo de una teología indecente, basada en la sociología de los relatos sexuales, y el papel que desempeñan en las comunidades, en es-

pecial de pobres. Este capítulo aborda teológicamente lo que Rubin llama narraciones desde el fondo de la pirámide sexual (fetichismo, «azotes sádicos») además de las tomadas de la cima de la pirámide (historias de heterosexuales salidos del armario)¹ (Rubin, 1984, p. 279). Son relatos sexuales tomados de revistas y periódicos en diálogo con la teología y con el simbolismo de las imágenes y anuncios en publicaciones «de cuero», según el análisis de Barthes del *punctum*. Las historias sexuales latinoamericanas nos ayudan a discernir la rebeldía manifestada por los pobres en sus carnavales populares en la discusión sobre los excesos sexuales y los afanes nacionalistas en la lucha por la liberación de la opresión política, sexual y cristiana.

El capítulo 5, «Grandes medidas económicas», considera la globalización desde una perspectiva sexual teológica indecente. ¿Qué relaciones hay entre una teología de los relatos sexuales usando una metodología de per-versión y los supuestos económicos y hechos de la vida de los pobres? ¿Cómo se relaciona la deuda externa contraída por Argentina en la década de 1970 y el estudio casuístico del «pene menguante» de Ghana en 1997? La sexualidad hegemónica y la mentalidad brujesca ya no pueden considerarse irrelevantes, sino, por el contrario, constitutivas del pensamiento económico actual y de las relaciones económicas entre las gentes de los países pobres. ¿Qué análisis político poscolonialista puede emprenderse de ahí y qué relación guarda con una teología surgida de la marginalidad? ¿Qué ha de decir sobre paradigmas de desarrollo la marujona *drag queen* vestida de Virgen María en su procesión carnavalesca? En nuestras reflexiones sobre semejantes cuestiones exploramos elementos de las teorías sexual y posmarxista relacionados con la identidad y la representación que se aplican a una nueva lectura de la teoría marxista en Latinoamérica (Dussel). La teología indecente es lo opuesto a una teología canónica sexual centrada en la regulación de las prácticas amorosas justificadas como normales por modelos de infraestructura económica donde todo lo que queda fuera de la hete-

1. Por «heterosexualidad fuera del armario» queremos decir que, como opción sexual, no cabe dar a la heterosexualidad definiciones obligatoriamente heterosexuales. De igual modo que las identidades gay, lesbiana y bisexual han de ser liberadas de los modelos heterosexuales de conocimiento, igualmente la realidad de la experiencia heterosexual también se oculta en el armario. Véanse más detalles al respecto en el capítulo 4.

rosexualidad patriarcal hegemónica es devaluado y espiritualmente alienado.

La sexualidad es un tema complejo; la teología también. El continuo intercambio y diálogo que las teorías sexuales, la sociología de los relatos sexuales, el nuevo pensamiento político y el posmodernismo nos ofrecen, junto con el círculo hermenéutico de la sospecha, son elementos cruciales necesarios en toda reflexión teológica que busca separar liberación de colonialismo, y teorías de calidad de género de otras metas (o la búsqueda del *Otro*) relacionadas con la pluralidad y la diferencia en las identidades sexuales. Está claro que, finalmente, es nuestra experiencia histórica como teólogos, forjada en la lucha con las hegemonías políticas, sexuales y teológicas, la que determina los términos de este diálogo en curso. En este caso, el diálogo multidisciplinario de este libro se engarza profundamente con mi propia vida, nutrida en la pugna contra los regímenes dictatoriales de mi país y con los retos intelectuales y cristianos que me aportó como mujer latinoamericana crecida en la pobreza de Buenos Aires.

1. Proposiciones indecentes para mujeres que desearían hacer teología sin ropa interior

La caída de las grandes narrativas de Latinoamérica: teología y mutilaciones sexuales

Las grandes narrativas, o discurso autoritativo sostén de la vida diaria, del que habló Gramsci al tratar del sentido u orden común de las cosas ideológicamente construidas pero que han alcanzado una presencia natural y casi biológica en nuestra vida (Gramsci, 1971, p. 33), se derrumbaron en Latinoamérica en el curso de pocos años. Los discursos culturales, religiosos, sociopolíticos, la economía y la ciencia, las cosmovisiones filosóficas que definían la identidad, el significado y las pautas de organización social y las construcciones sexuales fueron borrados de la faz de la Tierra. Hasta la lengua feneció. Se perdieron «las lenguas»: se enterraron la lenguas maternas y se segaron no pocas humanas. Se silenció durante siglos la lengua de las mujeres. Lo que sobrevivió quedó preso en un pacto de silencio y desde entonces apenas ha vuelto a oírse. Con Jacques Lacan podemos decir que fue un silencio de la magnitud de los planetas, como acallados de golpe por un conjunto de leyes newtonianas reemplazadas por una teoría de unificación de campo que dejó tras de sí cuanto fuera ajeno a la nueva cosmovisión. «Nunca sabremos que puede sobrevenirle a una realidad hasta que haya sido definitivamente reducida inscribiéndola en una lengua» (Lacan, en Miller, 1990, pp. 357-360). Las teorías de campo unificado resuelven la perplejidad, evitan el racionalismo e instalan leyes asignadas particularmente a puntos del espacio o del espacio-tiempo. Precisamente, la resolución de la perplejidad (pluralidad) en Latinoamérica procedió de un modo material. «Hubo abla-

ción de nalgas en unos, como de muslos o brazos en otros... y de manos, lenguas y otras partes del cuerpo, devoradas en vivo por animales, y se sajaron mamas» (Todorov, 1987, p. 151). Estos rituales de mutilación, parafraseando a Lacan, podrían compararse con la escisión de las tetas de la verdad, con un reduccionismo a un nuevo orden corporal, es decir, la humanidad reducida a una fórmula, una ley de unión y compulsión. Ello requería una mutilación masiva. La necesidad de grandes narrativas siempre implica recortes y mutilaciones. De ahí proviene la teología latinoamericana: una mutilación del conocimiento simbólico en forma de teología, política, economía, ciencia y sexualidad. Fue el tiempo de la ley marcial impuesta a la perplejidad, pero no el final del discurso autoritario seguido de deconstrucción. Una vía en este sentido habría sometido las respuestas a «interrogaciones sin fin ... desbancando al poder, para preservar la apertura», como dice Jabès (Harvey, 1986, p. 94). No hemos de temer nada de la deconstrucción si este proceso lleva consigo una problematización de la realidad que se abre a nuevas preguntas y visiones. En cambio, lo que ocurrió después de la conquista fue un proceso autoritario y la imposición de las grandes metanarrativas europeas en la vida de las gentes. Fue un proceso de *asset-stripping*, de destrucción de activo más que deconstrucción. Las grandes narrativas latinoamericanas se hicieron redundantes, vacuas (en español, el nombre dado a *asset-stripping* es «vaciamiento»), debido quizás al hecho de que en toda gran narrativa hay inherente una objetivación de un *Lebenswelt* o «mundo de vida». Consideremos este punto en detalle. La producción de grandes narrativas es *per se* un modo de cosificar la vida. Nada de inocente luna de papel, sino discursos concretos y deliberados, fruto de las relaciones entre producción y capital. El final de las grandes narrativas de las naciones originales fue un proceso de desnudamiento, y la consiguiente desnudez del nativo quedó entonces disponible para revestimiento con una gran narrativa diferente (europea) que, no obstante, satisfacía igual objetivo que la primera. Por tanto, no sostengo que las grandes narrativas de las naciones originales fueran mejores o peores que la europea. No. Sólo digo que los procesos naturales de deconstrucción nunca se dieron y las gentes fueron brutalmente integradas por fuerzas criminales en las grandes narrativas cristianas y en los discursos económicos. Las narrativas de explotación del pueblo y sometimiento de las mujeres en Latinoamé-

rica no cambiaron; no, al menos, de modo sustancial. Sólo los maestros que dieron nombre a los planetas, siguiendo aún a Lacan, y determinaron su reducido vocabulario, cambiaron. Un régimen más brutal y un genocidio inconmensurable invadieron el continente, pero como mujer no puedo decir que nuestra situación después de la conquista fuera sustancialmente diferente de la anterior. Sin embargo, como argumentaré más adelante, la deconstrucción es inevitable incluso si es obstaculizada por la fuerza. Las deconstrucciones pueden detectarse en Latinoamérica en múltiples formas de desconfianza política, cultural y religiosa, a lo largo de los siglos. La mutilación sexual aún debe ser teológicamente abordada.

Las vendedoras de limones que no usan ropa interior son indecentes. La teóloga argentina sin ropa interior escribe teología indecente. Aquéllas y ésta se enfrentan, cada una a su manera, a la creación de un orden sexual fáctico de las cosas que quedó preso en una alianza patriarcal entre europeos y nativos. La imaginaria cristiana heterosexual llegó a Latinoamérica para reproducir expresivos modelos de sexo-género vía normalización y control (Butler, 1990, p. 24). Ahí reside la base de la organización estructural en mi país, las formas primeras de normalización y los sistemas de vigilancia de fronteras como los hemos conocido históricamente. Ciertamente, el hecho de que hayamos sido capaces de datar y seguir los diferentes sistemas políticos y culturales a través de la historia humana, pero jamás una experiencia histórica de normalización no heterosexual, es importante, incluso si tenemos en cuenta culturas en las que la heterosexualidad se construyó de manera diferente a la forma contemporánea que hoy conocemos. El régimen patriarcal tiene en su origen cierta comprensión de la heterosexualidad, un conocimiento basado en la jerarquía y la sumisión por procesos de afirmación mediante sustracción: soy lo que no soy (una mujer, y no un hombre; un bisexual, y no una «mujer»); y lo que es sustraído es también anulado: soy lo que no soy, una «mujer»; por tanto, no soy. La heterosexualidad no es una ciencia neutra, y la lógica interna del sistema opera con sus conceptos disyuntivos «y/o» artificialmente creados. Unifica la ambivalencia de la vida en una versión oficial. Las per-versiones (versiones diferentes del camino) son silenciadas.

Cuando Cortés conoció a Moctezuma, en 1519, las grandes narrativas respectivas se basaban en dos cosmovisiones que los separa-

ban, salvo en un aspecto compartido: el exceso patriarcal de sus narrativas de autoridad. Desde un análisis materialista podemos considerar las grandes narrativas como excedente del ejercicio de poder patriarcal, la matriz de lo constituido por pensamiento heterosexual. Persiste, pues, el poder heterosexual; y es el hilo conductor de las grandes narrativas unidas por ocasionales procesos de vaciamiento, como los ya considerados. Por ejemplo, los colonizadores vaciaron África de su cultura, religión y sistemas económicos, pero mantuvieron intacto el poder patriarcal, si no reforzado, vía el cristianismo. En su análisis de las metáforas vivientes, Ricoeur ha considerado cómo las construcciones simbólicas desarrollan una vida *quasi* biológica. Nacen, se desarrollan y florecen, forman alianzas con otros sistemas de símbolos, y finalmente mueren y/o se transmutan (Ricoeur, 1967, pp. 17 y ss.). También las grandes narrativas parecen seguir procesos similares, salvo porque la construcción binaria primera de los sistemas sexuales sigue viva (aunque no sin oposición) y se reproduce en epistemologías y estructuras de organización política y social. Se reproduce especialmente en el modo en que entendemos la autoridad.

La autoridad define autoridad, engendra autoridad y la resucita. Y está siempre posicionada, es darwiniana (sobrevive gracias a la fuerza y la confrontación) y se autoperpetúa. Podríamos referirnos aquí a la autoridad teológica occidental o al capitalismo estadounidense. La autoridad de las grandes narrativas del cristianismo en Latinoamérica, por ejemplo, consta de estos componentes, además de los elementos siguientes:

1. Una concepción moderna del tiempo lineal (occidental).
2. Una base nuclear de conocimientos aportada por la construcción del sujeto occidental como constitutivo de la realidad. Contra esta realidad posicionamos nuestras vidas inventadas.

La trayectoria de las grandes narrativas parece seguir una linealidad occidental y un concepto moderno del progreso, porque el progresar también implica la noción de un punto de arranque, un momento constituyente y, por tanto, una regresión, incluso si ésta es a lo desconocido o no reconocido, ya presentes aunque ocultos. Esta evocación ocultista es sin duda significativa. Parfraseando al presidente Mao en cuanto a que «las buenas ideas no llueven del cielo» (Lin

Piao, 1967, p. 206), podemos añadir que tampoco lo hacen las grandes narrativas, sino que obedecen a necesidades corporales de lo que Foucault llamó el aleccionamiento disciplinario y ordenamiento de la racionalidad, las instituciones y la sexualidad (Foucault, 1980, pp. 196-197), y, digamos, como colofón, de capital. Creemos en ello porque nos configuran; también con ello perecemos. Sin embargo, las regresiones de autoridad no necesitan seguir movimientos lineales sino que pueden constituir digresiones: por ejemplo, la digresión sexual. En ausencia de asidero en nuestra historia latinoamericana para decir que la organización sexual del continente no fue heterosexual, damos con digresiones, discordancias e incongruencias en cualquier momento. Si las visiones noratlánticas de la pobre Latinoamérica han sido captadas a través de ojos heterosexuales es porque los socialmente desaventajados del continente presentan parámetros diferentes de transgresión sexual que en Europa o en Estados Unidos (Foster, 1997, p. 7). La homosexualidad entre los caribeños y la libertad sexual de las mujeres en algunas comunidades indígenas pueden ser borradas de la historia teológica de nuestros antepasados, pero se encuentran chocantemente presentes en la protesta sexual de los años 1990 en Latinoamérica, cuando las gentes hartas de militarismo y represión decidieron mostrarse como pueblo libre (Foster, 1997, p. 13). Reflexionemos un tanto, por ejemplo, sobre el concepto maya del tiempo, considerando planteamiento maya como el que nos proporciona este sentido de conservación de la apertura en los procesos del conocimiento, tan necesario si uno quiere evitar el sometimiento a los discursos filosóficos progresivos (lineales) (Derrida, 1972, p. 211).

La teología maya nace de números y repeticiones. La gran narrativa político-religiosa de los mayas se creó a partir del comportamiento obsesivo en pos del control de números, fechas, cálculo astronómico y construcción. Cada piedra de un monumento es parte de una memoria litúrgica de números, que no son en sí mismos sino registro de actos humanos importantes. Su dios no era el nombre de diferencia, sino la diferencia numérica que les aproximaba a Dios. León-Portilla nos explica el concepto cíclico, pero no repetitivo, del tiempo. «El sol nunca descansa. Objetivamente vemos que el sol es devorado a la llegada de *chi-kin* (la noche; literalmente, el sol en la boca) pero penetra el mundo interior, prosigue su camino y, triunfalmente, renace» (León-Portilla, 1986, p. 34). Todo sol viene con su

gran narrativa de origen y orden, pero se espera su muerte por penetración (momento prefijado, vaticinado en los textos sagrados) como por ésta ha de resucitar también. Como en las genealogías bíblicas de descendientes masculinos, una penetración genera un nuevo ser hasta que Dios se incorpora a la genealogía penetrando en un vientre de mujer. He ahí a Jesús, parte de un concepto lineal y progresivo; pero la resurrección suma circularidad a la penetración. La muerte de Jesús es un ejemplo de tolerancia, de la resistencia de la vida humana. Sin embargo, la muerte del sol también lleva consigo la idea de cierta forma de tolerancia. En otras palabras, en el nuevo sol se permitía la pervivencia de identidades anteriores, como prenda de cooperación del nuevo discurso en el poder. Los aztecas dan ejemplo de ello. Poseían narrativas confederadas, al menos durante el siglo xv y el tiempo de la conquista. Reflejaban su sistema tributario organizado en torno a treinta y ocho provincias contribuyentes con México-Tenochtitlan como centro (Pérez Herrero, 1992, p. 43). La Triple Alianza de los aztecas no destruyó sino que integró las identidades regionales y sus respectivos discursos de identidad. No les traía sin cuidado a las narrativas de los españoles en su construcción de la autoridad: se trajeron el cristianismo sin resurrección, sin la tolerancia por la vida, y fijaron las suyas conforme a un concepto lineal, terminal, de las cristianas. Mientras que la confederación azteca esperaba que al menos algunos de sus paradigmas filosóficos y científicos pudieran girar como lunas periféricas del cristianismo de los españoles, éstos sólo querían destruirlos.

¿Cómo afectó al discurso sexual esta filosofía religiosa de la identidad? Sabemos que en el Imperio Azteca a las mujeres se les concedía poco valor y eran maltratadas. ¿Quedaron en suspenso las amalgamas de identidad míticas en lo tocante a las mujeres? ¿Poseyeron éstas una identidad nacional y religiosa o era ésta reflexiva, es decir, reflejo de las ocupaciones y posiciones propias de su género? Jamás lo sabremos por completo; fue mucho lo destruido y poco lo conservado, por lo que hace a libros o relatos de los tiempos anteriores a la conquista. Con todo, dado que sabemos que uno de los factores de la caída de las grandes narrativas de las naciones originales fue una concepción diferente del tiempo y del entendimiento de los ciclos de los discursos de poder, una se pregunta cómo operaban sexualmente. En breve, ¿dónde residía la diferencia? Hay un segundo factor que con-

siderar, y proviene del hecho de que los aztecas poseían una narrativa militar, igual que los españoles. Las gentes eran adoctrinadas para obedecer y aceptar su sojuzgante sometimiento. Era parte del orden jerárquico. De ahí que la caída del Imperio Azteca fuera de carácter gravitatorio: las estructuras militares verticales, estrechamente vinculadas entre sí, se hundieron sin saber cómo encontrar espacio para las decisiones y los desafíos horizontales. La cultura militar, patriarcal en su cúspide, borró los conceptos y los saberes cíclicos en torno a Dios, basados también en compulsiones diferentes, respectivamente, para los cristianos y los aztecas: un grupo obsesionado por los números y las metáforas de penetración cíclica; el otro por un modelo de penetración lineal interrumpido por la resurrección de Cristo. Finalmente cayó la gran narrativa de la confederación azteca, quizá porque las grandes narrativas tienen el tiempo fijado para su autodestrucción. Esta «erosión progresiva» que Derrida identificó en metáforas como la del valor de la usura y usos (Derrida, 1989, p. 39) aparece también en las metanarrativas. Por usura se entiende este excedente de valor que se transmite en las confederaciones discursivas aztecas, que surge de la corporalidad (*Leiblichkeit*) de los oprimidos, que a través de su opresión han dado valor a las Metanarrativas que los objetivaron por vez primera (Dussel, 1988, p. 63). La usura, el interés, continúa y cierra alianzas y apañes con nuevos ordenamientos autoritarios. La historia de los asentamientos coloniales y el control imperial pone de manifiesto una alianza básica: la patriarcal. Formas dispares de culturas patriarcales encuentran suficientes elementos en común para alcanzar mutuo acuerdo. Las lenguas y los sistemas religiosos son proscritos, y el orden social y las configuraciones políticas, demonizados por los nuevos poderes centrales, pero la opresión de las mujeres sigue siendo el foco de un sentido de solidaridad y reciprocidad entre conquistadores y conquistados. Persiste el sentido de la tradición y la continuidad ontológica. Sin ello, y tema incuestionablemente occidental, las grandes narrativas habrían sido efectivamente deconstruidas, llamadas a capítulo. Estos dos elementos son los excedentes principales de la preservación del orden de vida como lo conocemos.

No obstante, el fin de las grandes narrativas de las naciones originales implicó, asimismo, una crisis patriarcal de proporciones gigantescas: los maridos fueron obligados a ceder sus mujeres a cual-

quier español en busca de sexo; los padres, a ser testigos de la toma de sus hijas como concubinas o esclavas sin su consentimiento. Las abuelas se vieron llevadas al concubinato, y los niños, a la esclavitud sexual fuera del control de los ancianos de la sociedad. Al leer estos relatos y las voces de protesta de escritores como Todorov o Dussel sobre la conquista se tiene la impresión de que lo cuestionado es la autoridad más que la violación. Cuando los maridos regresaban del trabajo en las minas habían de presenciar cómo eran forzadas sus mujeres a tener relaciones sexuales con sus amos (Todorov, 1987, p. 150). Guaman Poma de Ayala presenta, en sus descripciones gráficas de españoles abusando sexualmente de las mujeres indígenas dormidas (Pease, 1980) los alegatos que quedan básicamente en denuncia de la violación de las propiedades de otros hombres. La cuestión gira aquí en torno a la posesión, a hombres que se hacen con lo que pertenece a otros; no es un discurso relativo a los abusos sufridos por la mujer. El hecho es que las grandes narrativas sexuales de Centroamérica y del Imperio Inca se inscriben en un marco de haber o propiedad, similar al mandamiento de las Escrituras sobre los derechos sexuales de los hombres sobre las mujeres. En la conquista, el sufrimiento de la mujer no pasa de asunto económico.

La destrucción de las grandes narrativas de las Américas no fue resultado de una hermenéutica de sospecha ni de la percepción de su huella en el texto, ese elemento que constituye el movimiento que nos lleva hacia lo que el aquél trata de disimular, ocultar o negar. No, la explotación económica fue la cláusula deconstructivista, el cuestionamiento vacilante de las narrativas autoritativas naturalizadas y asumidas. Con ello, la opresión de las mujeres iba a proseguir como parte del intercambio económico. La búsqueda del oro destruyó la idea de unidad, el pensamiento sistemático de civilizaciones como la azteca o del Imperio maya, e introdujo, en cambio, la pluralidad de la explotación europea. Como en un buen proceso deconstructivista, derrocó el poder de un discurso monolítico antiguo (basado en la supresión de otros discursos, los de los procesos internos de colonización como culturas anexas bajo el Imperio Azteca) y afirmó la «venida del Otro» (Caputo, 1997a, p. 53). Sin embargo, el Otro vino con su propia ley, sus propias respuestas a los interrogantes, a la vez que proseguía esa pasión por lo imposible que yace en la base del proyecto de suplantación una civilización con otra. Tomar Tenochtitlan con cua-

trocientos hombres y algunos caballos cansados podría representar una metáfora de la experiencia de sobrepasar los límites de lo tan irrepresentable como impresentable (Caputo, 1997a, p. 33). O sea, que las civilizaciones de las naciones originales se revelaron más allá de la comprensión de las simbólicas de los europeos coloniales.

La lectura de la deconstrucción desde el fin de las grades narrativas en Latinoamérica es un interesante ejercicio acerca de nuestro posicionamiento marginal como teólogos indecentes en el contexto de la teología cristiana. Por ejemplo, la toma de Tenochtitlan por unos pocos soldados y caballos es reveladora de semejante desproporción. Igual ocurre con la imposición del cristianismo a las gentes bien educadas en lo religioso de los vastos imperios latinoamericanos. Una desproporción en términos de falta de relación, de incoherencia entre visiones del mundo y sociedades asimétricas. Pero ¿cómo lo interpretaron las guerrillas de los rebeldes latinoamericanos en la vorágine de dislocación y reubicación del orden de las cosas? ¿Cómo vieron las antepasadas de las vendedoras de limones el fin de sus aceptadas grandes narrativas? Puede que, a través de modelos patriarcales, lo único que tenían en común con los europeos y que les aportaba el único sentido de continuación. Si no se comprende la sumisión, ésta no existe; sin constructos sexuales no hay *Otros*. El hecho de que, históricamente, las mujeres indígenas sobrevivieran a través de sus relaciones con los hombres (forzadas o voluntarias) y los hombres gracias a sus ofertas de mujeres a los europeos (forzados o voluntarios) representa un ritual común en sus esfuerzos de reconciliación y apaciguamiento. El intercambio de mujeres y de oro para ser «devorados», absorbidos, corporalmente integrados, es el primer síntoma que tenemos de la conquista. No hay sentido de desproporción en ello, aunque quizá, en sentido general, lo haya de asimilación.

Una simple asimilación retiene por definición parte de la sustancia de lo incorporado. Si la muerte de las grandes narrativas Latinoamericanas hubiera seguido una epistemología de estructura militar como, entre otros, sostienen Todorov y Dussel, nada podría haber sido asimilado y conservado. La política de «tierra arrasada» la ejemplifica el territorio de las bombas napalm: no sobreviven ni gentes, ni animales, ni plantas; nada fructificará en esos desolados campos. La incorporación de la *forma mentis* latinoamericana en la española implicó un mínimo proceso de dialógico en un momento dado, una coo-

peración simbólica. La incorporación transforma lo ingerido, pero lo conserva. Eso de lo que hablamos se refiere a un proceso de nutrición. Lo que obtuvo el Otro europeo no provino solamente por explotación del capital, sino por acuerdos sexuales. Como veremos más adelante, la veneración de la Virgen de Guadalupe es un convenio religioso sexual que simboliza de nuevo la perdurabilidad del sistema patriarcal de una gran narrativa a la otra. De hecho, las mujeres aportan continuidad, el elemento de veracidad y una memoria cierta, la de su subyugación. Así, la opresión de las mujeres confirió sentido de normalidad a los tiempos cambiantes, pulidos y mitificados, como en el caso de la Virgen de Guadalupe.

En análisis superficial una podría pensar que el discurso de lo sacro puede haber sido secundario. El principal fue económico. Puede no haberse dado el caso de que un dios desplazara a otros, sino que un sistema económico desplazara a un dios. Sin embargo, los sistemas económicos son sistemas religiosos que desplazan y representan conjuntos de relaciones sociales. El cristianismo, aliado con un sistema económico basado en la explotación, generó la ilusión de identidades nuevas surgidas de nuevas relaciones. Pero no eran sustancialmente diferentes, pues aunque las creencias de los aztecas hubieran podido ser religiosamente más desafiantes de las pautas sexuales de opresión (que se encuentran en la raíz de toda estructura económica), la sociedad estaba organizada en los márgenes del simbolismo religioso. En México, los sacerdotes de la diosa Cihuacoatl («la de la falda hecha de serpientes») eran travestis religiosos que vestían como la diosa. Tanto los hombres como las mujeres del oficio eran llamados cihuacoatls. Su credo manifestaba una expresión transexual de lo sacro en consonancia con la ambivalencia sexual de su dios. Quizá ello destacara la característica azteca de tiempo e identidad cíclicos por anejió o procesos suplementarios. Sin embargo, las mujeres contaban poco en su sociedad y quedaban sometidas a funciones y expectativas de obediencia. Este transexualismo no constituyó, al parecer, una fuerza transgresiva en las relaciones sociales económicas. ¿Desplazan las grandes narrativas religiosas los discursos sexuales de acuerdo con los criterios de capital y producción? ¿Es este proceso el que confiere propiedad, decoro, decencia, a nuestros discursos teológicos o, al menos, los informa, por ejemplo, eliminado el transexualismo teológico del ámbito de la producción y de las relaciones? En el caso del cris-

tianismo, basado biológicamente y sin ambigüedad alguna en un dios masculino, existe también la comunidad dios-hombres. Dios Padre y Dios Hijo (por no entrar en las diferencias patentes en la concepción de las Escrituras hebreas del dios-macho) pueden revelar coherencia, pero también la capacidad inclusiva de las diferentes maneras de ser «hombres», y diferentes «hombres» son difíciles de categorizar sexualmente. La sociedad, no obstante, tiende a propugnar sólo un tipo ideal de hombre heterosexual. La teología es sugestiva; la cristiana y la azteca son sistemas teológicos sugestivos, pero semejante capacidad de persuasión de la imaginación religiosa es una amenaza para la organización de la sociedad. Por consiguiente, los elementos transgresivos, como el transexualismo azteca o cualquier riqueza posible en la pluralidad de lo divino en el cristianismo permanecen opacos e inconexos. El problema lo plantea el hecho de que es más fácil vivir sin Dios que sin el concepto heterosexual de hombre. Han de ser desnudados simultáneamente. Lo subversivo de un sistema religioso reside en sus subversiones sexuales, en ese núcleo desordenado de narrativas sexuales anormales donde las vírgenes paren y las trinitades masculinas pueden significar la incoherencia de una sola definición masculina, en la tensión entre identidad patriarcal y diferencia. Este desnudamiento es el punto de partida de la indecencia en la teología. Las vendedoras de limones a que he hecho referencia continúan una tradición indígena de prescindir de la ropa interior, con lo que desafían la mirada machista y la controlan, al igual que la decencia de esas miradas. Lo cual constituye por sí mismo la base para un paradigma en nuestra presente discusión. Desafían la sexualidad sistemática. La teología sistemática pertenece a este orden de grandes narrativas occidentales, y aunque está construida desde una oposición dualista ficticia entre cuerpo y mente, lo curioso es que la dogmática cristiana se basa en tensiones corporales. En ella, los cuerpos entran en contacto con otros, son huidizos o amantes o agresivos. El cristianismo, por ejemplo, se relaciona con funciones corporales (inseminación artificial y el nacimiento de Jesús-Dios, aspectos del control de la sexualidad, tortura, hambre, muerte, y el retorno del cuerpo fenecido en la resurrección). Comprende igualmente relaciones corporales como el dogma de la Trinidad, reflejo de la noción social de lo que podemos llamar modelo de «familia medieval» en lo tocante a obsesiones jerárquicas y tensiones darwinianas, intrínsecamente masculinas. Otros

dogmas elaborados, como la vida del cuerpo después de la muerte, tanto si se queda en la cola del Purgatorio como si es quemado en el Infierno, funcionan con la misma precisión de regulación de los cuerpos por unos conceptos de pecado que jamás traspasan las fronteras de las necesidades corporales percibidas. Así, un paradigma corpóreo es pertinente en todo análisis teológico, y no es necesario que provenga del Otro europeo sino de las vendedoras de limones, que reúnen en sus vidas las connotaciones económicas y sexuales de los supervivientes de la destrucción de las grandes narrativas de Latinoamérica. El paradigma es indecente porque desnuda y revela sexualidad y economía al mismo tiempo. Para conocer nuestra sexualidad no sólo necesitamos una teología indecente que pueda llegar al núcleo de las construcciones teológicas, en la medida en que éstas hunden sus raíces en las sexuales; también la necesitamos porque las verdades teológicas son moneda dispensada y adquirida en mercados económicos teológicos. En Latinoamérica, el intercambio de trabajo por la recompensa de la ultravida, salvación por pan y obediente subordinación por gracia divina se instauró con la desintegración de las grandes narrativas de las naciones originales. Y es una intercambio sexual: no sólo salvación como simbólico bien de intercambio por pan, sino por un tipo de modo heterosexual de vida y de producción también esperado. David Harvey ha hablado de lo que ve como re-emergencia de inquietudes éticas y políticas, un «profundo cambio en la estructura del sentir» (Harvey, 1989, p. 9). Con la teología indecente podemos añadir que se produce un cambio en la estructura del sentir sexual que le quita la ropa interior a la teología heterosexual. Una especie de proceso de exposición, de «salida», en el que ya no somos teólogos (hetero)sexualmente neutros. En los últimos treinta años, un movimiento teológico en Latinoamérica ha cuestionado la neutralidad ideológica de la teología y ha establecido un frente de liberación integral de latinoamericanos y para latinoamericanos. Muchas formas de teología indecente en Europa y en Estados Unidos (teologías homosexuales) los han usado como punto de partida para la reflexión (Goss, 1993; Stuart, 1997). Aunque hay muchos elementos significativos en la teología de la liberación, en la segunda parte de este capítulo desvelaremos aspectos de la indiferencia teológica, es decir, los elementos teológicos del pensamiento liberacionista que jamás se desnudan ni desafían los órdenes de la decencia en Latinoamérica.

Sobre la teología de la liberación: una historia de usura

Tan pronto como las nuevas grandes narrativas iniciaron su andadura, y aun considerando su alianza patriarcal, se establecieron sin resistencia. Y aunque la nutricia narrativa de las naciones originales fue militarmente oprimida y políticamente rechazada, la crisis de significado producida por la conquista fue suficientemente intensa para crear una distancia, un margen crítico frente al nuevo orden. Sin embargo, el elemento de resistencia es también parte de la construcción del discurso de autoridad. Todo discurso de autoridad religiosa y política oculta conocimiento suprimido y exiliado, que queda en alusión marginal e indirecta. Se trata de un saber que las gentes dictan a través de contrasímbolos religiosos y políticos, y de contradicciones mitológicas de las versiones oficiales.¹ De ahí que la teología indecente se componga de estas contradicciones y contradictados, y de transgresión que es regresión, un retorno a cierta oposición o resistencia primaria a los discursos del poder religioso; no a un comienzo de resistencia sexual fijado en el tiempo, sino a las diversas aperturas que fueron oprimidas o aplacadas en el proceso de hegemonización del significado. Estas aperturas son cosa del pasado, pero también del presente y del futuro; operan como resistencias diseminadas que no pueden ubicarse en ninguna utopía del futuro (teleología) ni en ideología del pasado. Esto nos lleva a nuestro lugar actual en la teología de la liberación como teología decente centrada en la autoría y en la autorización/desautorización de los grandí(osos) discursos religioso-políticos de autoridad en Latinoamérica. Estos discursos han sido recogidos en las estructuras legales, diseminadas en proverbios y en el arte popular, incorporados a diseños arquitectónicos y funciones políticas, y han diseñado la espiritualidad también en las acciones litúrgicas de simbolismo político.² Básicamente aparecen reflejados en eventos políticos como el desmantelamiento de las creencias tradi-

1. Ejemplo de ello es el culto a los «Santos Bandidos» en Argentina. Los bandidos que se suponía buenos para sus comunidades han adquirido estatus de santidad y su persecución policial se ha hecho mitológica como lucha contra los males y las leyes injustas de la sociedad. Considérese también a Santa Librada, mujer Cristo crucificada en Argentina y protectora también de los granujas de poco fuste.

2. En cuanto a rituales de legitimación política simbólica del orden, su justificación y motivos de subordinación, véase Fedel, 1991, p. 70.

cionales después de la conquista, los sistemas impositivos, el control de la tierra y la propiedad, la legitimación de la esclavitud y de la usura. Estos discursos no son sólo políticos sino también teológicos sexuales. El cristianismo impuso en Latinoamérica un orden económico sexual de usura, de uso de las gentes en colectivos. En el matrimonio colonial, las mujeres eran concedidas de acuerdo con los tipos de interés del trabajo, básicamente reproductivo, pero también conforme a las necesidades de las poblaciones campesinas o urbanas. Los matrimonios no heterosexuales eran desaprobados porque no había en ellos utilidad ni interés ganancial evidentes; por ejemplo, no generaban descendencia. La sexualidad se definía en términos de usura, de interés generalmente alto y sin límite; los divorcios no estaban permitidos. Los tipos de interés vinculados al matrimonio eran prefijados, invariables, monótonos. ¿Qué diferencia podemos establecer entre este uso abusivo del amor y la sexualidad, de cuerpos institucionalizados y de los métodos de usura de los jesuitas? Entre el siglo XVII y la segunda parte del XVIII, por ejemplo, los jesuitas de Latinoamérica poseían más de cuatrocientas valiosas haciendas en México, Perú, Ecuador, Bolivia, Colombia y Chile (López-Cano, 1995). Sólo en Ecuador, el 10 por ciento de las mejores tierras agrícolas pertenecían a esta orden religiosa. Al margen de eso, ejercían el control de una vasta fuerza laboral de esclavos en Brasil y Perú. Cuando los pueblos indígenas de los tiempos coloniales protestaban frente a los abusos de los jesuitas, el fracaso era incuestionable. Los jesuitas eran muy influyentes en el Consejo de Indias. Practicaban la usura; prestaban dinero a sus aliados en el poder y a gran interés: el aplicado al trabajo les era pagado por sus trabajadores. Al mismo tiempo, la sexualidad y el matrimonio en Latinoamérica ejemplificaban el concepto de «mala vida», que no significaba sino el abuso de las mujeres por obra de sus maridos, padres y hermanos en el hogar doméstico. Significaba también abuso sexual y económico (Lavrin, 1992, p. 21). La «mala vida» era más que una metáfora sexual de la explotación de las mujeres en el matrimonio y en la vida de familia: era una metáfora de la explotación de los obreros en el trabajo esclavo, abuso económico, pero también usura en la teología cristiana, que explotaba a las gentes con amenazas de condena religiosa. En su defensa de las naciones originales, Bartolomé de las Casas menciona la analogía de Latinoamérica como mujer cuyo marido en vez de bueno le da «mala vida»

(Las Casas, 1953, p. 69). Por tanto, en la conquista de Latinoamérica hubo teología sexual, que se atuvo a pautas de acuerdos legales sexuales, como el matrimonio, caracterizadas por los puntos siguientes:

1. Privación de apoyo económico e infraestructura básica del hogar (lugar de la mujer); política internacional de exportación de productos primarios, despreciando así las infraestructuras nacionales.
2. Castigo físico legal como deber del hombre para enseñar a la mujer. El nativo es menor.
3. Regulación de las prácticas sexuales dentro y fuera del matrimonio. Regulación de la sexualidad en Latinoamérica bajo el cristianismo, incluso para no cristianos.

Cómo les es enajenado el trabajo teológico a los trabajadores

Detrás de todo discurso de liberación en Latinoamérica, que rompe con los modelos de autoridad a nivel social religioso y político, hay un autor oculto, un trabajador que lo produjo en el anonimato. Los discursos de liberación poseen un valor que no proviene de su fuerza textual sino del ámbito de la actividad humana, es decir, del pueblo rebelde. Esta rebeldía es la que interpela al lector en su lucha contra la opresión y que se objetiva en el texto del discurso de liberación. Lo que identificamos aquí es el papel desempeñado por el *Lebendige Arbeit* (trabajo vivo) como desarrollara conceptualmente Marx en su *Grundrisse* (McLellan, 1979, p. 109). Antes de que un discurso de liberación como la teología de la liberación, por ejemplo, deviniere valioso en un mercado teológico, hubo una primera relación dinámica cara a cara, la producción de un grito pro liberación o de denuncia de las metanarrativas del cristianismo en Latinoamérica, surgida de los «pobres cuerpos desnudos» de los oprimidos (Dussel, 1988, p. 64). De igual modo, una teología indecente habría de surgir asimismo de relatos de transgresión sexual o de «exposición»: la experiencia de hallar la identidad sexual propia en la comunidad, el rechazo de aceptar la «mala vida», por ejemplo. A la teología de la liberación le gusta ubicarse en el momento de la caída de las grandes narrativas de Latinoamérica, en el sentido de que quiere ubicar su sujeto teológico en

el trabajo concreto de esas gentes que en Latinoamérica crearon durante siglos contradiscursos a partir de sus cuerpos dolientes. La clave reside en que la teología de la liberación no es una entidad estanca o una categoría peculiar de análisis relacionada con Dios y un sujeto teológico particular, como el pobre, independiente de las estructuras de una teología que es siempre y sobre todo teología sexual. Atendiendo a las categorías sexuales y a los sistemas binarios heterosexuales, obsesionados con el comportamiento y el orden sexual, todo discurso teológico es implícitamente sexual, decente, aceptado. Sería ingenuo considerar que la teología de la liberación ha sido indecente, es decir, que rompió con la imaginaria sexual de la teología occidental por medio del análisis de clase. Los liberacionistas eran a su modo hegelianos, de derechas, dicho sea de paso, que veían en la institución y las estructuras de la sociedad heterosexual «machista» latinoamericana el movimiento de un Dios machista, de los pobres sí, pero machista. La teología de la liberación adolece de lo que en Argentina llama la gente síndrome crónico de «hojuela». Eso significa que, al igual que una hojuela en medio del aire, cambia su posición original según el contexto de sus intereses. La teología de la liberación ha ido variando de enfoques materialistas a idealismo en mitad del aire, como una hojuela, antes de caer nuevamente en la sartén. En cierto sentido sería correcto decir que la teología de la liberación pertenece a un mercado teológico idealista porque las leyes, la oferta y la demanda en su seno, han sido diseñadas alrededor de determinados presupuestos de fe (inalterables por ser dados). He llamado excéntrica esta propiedad de la teología idealista, eso es, con un núcleo central de asertos teológicos nutridos por la perspectiva histórica de la humanidad pero a la vez considerados verdades teológicas fijas y herméticas que actúan como credo. Ello significa que la teología idealista no es dialógica ni democrática. Asume un conjunto de verdades teológicas inalterables que son los referentes de cualquier teología, inclusive las de liberación: así el concepto virginal de María o la filiación teocrática de Jesús. Estos referentes se encuentran en el fondo de toda praxis teológica, y a la teología popular le ha sido siempre difícil establecer un diálogo con una comunidad de fe sin perturbar estos referentes teológicos excéntricos. Queremos decir con ello que lo común de toda excentricidad en teología es la sexualidad. La relación sexual virginal, la filiación de Jesús y el modelo sexual de relacio-

nes de la Sagrada Familia son, al respecto, cruciales. Sin embargo, estamos estableciendo un discurso y una historia sexuales como base de la cristiandad y la teología, y una sexualidad informada por lo que Daphne Hampson llamó conocimiento biológico defectuoso (Hampson, 1990, p. 17) y sacralizaciones del orden sexual de los superiores y los subordinados. Aunque nuestro saber biológico ha evolucionado y, además, nuestro conocimiento de la sexualidad se ha hecho independiente de las esferas o las definiciones médicas, la teología sigue aferrándose desesperadamente a lo que le da un último sentido de coherencia y tradición: no Dios, sino una teoría de la sexualidad. Desafiarse a Dios no es tan indecente como hacerlo con la sexualidad de la teología. El idealismo sexual es parte integrante de la teología, inclusive la teología de la liberación.

El círculo hemenéutico liberacionista se ha revelado políticamente materialista y sexualmente idealista, y constituye, por tanto, un discurso decente básico (contenido, limitado). Es en la inserción de la teología de la liberación en el mercado teológico occidental donde suele iniciarse el encopetamiento de los motivos y los métodos teológicos. Los supuestos (hetero)sexuales latinoamericanos quedan afirmados y el reto potencial para el sistema que representa la teología de la liberación pierde eficacia. ¿Por qué? Porque la puesta en cuestión de lo sexual no ha sido introducido en las vertientes económica y política de la vida en Latinoamérica. La Teología de la Liberación es también (hetero)sexual e idealista, basada en las tradiciones sistemáticas de Occidente.

El mercado de la teología sistemática: limones, señora, y algunas figuras hermenéuticas, me compra pué...

de rita
La teología es básicamente un arte incoherente. Si fuéramos a usar una metáfora inspirada en el Nuevo Testamento diríamos que la teología es el arte de meterse en cama con Dios aunque evitando el sexo pleno. Después de todo, es lo primero que la fe cristiana nos enseña: que el comienzo de la relación histórica entre Dios encarnado y la humanidad se encuentra en la metáfora de encamarse con Dios por primera (y única) vez y sin condón. Así fue la experiencia de María. Si la primera Eva

tuvo inclinación fetichista por una serpiente, la segunda optó por el sexo desprotegido con un Dios-nube. Las metáforas sexuales que determinan los inicios de las construcciones simbólicas religiosas son así, caóticas, imprevisibles e inmorales. Por eso nos gustan: algo en ellas nos recuerda las pautas de la vida real y el caótico orden de la sexualidad. Sin embargo, si vamos a suponer que Dios es procreado por la humanidad encamándose con Él (como en las narrativas de María en el Nuevo Testamento), la metáfora puede revelarse suficientemente amplia para acomodar también otras formas de actividad sexual. Que posiciones y sujetos sexuales diferentes bien puede ocultar el relato. Al igual que las Escrituras hebraicas arrancan con un mito de Dios y la humanidad basado en la legitimidad sexual de orden social, en la narración de Adán y Eva, el Nuevo Testamento lo hace con una casi mujer (María, un ser desprovisto de biología) y su relación sexual con un dios o, para ser más precisos, con una idealista metanarrativa sacra. Jesucristo es concebido entonces como producción única de una metanarrativa y un casi ser, que por fantástico que parezca, es el origen de lo *in-creíble* en el Cristianismo. Por lo demás, la totalidad del texto sagrado trata del control sexual y del esfuerzo por hacer de lo *in-creíble* una sustancia material real. Se ha conseguido, a un coste tremendo, pero dejemos por el momento este punto. Hay un hilo de obsesión sexual junto a los discursos sacralizados sobre el poder, los mandamientos y las definiciones éticas que han impregnado nuestras sociedades latinoamericanas llamadas cristianas. Estos discursos sobre el poder han sido sistematizados, clasificados y organizados en teología sistemática. Son de base occidental en el sentido de que el sujeto descrito, el hombre blanco, selecto, occidental, la fuente de todas las reflexiones filosófico-teológicas, puede encontrarse en los principales representantes de las construcciones del discurso hegemónico del poder político y económico en nuestro mundo. El meollo está en que las construcciones políticas y económicas de este mundo se basan en la experiencia sexual o en la interpretación que se le da. Desde esta perspectiva, la teología es un acto sexual que interviene en la construcción ideológica de Dios a partir del discurso idealista de lo que se supone que debe ser el irse a la cama con Él, y de las regulaciones y discursos de control basados en algunas falsificaciones o alineaciones heterosexuales de lo que se debe a la realidad y a las gentes que viven bajo la amenaza de la naturalización de los códigos de sexualidad o de decencia en teología.

Las teologías decentes pugnan por la coherencia, la misma en la que arduamente se afanan los sistemas sexuales. Sin embargo, podemos preguntarnos, ¿qué hay de malo en ser teológicamente incoherentes? La teología de la liberación, como discurso de la década de 1970 en Latinoamérica, entendió (bien que sólo parcialmente) el esoterismo económico de las tradiciones dogmáticas e imperiales cristianas de los teólogos sistemáticos. Los imperialismos son, por definición, actividades criminales de expansión, posesión y control; la permanente búsqueda de la teología en pos de la coherencia es sólo una expresión de sus objetivos hegemónicos, una taxonomía. Dado que las narrativas del poder político en Latinoamérica son imperiales y cristianas (no aztecas, mayas ni incas), los discursos liberacionistas partieron de una crítica de las grandes narrativas cristianas (occidentales) económicas. En las tradiciones orales de los primeros años de la teología de la liberación (que recibió otros nombres, como «teología pertinente», por ejemplo, que acuñó inicialmente una teóloga, Beatriz Melano Couch, basándose en un marco referencial ricoeuriano), la gente habló de la posibilidad de una diseminación teológica. En ese tiempo, en Argentina, teólogos de la liberación como el Reverendo Alberto Blatesky, José Miguez Bonino, Beatriz Melano Couch, Mario Yutzis y J. Severino Croatto disintieron de la idea de las comunidades eclesíásticas de base como retorno a la Iglesia primitiva (apostólica). El mantener esta idea podría haber derivado en una polisemia regulada o vuelta al discurso eclesíástico en busca de algún sentido original que promulgar de nuevo. Por el contrario, la teología de la liberación era promisoría y hablaba en términos de diseminación y de la posibilidad de que lo desconocido irrumpiera en la vieja narrativa de ser la iglesia en la Latinoamérica cristiana. Esta diseminación es crucial para los procesos de liberación. A nivel pastoral, es fácil ver cómo el discurso subordinado de los latinoamericanos necesitaba encontrar caminos de supervivencia invocando una autoridad más antigua, como la Iglesia apostólica, una autoridad algo excéntrica; no era este el caso a nivel del discurso teológico, menos constreñido que la práctica del cristianismo. Fueron eliminadas más congregaciones que acervo teológico. Los libros sobrevivieron mejor. Por consiguiente, hubo trazas de indecencia en la génesis de la teología de la liberación, a la que las mujeres y los transgresores (en el armario) sexuales dieron calurosa bienvenida.

El marxismo descubrió e hizo público el hecho de que la política no es sólo lo que hacen los parlamentarios y los partidos políticos, sino la expresión superficial de profundas realidades socioeconómicas. Los liberacionistas declararon que la teología no era lo que hacían los teólogos, sino el ámbito de expresión de hondas realidades ideológicas que reflejan el sentido popular de la opresión sacralizada. Pero era oscura. Carecía de representación porque no era transparente en cuanto al posicionamiento de su sujeto latinoamericano. ¿Eran los pobres el *sujeto colonizado*? Más, ¿eran los pobres el sujeto colonizado cristiano al que el cristianismo consideraba posible ayudar? Esto no tenía en cuenta el hecho de que las metanarrativas cristianas en Latinoamérica tienen la responsabilidad histórica de la construcción del sujeto que los liberacionistas llaman «el pobre». ¿Cómo así, entonces, que el sujeto latinoamericano como definiera inicialmente Gustavo Gutiérrez, entre otros, es visto como cristiano y pobre, como categoría homologada? El discurso cristiano latinoamericano de liberación seguía pasos previos de una ruta criolla hacia la nativización. Tenía que dar por sentado que no había nada fuera del cristianismo, ni mayas en Guatemala ni adoradores candomblé en Brasil, por ejemplo. Y así, arrancar desde la totalidad, incluso contra ella. Tenía que declarar asexuales a los pobres y no oponerse a la subordinación de las mujeres, como tampoco a la insubordinación sexual de las *fabelas* o los barrios de indigentes. Quien haya estado en Latinoamérica durante las celebraciones carnavalescas anuales sabe que no son sino una festividad de los pobres y una celebración de indecencia sexual: «la revuelta de los homosexuales» (Lancaster, 1997, pp. 19-20). Las transgresiones políticas y sexuales forman parte de la agenda carnavalesca, pero el sujeto de la fiesta, los pobres, han sido borrados en la teología de la liberación. Ocurre que si los barriobajeros marchan en procesión llevando en andas una estatua de la Virgen María y pidiendo trabajo, parecen representar la opción divina para los pobres. Sin embargo, cuando esos mismos desheredados se montan un carnaval centrado en un Cristo travestí acompañado por una «reinona» en guisa de María Magdalena, que le besa las heridas mientras se cantan coplas de crítica política, al punto dejan de ser la opción divina dicha. Los carnavales latinoamericanos son la Navidad de los pobres y, no obstante, siguen invisibles en el discurso teológico.

Cuando releemos hoy un texto como *Una teología de la liberación*, de Gutiérrez, choca cuán tradicional y convencional nos parece. Exceptuando el intento de desplazar al sujeto teológico con el «corte de clase» (para parafrasear a Althusser),³ el cristianismo en su conjunto se quedó corto. Mucho más trastorno teológico causó el elemento que al correr de los años produciría la crisis de la teoría de la liberación: una reubicación, es decir, una incorporación del cristiano pobre. Es un movimiento del margen hacia el núcleo del discurso teológico. Sorprende que ocasionara tal descalabro en los círculos teológicos de la época, pero hemos de entender que la teología sistemática, a la sazón prevaleciente, era en extremo indiferenciada y monolítica, una especie de espejismo cultural que consideraba bárbaro todo discurso proveniente del Sur. Pero quinientos años de construcción de Otro cristiano y la guerra permanente en torno al sujeto latinoamericano por cuenta de definiciones coloniales de la realidad y del significado teológico no podían desaparecer así como así. Con todo, la Teología de la Liberación iba a convertirse en una teología reconocida que claramente denunciaba las ataduras ideológicas y teológicas históricas que perpetuaban la miseria en Latinoamérica, además de representar una empresa comercial. Puede que ahí, precisamente, resida el factor más decisivo en la historia de la dialéctica entre Occidente y la teología de la liberación del momento. En unos pocos años, europeos que jamás en la vida habían leído a Barth o Schleiermacher leían a Gutiérrez, Bonino y Segundo. La incorporación de los márgenes al discurso central no era aún tema de discusión, como ha ocurrido hoy con la llegada de las teologías poscoloniales. Quienes apoyaron la liberación de Mandela en la República Sudafricana o el final del boicot cubano eran gentes que solían contribuir con dinero a entidades y organismos relacionados con el Tercer Mundo, y que de pronto tenían acceso a textos y subtextos de la teología de la liberación. Folletos, periódicos con artículos específicos y capítulos de libros popularizaron oscuros términos teológicos, como el círculo hermenéutico, los procesos de concienciación freireanos, y la lectura de los profetas en las Escrituras hebreas. La teología se había puesto súbita-

3. Althusser dijo que durante los años 1960 fue una especie de guerrero de la filosofía que «cortaba» la realidad sólo con el (cuchillo) de clase. Más adelante se dio cuenta de la necesidad de otros medios de corte (Navarro, 1988).

mente de moda. Y lo que está de moda vende. El mercado se inundó de libros teológicos, cruces latinoamericanas, artículos de prensa y música indígena: la clientela era muy receptiva. Entretanto, los teólogos europeos, profesionales y aficionados, contrataban viajes a Brasil, Argentina, Chile y América Central. Llegados, nos preguntaban dónde se encontraban las comunidades de los pobres. La demanda era tal que a veces nos vimos forzados a pergeñarles comunidades cristianas. Yo me vi incluso en la situación de ser llamada para formar parte de un grupo popular de estudios bíblicos en beneficio de un obispo extranjero de visita en Buenos Aires. Aquello parecía una de esas jocosas viñetas de Gary Larsson, en concreto la de las ardillas que se preparan para solicitar comida de un hombre en el parque: «Sed amables, y tú, Carl, ¡apaga el cigarrillo!». Recuerdo lo absurdo de aquel obispo dirigiéndose a mí con la evidente satisfacción de quien habla con una mujer nativa que, daba por sentado, era analfabeta, simple y pobre, pero de fe profunda. El hecho es que yo era una estudiante universitaria y que si era muy pobre no se debía a falta de trabajo (tenía dos por entonces) sino a la hiperinflación. Además, era una mujer indecente. De aquellas que cuando el régimen militar ensalzaba los valores familiares habían decidido no casarse, vivir a su aire y amar a un gay. No obstante, incluso los analfabetos y los pobres auténticos del grupo respondían cuidadosamente y cubrían los errores de otros para dar buena impresión, es decir, la imagen colonial de la teología de la liberación. Eran los inicios del turismo de iglesia y del voyeurismo teológico previos al desarrollo de saineteras interpretaciones teológicas que peligrosamente mimetizaban las ideas coloniales sobre el cristianismo y los pobres. No cabe duda de que les aprovechó más que a algunos de nosotros. Venían cargados de cuadernos de notas y cámaras para tomar fotos y regresaban a sus países de origen morenos por el sol y con alguna camisa tradicional de Latinoamérica, además de un sinfín de notas para su futuro libro sobre la teología de la liberación. Entretanto, los liberacionistas iban perdiendo la indecencia inicial de su proyecto de diseminación teológica. Aplausos excesivos y admiración eran tan malos como las críticas.

Indecencia y liberación

Está en la lógica del centro que un discurso acerca de los pobres puede resultar una empresa rentable. Cuando veo en TV noticias sobre desastres en el Tercer Mundo, a veces se me hace evidente que hasta nuestros muertos contribuyen al sostenimiento de los mercados económicos de Occidente. Desastres y masacres como los de Ruanda producen libros que se venden como pipas, incluso teológicos. Los temas de indecencia sexual han dado lugar históricamente a toneladas de libros sobre homosexualidad y cristianismo. Se ha escrito teología sobre los cadáveres de gentes que sufrieron y juzgaron a veces del todo intolerable su vida. El mercado fija el precio y el valor de la mercancía, pero también determina qué cumple como tal. Un artículo mercantil es «trabajo cosificado»; «*Lebendige Arbeit* (trabajo vivo) usado» (Dussel, 1988, p. 30). La decencia del sistema reside en una trama de autorizaciones y censuras; denominar una mercancía como tal fija la decencia de una sociedad; por ejemplo, el valor de una persona como mercancía, como el valor de las mujeres en los mercados económicos del matrimonio. El sistema latinoamericano de la decencia que gobierna y regula cómo deben vestir las mujeres, cómo hablar y qué actividades sexuales practicar se basa en eso. La producción teológica sistemática ha hecho tradicionalmente de sus reflexiones sobre el sufrimiento humano un objeto de intercambio. En la teología eurocéntrica, el sufrimiento material de las gentes fue expropiado a las clases oprimidas y pasó a ser propiedad del poseedor del sistema intelectual de producción, el teólogo. El sufrimiento real de los oprimidos, como se presenta en el *Lebendige Arbeit* de los explotados, se convierte en una mercancía que, a tenor del análisis de Marx, deviene abstracción separada del sistema que le nutre y acoge. Además, el discurso teológico vino a ser uno de los aspectos presentables de lo que ahora está oculto y olvidado: el complejo modelo de la praxis humana del sufrimiento. Siguiendo a Marx, podemos localizar la teología precisamente en este momento, como categoría bajo la cual es representada la opulencia de la burguesía (Dussel, 1988, p. 26). La riqueza de la burguesía occidental teológica es representada entonces en la teología sistemática que en su abstracción ha olvidado el sufrimiento vivo y praxis de los oprimidos que la precede, o sea, los verdaderos «teólogos», que son las gentes que reflexionan y actúan des-

de su sufrimiento bajo estructuras de opresión teo-ideológicas. De ahí que la producción teológica venga regida por las leyes del mercado. Por ejemplo:

1. *La ley inversa*. Cuanto más produce el obrero, menos consume; en este contexto significa que la teología es un excedente del sufrimiento humano. Enajena por poseer, arrebatando lo que es de otros, desmantelando cualquier relación que los trabajadores puedan tener con lo sacro. El proceso confiere valor al sufrimiento humano como mercancía, cosificada como bien abstracto y vendida a un precio: el de la continuación de los sistemas políticos opresivos aliados con los eclesiásticos. Mientras, el sufrimiento es ontológica y teológicamente devaluado. Cuanto más rica se hace la teóloga como persona por el reconocimiento de otros de su capacidad, más pobres resultan aquellos cuya experiencia del sufrimiento es tema de reflexión. Reflexión teológica que no se ha liberado del cristianismo hegemónico ni de la construcción del orden y ley (decencia) sexuales que coloca a la gente en posiciones políticas subalternas, empobrece el sufrimiento de las personas que no pueden hallar expresión auténtica en las categorías sexuales teológicas.
2. *La ley de propiedad*. En este proceso que describimos, los sufrimientos aportan una creatividad y un cuestionamiento de relevancia teológica, pero no poseen los medios para realizar su discurso, como tampoco el producto final, fetiche (en terminología marxiana) de su potencia laboral. La reflexión teológica, incluso en la teología de la liberación, pasa a ser mercadería. La doctrina de la salvación, cual si fuera una libra de azúcar, reproduce sin parar la miseria de los pobres en discursos abstractos basados en el sufrimiento material real. Como autor teológico por propio derecho (el que le da su experiencia con formas sacralizadas de opresión, como el sexismo, el racismo y el clasismo), el pobre deviene cosa, es reificado en el proceso por los productores intelectuales que obtienen su beneficio en términos de poder.

Este sistema de producción teológica ha sido, como otros mercados, controlado por la línea de producción de teología del Atlántico Norte. La elaboración y selección de los temas teológicos y las metodo-

logías fue, según las modas en discursos autoritativos, asunto de teólogos alemanes, estadounidenses o británicos. Cuando empecé a estudiar teología en la década de los setenta en Buenos Aires, aún se me dijo que necesitaba aprender alemán e inglés para poder leer las obras clásicas de los teólogos sistemáticos en su lengua original. Latinoamérica importó entonces la mercadería teológica en los dos sentidos de la palabra: como productos teológicos y como mercancía de igual especie a cambio del Otro. Nuestra pobreza y hambre física fueron intercambiadas por conceptos teológicos como «el pan de la vida», que objetivamente no era de mucho uso, y era el equivalente de regalar a unos famélicos un libro de cocina lleno de ilustraciones. Un sufrimiento concreto era la moneda de cambio que usábamos ante las promesas o descripciones sistemáticas del pan que satisface más que el verdadero, pero ¡ay!, qué ridículo resultaba todo eso cuando los apretones del hambre nos invadían el cuerpo. Eso es lo que decía Juan Luis Segundo cuando, en los años 1940 trató de dar con una reflexión teológica «que no nos deje solos a la hora de comer» (Segundo, 1948, p. 8). Y esto ahora lo podríamos ampliar: una reflexión teológica que no separa las horas de oración de las de comer tampoco puede separar las primeras de las de intimidad: de las de irse a la cama con alguien. Este es el objeto de una teología sin ropa interior, hecha por gente cuyos infortunios sexuales, personales o políticos requieren consideración como parte de nuestra praxis teológica.

Todos los mercados teológicos fluctúan, y el declive suele percibirse en dos sentidos. En primer lugar, el discurso teológico empieza a perder valor, inclusive la autoridad investida que cubre con exceso los discursos tradicionalmente ideológicos de las invenciones políticas y morales en la sociedad, como la justificación de las monarquías y los aparatos jerárquicos del vasto ámbito de las construcciones de sentido común de Gramsci. En una Europa secular, la teología de la liberación ha perdido novedad frente a atractivas posiciones teológicas varias, como las fundadas en Evangelio y Cultura, o Eco-teología. En segundo lugar, los discursos escolásticos y académicos han dejado de colaborar y de reforzarse mutuamente como ha sido lo tradicional. Antes, los estudiantes de determinadas escuelas de Biblia, seminarios o facultades eran vinculados a la producción de trabajadores especializados tales como los ministros de la religión, que así eran nombrados no sólo por atender al desarrollo espiritual de sus

parroquias sino también a los aspectos financieros de la institución. El trabajo del ministro en cuestión ha ido siempre estrechamente unido al de mantener las propiedades de su iglesia, a su reparación y conservación, a las contribuciones económicas esperadas de los miembros de la congregación a lo largo de toda su vida y a las donaciones de capital y bienes de sus legados de muerte. Muchas historias de ministros exitosos van curiosamente codo con codo con la edificación de una nueva iglesia, la reconstrucción de una añosa, o con algún evento económico de la índole que sea. La teología es una ciencia actuarial. Puede que la teología de la liberación no venda tanto hoy como ayer y que, además, haya descentrado un tanto el discurso eclesial-académico en el sentido de que se esperaba que fuera crítico, no de apoyo de la Iglesia. La teología ha adquirido valor y significado en términos de cuántas personas y cuantos dólares ha atraído a la iglesia. Pero la teología de la liberación en Latinoamérica fue mala para los negocios, porque la clase media abandonó sus congregaciones mientras que el incremento en áreas como el movimiento de las comunidades eclesiales a base se dio entre los pobres, que apenas contribuyeron a la iglesia en términos económicos. Las CEB carecían de peso en este sentido. La cuestión es que aunque inicialmente el discurso noratlántico se opuso a la teología latinoamericana y la rechazó tildándola de marxista, atea o simplemente ilógica e incompetente, muy pronto fue absorbido por su mercado. Comenzaba su prosperidad y nuestra ruina. No habíamos comprendido todavía las leyes de los mercados teológicos. Sabíamos suficiente de Marx, pero no aplicamos su pensamiento a nuestro propio sistema de producción teológica, todavía dictado por Occidente. La clave está en que los liberacionistas olvidaron que para Marx la ideología era más un estilo de vida y pensamiento que un producto: un marxismo sin teleología. Parafraseando a Althusser en su presentación del marxismo aleatorio, podríamos hablar de una teología aleatoria, que opera desde la contingencia y los encuentros, en vez de una teología teleológica que implica idealismo (Navarro, 1988, p. 33).

Dos son los elementos que hay que considerar aquí: uno, la producción apologética; el segundo, el proceso de asimilación de la teología de la liberación. La producción apologética (latinoamericana) era un contradiscurso que se enfrentaba a las críticas surgidas del noratlántico académico de aquel tiempo. Obligó a los latinoamericanos a

trabajar sobre la cuestión del sujeto teológico de la teología de la liberación y a definir la categoría de «los pobres», distinta de su homóloga noratlántica. Hizo que el discurso teológico noratlántico saliera bien librado por lo que respecta a lo que había detrás de sus elusivos sujetos «hombres» y a los supuestos culturales, raciales y económicos (por no decir sexuales) detrás de «especie humana». Aunque una categoría puede verse como componente y momento conceptual tan sólo en la tensión dinámica de la construcción de una teología, «los pobres» era un concepto apresurado que hacía referencia sobre todo al mundo campesino indigente visto con mirada masculina, no a los pobres urbanos y sí a los pobres católicos romanos. Reflejaba las tendencias homogéneas heredadas del marco occidental de reflexiones sobre la teología. Poca era la discriminación entre las masas empobrecidas y poco el conocimiento de los mecanismos de opresión en sus propias comunidades. Las comunidades eclesiales de base sufrieron también esta violencia doméstica que envía a tantas mujeres y niños latinoamericanos a la prematura tumba. *EcclesioGenesis*, de Leonardo Boff, fue un libro bien recibido, pero percibido ya como idealista por muchos activistas latinoamericanos en el momento de su publicación en los años setenta. Traducido, fue seguramente una delicia para los europeos, pero muchos en Latinoamérica eran conscientes del romanticismo que impregnaba nuestras reflexiones teológicas supuestamente materialistas. No se hablaba de sexo, pero una sombra sexual cubre de dudas y ambivalencia muchos escritos triunfantes. No sólo incluían «los pobres» a las mujeres, también a lesbianas, gays, transexuales y bisexuales. La realidad de las viejas tradiciones de la pobreza de Latinoamérica, como el incesto y el abuso de las muchachas en sus comunidades, eran ignoradas. Los abortos en el callejón (en casa con una aguja de tejer), causa común de muerte entre muchas mujeres pobres, no aparecían en la agenda de los teólogos aunque formaba parte de la cotidianidad comunal. Los pobres, como en cualquier narración moralizante victoriana, eran retratados como tales, asexuados y merecidamente pobres. Fueron muy pocos los estudios hechos entonces sobre la vida de los marginados, pese al bien conocido discurso que empezaba proclamando que la teología de la liberación hacía uso de ciencias como la sociología, la antropología, la psicología y la economía con miras a conocer la realidad. Aun concediendo que efectivamente produjo algún análisis económico,

ninguna obra teológica refleja estudios psicoanalíticos como los realizados por Lacan, Pichón Rivière y Alfredo Moffat en la Escuela Argentina de Psicoterapia de los Oprimidos. No hemos visto metodología etnográfica alguna que haya sido hecha con rigor, y los análisis sociológicos abordaban sólo fragmentos de la población. Del lado económico, el análisis marxista carecía de matices y efecto. Aquel tiempo conoció la pobreza y brutales regímenes dictatoriales y los liberacionistas se hallaban en la vanguardia de la resistencia. De ello no hay ninguna duda. Paulo Freire, aunque no era teólogo sino filósofo de la educación, fue detenido, torturado y expulsado del país en un prolongado exilio. Los curas del Movimiento Pastoral del Tercer Mundo fueron perseguidos y asesinados, y hoy no podemos sino recordar un par de nombres de lo que en aquel entonces constituyó un considerable movimiento. Esa era la realidad de nuestro tiempo, pero el problema residía en adecuar nuestro discurso teológico a una estructura teológica dada, heredada de Europa, con siglos de lógica sexual. Los años apologeticos del afán de presentar la teología de la liberación como «apropiada» dañaron el movimiento creativo de lo que empezó como una ruptura con la gran narrativa. Esta apologetica es responsable del sistema de categorías paralelas que usa viejos conceptos en marcos nuevos, reduciendo así los desafíos a un mínimo. Teníamos, pues, al Cristo de los pobres, a la Virgen María de los pobres y a la Iglesia de los pobres, como si la adición de semejante fórmula o coletilla fuera suficiente para producir un reto estructural o epistemológico sustancial. Lejos de ello, reforzó los rasgos teológicos occidentales que debían haber sido desterrados, y el resto fue evitado por este síndrome de adaptación de la teología de la liberación. La apologetica sigue viva en la teología de la liberación, y en años recientes ha conocido una sorprendente reanimación en los escritos de influyentes teólogos católicos romanos de la UCA (Universidad Católica de América Central) de El Salvador. Su objetivo principal durante años ha sido demostrar de modo *quasi* científico (stalinista) cuán «apropiada» (dogmática) es realmente la teología de la liberación. Sus últimos trabajos publicados han sido reunidos en un volumen titulado *Mysterium Liberationis* (Sobrino y Ellacuría, 1993). Dado que el latín no es hablado en Latinoamérica, salvo entre algunos curas católicos romanos, nos preguntamos qué lectores habrían previsto para esta publicación. El libro se organiza temáticamente y

trata de temas clásicos, como «La Trinidad», «Dios Padre», «La Virgen María». La teología de la liberación, lejos de liberarse de los modelos occidentales sistemáticos, ha sido domesticada; ahora es una construcción básica decente sin los elementos transgresivos que se podían haber esperado.

El mercado teológico occidental acogió esta primera y muy importante tentativa de una teoría de la liberación en búsqueda de sujeto y metodología y la forzó a que fuera comercializable y decente. Esa era la teología de la liberación de la que mis profesores en ISE-DET solían decir a los estudiantes: «Recordad que hay más valor en una pieza de papel o carta escritos por un cura en nombre de una comunidad pobre que pide agua limpia al Gobierno que en los volúmenes que puedan ser escritos sobre teología de la liberación. ¡No vamos a escribir una nueva versión del *Dogmatics*, de Barth!». Para ser comerciable en Europa, la teología de la liberación había de resultar nativa. Ya he dado el ejemplo del obispo europeo que visitó Buenos Aires, cuando yo, como estudiante universitaria, había de interpretar el papel de pertenecer a la comunidad pobre junto a un pequeño grupo heterogéneo de fieles de la iglesia. No mentimos al obispo: le dejamos creer nuestra representación. Fue una pieza de ciencia ficción teológica. La comunidad de pobres que él deseaba visitar sólo existía en su imaginación, compuesta en su memoria colonialista ancestral de estereotipos, en tal medida que jamás habría reconocido una comunidad de pobres ni aun al cabo de un mes entre ellos. Recientemente, en una entrevista, Gustavo Gutiérrez reconoció las formas míticas en que era presentada la teología de la liberación por los autores de lo que bien podríamos llamar Hollywood Teológico o Iglesias Disney (Gibbs, 1996, p. 369). El efecto de esta mitificación teológica fue muy interesante: produjo casi un efecto cruzado compuesto en el mercado y generó diferentes reacciones en la producción teológica tanto de Latinoamérica como de Europa. En Europa fue el retorno a la eclesiología de la Iglesia cristiana primitiva, como si fuera redescubierto un significado oculto, validando así qué significa ser teólogo y cristiano en la era secular. Fue también el refuerzo de viejos y queridos estereotipos sexuales sobre los valores de la familia cristiana y papel de la mujer fuera de los discursos feministas europeos. La conciencia feminista de Europa y Estados Unidos era a veces contrastada con la de la mujer latinoamericana pobre y cristiana que te-

nía los pies en el suelo. La primera se caracterizaba por divagaciones vacías sobre derechos humanos nacidas de posiciones individualistas privilegiadas; la segunda se basaba en la realidad. Sin embargo, el estamento masculino de la teología de la liberación se suponía asentado en la realidad y al propio tiempo en busca de una conciencia superior. Pero, la madre pobre con los pies en el suelo seguía las ideas románticas de los europeos en pos de un utópico *Shangri-La* teológico. Estos académicos europeos se apresuraron a escribir ora contra ora a favor de la teología de la liberación. Es interesante reparar hoy en que pocos, de haberlos, han proseguido en esa línea de reflexión teológica. Sus libros sobre la teología de la liberación eran producto de la ley del mercado teológico de aquel tiempo; eran reseñados y vendidos, después de lo cual asumían las nuevas modas en alza: eco-teología, pentecostalismo o movimientos Nueva Era, eso si no regresaban a un *Dogmatics* no revisado, de Barth, escrito antes de que surgiera la conciencia feminista y poscolonial. Se comprende por qué la teología de la liberación ha dejado de vender libros en el mercado europeo. Rigen criterios mercantiles. Ahora bien, durante las décadas de 1970 y 1980 los teólogos occidentales dieron con un guión original en el discurso latinoamericano, tanto en términos de llevar la discusión a ámbitos populares como fuera del espectro del feminismo, por ejemplo. Cuando algunos de ellos trataron de usar la metodología de la liberación en Europa, les resultó difícil. Su conclusión fue que los latinoamericanos eran diferentes, lo que no es en modo alguno una conclusión original. El Papa había llegado a igual conclusión en 1492, cuando decidió que los latinoamericanos no eran seres humanos. Esta vez, la conclusión académica era que los cristianos de Latinoamérica eran mucho más cristianos, mucho más pobres, muchos más humildes y mucho más agradecidos para con los enviados de la Iglesia que los pueblos de Europa. La descripción de unos nativos asidos a una fe inocente y casi infantil en medio de su sufrimiento generó tiernas sonrisas en los románticos cristianos europeos. Las mujeres conocían su papel en la sociedad; la sexualidad no existía fuera de los sistemas heterosexuales en las comunidades cristianas pobres, y los hombres eran caballeros de verdad y solícitos. Si apaleaban a sus mujeres era porque las estructuras del pecado les habían quitado el empleo. Las descripciones de los pobres latinoamericanos ofrecidas por entonces eran un eco de las publicadas por el *Sunday Strand*

de Londres a principios de siglo. Era una construcción del pobre como nativo. Jamás pensaron en él, por ejemplo, como amable travestí que necesita prostituirse en un club de noche para sobrevivir en una vida de marginación y opresión extremas. El cristiano nativo, pobre, se concebía conforme a un modelo heterosexual restrictivo. Ya hemos señalado que la heterosexualidad encierra más que la caricatura persistentemente vendida como tal. Las personas heterosexuales en Latinoamérica también viven en asfixiantes armarios.

¿Es la teología de liberación una teología de diálogo (actitudes conciliatorias) o de cambios revolucionarios? La respuesta es histórica. En Latinoamérica, la preocupación principal sigue siendo mostrar como ha madurado la teología de la liberación y cómo puede ser considerada igual que la occidental. Ahí da fin el *Mysterium Liberationis*, de un modo nada misterioso sino previsible, absorbido por el *ethos* teológico occidental. En los últimos años, la teología de la liberación ha perdido mercado en Europa. Queda una minoría que insiste en la teología de la liberación histórica (discursos y anécdotas de finales de los sesenta y principios de los setenta) y no produce nada sustancialmente nuevo en lo que era un movimiento tan prometedor. ¿Qué pasó, pues, con la teología de la liberación y su posición en el mercado teológico capitalista? Sobrevino un cambio cultural. En años recientes, con miras a producir alguna diferencia en su análisis, en especial dado que en las contradicciones liberacionistas sobre cuestiones de identidad y acción subyacía el poscolonialismo, los liberacionistas descubrieron a los pueblos nativos de las naciones originales, a veces no cristianos. De nuevo se usó el método de adaptación. En vez de Cristo y los pobres, el nuevo discurso versó sobre Cristo y los mayas. La cristiandad devino súbitamente más plural. Era cristianismo y mestizaje, cristianismo y santería o umbanda, cristianismo y teología de los Andes. El mercado era receptivo a cristianismo y cultura, mucho más aceptables que el análisis de clases, en especial desde que el capitalismo salvaje había descartado las alternativas políticas dejando sólo a Cuba como estado socialista. La teología europea tomó el tema del «futuro de la teología de la liberación después del socialismo» sin parar mientes en que Latinoamérica todavía cuenta, y con orgullo, con Cuba. Fue relanzada la teología de la liberación cultural dejando aparte el análisis político y económico. Era un retorno al idealismo en guisa del nuevo producto comerciable de

moda: Evangelio y cultura, que tiende a ignorar el hecho de que la cultura es también una variable económica y sexual.

Sobre la teología feminista latina: la pobreza de la sexualidad

Es importante observar que en esas complejas relaciones entre la teología de la liberación y sus maestros occidentales es el trabajo hecho por las mujeres el que ha producido la diáspora de la ortodoxia, es decir, el movimiento y migración constantes de los supuestos patriarcales occidentales, por ejemplo, por el mero hecho de impugnar el sujeto sexuado de la teología de la liberación. Marx distinguió dos tipos de trabajo: uno, el social; otro, el de la comunidad (Dussel, 1988, p. 30). La teología de la liberación los confundió. Lo que los liberacionistas vieron como obvio trabajo comunitario era labor social, o sea, el resultado de la producción (religiosa, teológica y eclesial, como en el caso de las comunidades eclesiales de base) hecha por individuos dentro de un sistema de producción teológico, pero no de comunidad. Fueron las mujeres quienes descubrieron el segundo, por el hecho de que eran excluidas de los centros de estudio (inclusive los de la teología de la liberación) y de puestos de responsabilidad y toma de decisiones en la iglesia (con excepción de los papeles tradicionales de mujeres o amantes de hombres importantes) y, así, concentraron su esfuerzo en el trabajo comunitario. Abunda la bibliografía sobre el trabajo realizado por las mujeres en comedores populares y de carácter social en el sector del voluntariado. En cierta forma, la teología de la liberación explotó su trabajo. Estas pobres mujeres anónimas organizaron comunidades eclesiales de base cuyo análisis las pasó por alto; su trabajo en la teología era invisible, aunque muy productivo. Lo era porque la «mujer pobre» entró a formar parte del espectro en alza de la teología de liberación de moda. «Los pobres» y «la mujer pobre» eran de hecho fetichizaciones, fenómenos reificados, extrapolados de la realidad de la vida de las gentes, conceptos que habían perdido toda relación con el contexto que los había producido. Por tanto, los liberacionistas produjeron un discurso de la mujer nativa, que vendieron con éxito como «la pobre madre», «la pobre pero fuerte mujer cristiana», consonante con la idea patriarcal,

romántica, de la feminidad en Latinoamérica. No fue nunca la pobre mujer la que luchaba para ser ordenada como ministro de su iglesia, ni la que se esforzaba por conseguir el aborto o pugnaba no contra el capitalismo sino contra hombres cristianos abusivos en su propia familia. Si los pobres eran un constructo asexuado en la teología, y en la teología de la liberación las mujeres colmaban el requisito del modelo María-máquina. De resultados de este proceso, los liberacionistas escribieron y reflexionaron sobre esta mujer ideal, el único modelo que respetaban. No era sólo la llamada mujer blanca de clase media (aunque clase media y blanca tienen valor relativo en Latinoamérica, donde clase y raza no siempre son conceptos precisos) el modelo digno de su respeto, sino la madre cristiana pobre e ignorante, pero fiel. Sin embargo, las mujeres pobres e ignorantes (como yo misma he sido) también abrigaban deseos. Yo quería ir a la universidad y prepararme para ser teóloga, como lo eran mis líderes. Lamentablemente ello constituía una transgresión de mis límites y no logré simpatía ni apoyo en mi empeño. Su modelo de mujeres pobres excluía nuestras rebeliones, nuestras vocaciones y nuestra lucha por llegar a ser lo que deseábamos: mujeres pobres, pero intelectuales, activas en la praxis teológica, informadas por estudios y reflexión serios. El modelo de feminidad construido por los liberacionistas era tan engañoso en su benignidad como los modelos reduccionistas jesuíticos de Paraguay y Norte de Argentina, que no eran malos en tanto los nativos experimentarían una reducción psicológica en su madurez como personas hacia alguna forma de infancia (europea, para ser más precisa), con modelos de obediencia, comportamiento y recompensa. Sin embargo, sabemos que muchos chamames (líderes espirituales y políticos guaraníes) convocaban a los suyos para quemar las misiones y reclamar su derecho a constituirse como nación guaraní con sus propias creencias y sistemas. «Alzaos como gente adulta y madura por vuestra nación y vuestras creencias» era el grito de guerra de los chamames (Liboreiro, 1992, p. 49). Esa era en cierto modo la arena enviada a las mujeres pobres, como yo misma, que rehusábamos desempeñar el papel de pobres, aunque felices como tales, mujeres cristianas de la iglesia militante. En realidad, nosotras, las mujeres cristianas pobres, soportábamos esa empresa teológica que era la teología de la liberación, pero no éramos correspondidas en igual medida. Cuando alguien recientemente llamó mi atención sobre el hecho de que las comuni-

dades eclesiales de base están desapareciendo de Latinoamérica, dije que me alegraba. Aunque muy valiosas en su momento, no pasan de ser estructuras artificiales. Y no es posible mantener a la gente en ellas para siempre. No se puede esperar que la gente viva constreñida el resto de su vida. Además, con ello se abortaría el propósito de esa estructura misma que se supone un dispositivo creador que aporte algo más de lo que simplemente reclama la sociedad. Lo que vemos, en cambio, es el fracaso de unos planes económicos causantes cada vez de más hambre y dependencia. La continuación de las comunidades eclesiales de base podría medirse de igual modo. El hecho de que sus gentes se organicen en movimientos populares (intercredos, seculares) revela la madurez que han alcanzado al descartar proyectos reduccionistas que, de perpetuarse, beneficiarían a algún mercado teológico pero no a la vida del pueblo auténtico.

La construcción del conocimiento, y del conocimiento teológico en nuestro mundo actual, está tecnológicamente mediatizada. Un movimiento verdaderamente liberador de base materialista debiera saberlo. ¿Dónde se encuentran los editoriales capaces de hacer llegar al público la voz de los que no la tienen? ¿Por qué tuvieron que imprimir los liberacionistas su libro en Estados Unidos? ¿Por qué no cambiaron la producción de teología a fin de generar un estudio estilo Chiapas de *Flores intergalácticas*, es decir, un trabajo realmente comunitario de expresión y reflexión? ¿Dónde estaban las nuevas instituciones que educaran a las mujeres pobres para acceder a una graduación teológica? Evidentemente, la postura organizativa del capitalismo no ha sido desafiada. Las mujeres empezaron a articular estas preocupaciones, a darles voz en los ámbitos domésticos de la teología de Latinoamérica, en sus comunidades eclesiales de base y en sus iglesias, o, en mi caso, en medio de mi pugna por estudiar a la divinidad frente a una iglesia que amenazaba con expulsarme del seminario a menos que conviniera en estudiar sólo algunos temas, no una licenciatura, que me ayudaran a ser una mejor maestra de escuela dominical. Sin embargo, las dificultades que la teología feminista en Latinoamérica iba a encontrar no eran sólo la construcción patriarcal de la teología de la liberación y del propio cristianismo, sino una trampa metodológicamente heredada. Ésta proviene del subdesarrollo del análisis materialista del género durante los últimos veinte años en el continente. La teología feminista en Latinoamérica partió de la expe-

riencia concreta de las mujeres, pero jamás alcanzó las cimas del análisis genérico social y político que en su tiempo tuvieron los liberacionistas masculinos. Dussel estudió a Marx y teología; las feministas de Latinoamérica no. Comblin produjo un detallado análisis de la Iglesia y de la doctrina de la seguridad social, pero las teólogas feministas no lo hicieron nunca. El análisis de la «experiencia de las mujeres» quedó a un nivel indiferenciado, que es lo que ocurre cuando la experiencia no considera la diferencia existente entre el significado religioso y político y su trascendencia real. Son cosas diferentes. La reificación se da en parte donde tal distinción no se hace. Así, las mujeres latinoamericanas batallan entre lo que cabe considerar realidades fácticas de explotación y discriminación en el discurso religioso y político del continente y la experiencia religiosa subjetiva o discurso significativo de la liberación. El problema está en que en el discurso de la liberación, las mujeres ya han sido desvirtuadas en la categoría de las pobres, que es una conceptualización romántica, un universal que empareja la invención de las mujeres y la invención de los pobres al mismo tiempo. En un análisis materialista y feminista teológico, las mujeres han de ser estudiadas en ciertos contextos y no desde una mera contrastación de ideas acerca de la femineidad creada en oposición a definiciones hegemónicas, digamos, leyendo la vida en oposición a la Biblia, sino mediante un proceso de inversión desabstraccionista o materialista. ¿Cuál es la base material del constructo mujeres en Latinoamérica? Es judicial, sacraliza el comportamiento de la mujer en la ley, en las costumbres y en las tradiciones; comportamiento que puede ser clasificado en un índice y percibido históricamente. Las mujeres necesitan un análisis materialista histórico, pero la teología feminista latinoamericana no intervino en los estudios sociológicos y culturales realizados por las mujeres latinoamericanas en nuestro siglo, sino que empezó por las ideas y las superestructuras no para desautorizarlos sino para invertir su poder, en este caso, en favor de las mujeres. Véase, por ejemplo, esa pieza de materialismo cultural que pretende ser el discurso sobre mariología en Latinoamérica. En este caso, el discurso sobre la Virgen María construyó la realidad latinoamericana. El resultado fue que la mariología de las mujeres latinoamericanas responde a la moda teológica de Evangelio y cultura que parece considerar que los ámbitos culturales quedan fuera de los económicos sexuales. No se explica la praxis dialéctica entre econo-

mía y cultura de género, en Latinoamérica, ni se elaboran las estrategias de cambio pertinentes. El único acto de transgresión en estos años de teología feminista en el continente ha sido la exégesis feminista de la Biblia, que en su mayor parte no pasa de ejercicios limitados de valor simbólico y de la mariología, con resultados dudosos. La mariología de la liberación, por cierto, no es sólo el campo laborado por las teólogas, de las que fueron precursores los teólogos que lo iniciaron y legitimaron para que aquéllas prosiguieran. Los hombres han escrito, y lo han exagerado, durante años sobre la premisa de que el culto a María es feminista. La mariología constituye un campo de trabajo decente para las mujeres, aprobado por los teólogos. Ahí está el meollo. La teología feminista asume la decencia liberacionista basada en estrictas construcciones sexuales. Y es poca la diferencia si éstas son occidentales o nativas, porque ambas son patriarcales. Puede decirse que a veces gozan las mujeres de más libertad en el marco de la construcción occidental actual, que, basada en sistemas liberales, les permite estudiar, lo cual vetan algunos grupos indígenas. En otros casos cabe que las mujeres gocen de más libertad sexual en grupos indígenas que en el mundo occidental, pero estamos hablando de sistemas de concesión que siempre airean una imagen decente de la feminidad. Nos encontramos en el ámbito de la excentricidad de la decencia de las mujeres como presupuesto del círculo hermenéutico. La teología es un acto sexual, una actividad basada en la asunción de Dios y de los sistemas divinos masculinos que operaban en oposición (también sexual) a las mujeres. Fueron mujeres las que históricamente estabilizaron el discurso de la teología disolviendo las tensiones de género en sistemas igualitarios en la vida futura. Específicamente, la regulación sexual de la vida de las mujeres ha sido el elemento que confirió coherencia a la teología, si consideramos cuán penetrante y persistente ha sido esta reflexión a lo largo de los siglos. Así, las mujeres latinoamericanas se han acostado con Dios Padre y Dios Hijo o con María al mismo tiempo, sin cuestionarse este acto sexual de teología al propio tiempo económico. Regula números, fija posiciones y excluye intimidad y significado. Deshacer eso requerirá algo más que materialismo cultural; algo que nos hará prescindir de la ropa interior a la hora de hacer teología.

Teología «con ojos de mujer»

Tus ojos para mí son el reflejo fiel de un mundo de ilusión ...

(«Yo no sé qué me han hecho tus ojos», tango)

Ojos negros, traicioneros ...

(«Yo vendo unos ojos negros», cueca)

¿Por qué elige la teología feminista de la liberación la mirada femenina como punto privilegiado del discurso? ¿Por qué no una teología con manos, piernas, pechos o cabeza de mujer? ¿Por qué no una teología «con sexo de mujer»? Más aún, ¿por qué no una teología desde un cuerpo femenino fragmentado, en este caso una córnea, una retina? La «teología con ojos de mujer» no es sólo una marca latinoamericana de la hermenéutica feminista. En el movimiento de teología feminista del Tercer Mundo, la imagen de los ojos ha sido extensivamente usada en títulos de libros, publicaciones y artículos de toda clase. Es una metáfora popular en Latinoamérica, bien que declinante, que no ha sido renovada ni recompuesta después de los primeros años de teología como mirada amable y cortés con ojos de mujer al masculino país de maravillas filosófico de la teología de la liberación. La teología feminista nació de la concienciación de las desiguales en la relación de poder en las fraternidades teológicas de los años 1970 y primeros 1980 liberacionistas. Inicialmente, al menos, no era un simple grito de protesta por la exclusión de las mujeres de la educación teológica ni por las limitaciones de acceso al ministerio pastoral u ordenación clerical. Era la constatación de que las pocas mujeres con educación teológica superior en la década de 1970, que se podían contar con los dedos de una mano, gozaban del privilegio de ser presencia testimonial entre los delegados (hombres) en conferencias internacionales, sin que en modo alguno ayudaran a las restantes a lograr lo mismo. La temprana descripción del nacimiento de la teología feminista por Virginia Fabella (Fabella, 1992) es interesante en el sentido de que presenta los motivos principales de malestar, relacionados con la lucha por el poder y el derecho de presencia, a lo que sólo más tarde pareció seguir la conciencia feminista. No sorprende que la teología de las mujeres fuera una mirada, una penetración del que podríamos llamar el falo femenino en la sexualización de la empresa

teológica a la que se enfrentaba. En esta teología feminista, los ojos y los deseos eróticos se proyectaban en una metodología contemplativa de *voyeur*, cual fuera la impregnación divina de la Virgen María representada en la antigua iconografía, una mirada (luz) que atraviesa una ventana y se dirige a su vientre (Graziano, 1997, p. 159). De todos los sentidos e imagería de un cuerpo fragmentado de mujer, los ojos han sido percibidos como lo más inocuo, pues son las partes de la mujer religiosamente autorizadas en la sociedad patriarcal. Los ojos de las mujeres representan la levedad de lo que se supone el conocimiento femenino, circunscrito en torno a temas de seducción y sujeción. Los ojos de las mujeres latinoamericanas aparecen siempre sumisos frente al hombre, cuya mirada nunca sostienen a menos que la mujer en cuestión sea fácil e indecente (sexualmente desviada). Ahí reside precisamente el meollo de la metáfora con ojos de mujer en Latinoamérica: marca los límites y regula las transgresiones sexuales femeninas. La teología con ojos de mujer es otra de las artimañas de tocador femeninas, teología de tocador. No es más que un punto de vista autorizado, una percepción desde un ángulo diferente o bajo distinta luz, pero del mismo objeto. Los temas teológicos, aun siendo de interés para las mujeres, pertenecen a una realidad social patriarcalmente estructurada, inclusive la lectura de las Escrituras y de los textos legislativos de la práctica eclesiástica. En definitiva, son posturas organizativas jamás desafiadas en la teología con ojos de mujer: la definición de femineidad es una concesión conceptual heterosexual, al igual que la noción de familia y la base material que la masculinidad confiere a lo sacro. Parece que el tema se reduce a la consideración de los conflictos de un modo diferente, pero sin cuestionar quién decide cuáles son o no son en la vida de las mujeres, y de qué modo, determinantes. Por último, entraña la ilusión idealista de que las cosas pueden cambiar con sólo mirarlas.

La teología con ojos de mujer contenía exégesis, nuevas lecturas de la Biblia, pero jamás desarrolló un análisis teológico materialista y feminista serio, salvo por el ocasional flirteo con una descripción general de las condiciones de las mujeres bajo diferentes opresiones (detalladas mejor y más efectivamente por las sociólogas latinoamericanas que por los teólogos). El modelo exegético ha sido en general curioso. La exégesis tiende a iniciarse con alguna descripción de las condiciones de trabajo de las mujeres o con la transcripción

de una historia de la memoria de las naciones originales o de la liberación en Latinoamérica. El teólogo suele presentarse como relator cultural que abunda en una narración bíblica del tema objeto del relato. Así, si éste trata del significado de la pobreza, el teólogo procederá por lo común con su definición en las Escrituras hebraicas y Nuevo Testamento. Finalmente, el estudio tiende a concluir con un párrafo en el que el nombre de Jesús, las voces reino de Dios y/o justicia o esperanza serán mencionadas como en estado de trance. Una declaración de esperanza, pero milagrosa y excéntrica, y no como desafío concreto, tiende a ser el resultado de las reflexiones feministas, a menos que seamos capaces de denunciar el realismo de la teología y aceptar el desolador vacío de respuestas.

Lo que es evidente en este modelo usual es que el método contemplativo es un yo-yo que pasa de promesas materialistas a crítica histórica y vuelve al idealismo. La mirada de las mujeres en la teología masculina acaba en idealismo porque no ha habido un esfuerzo sostenido por desarrollar un enfoque verdaderamente materialista, que redefiniría la temática femenina real en Latinoamérica, empezando por un examen sexual de los modos de hacer teologías sexuadas y cotejando pugnazmente los procesos de abstracción de la vida de las mujeres en las categorías patriarcales. Las mujeres han devenido cosas tanto en la vida como en el panteón divino, y las ideas masculinas (inclusive los dioses cristianos) se han personificado. Así ocurre en particular en la mariología latinoamericana.

En cama con la Madonna

La elección de María como crítica feminista teológica inicial es otro ejemplo del método idealista en una teología que se supone con influencia marxista. Si es verdad que las primeras inscripciones (de hambre, dolor y deseo sexual) se hallan siempre reescritas en el cuerpo, cabe preguntarse por qué puede empezar una teología de las mujeres con María, icono incorpóreo. Comenzar con María equivale a hacerlo con una idea, una sustancia gaseosa, un mito de mujer sin vagina que revela de modo hilarante el hecho de que la mitad de la humanidad ha sido construida sobre ideas de fantasmales simulacros.

Como teóloga, me veo en la necesidad de batallar contra la idea de usar el «ella» para la Virgen María. La Virgen María no es una mujer sino un simulacro en el que el proceso de formular ideologías, que Marx llama «conexiones místicas», queda patente (Marx, 1976, p. 43). No se trata tan sólo de que nuestra idea de mujer que no refleja la experiencia humana de feminidad en lo más mínimo haya sido convertida en narrativa de autoridad, sino que esa «cosa» llamada la Virgen María ha interferido con otras conceptualizaciones políticas y sociales. Ha devenido natural en las mujeres cristianas de Latinoamérica el identificar a María como una diosa porque no se espera que éstas, como tampoco los dioses, sean humanos o posean características humanas. Por lo que a mí respecta, si la Virgen María tuviera zarpas en vez de manos y su vagina se encontrara en la oreja, haciendo así más fácil la palabra de Dios, el *logos*, «decir su Palabra» y penetrarla, no constituiría ninguna diferencia teológica. María pertenece al reino de lo fantástico y fantasmagórico. Acostumbradas al incesto y a la violación en sus míseras condiciones de superpoblación, las mujeres latinoamericanas no son necesariamente las que preguntan por qué una joven necesita satisfacer una vocación de cumplir el deseo de Dios cuando a éste guste. Muchas mujeres de mi continente son forzadas a casarse muy jóvenes y quedan preñadas de su primer hijo cuando apenas han abandonado la infancia. La Virgen María es un caso de la teología casuística feminicida. Una vida en la que no cabe ninguna opción porque es vida de mujer, y no por otra razón, es una vida que sufre muchas formas de asesinatos. Ved aquí que después de la sacralización de la leyenda de la Virgen María y su incorporación a un discurso universalista damos con el primer «cuerpo del delito», es decir, el cuerpo de un crimen al que pueden adscribirse comportamiento y castigos sexuales. ¿Por qué necesitó Dios una mujer para procrear? Y para los defensores de las conceptualizaciones deístas no antropológicas de un Dios que no se supone ni hombre ni mujer ¿qué, si Dios se hubiera dirigido a José para colaborar en la cópula divina? La leyenda de María no se sostiene frente a una disquisición seria, pero podría convenir para algunos ejercicios de audaz denuncia, como los propuestos por los teólogos de la liberación cuando cumplen la tarea de desenmascarar estructuras de opresión. Pero las teólogas latinoamericanas no lo han hecho. Para ser específica, el tema podría beneficiarse de un hondo análisis materialista, de un materia-

lismo ontológico y de la dialéctica materialista. Hemos de discernir la construcción de la sexualidad y los roles genéricos en Latinoamérica como subordinados políticos que han sido naturalizados por procesos de colonización usando el orden sexual de Dios la Virgen en el continente. No es lo que dice el dogma lo que afecta a la gente, sino la cruda relación con la teo-ideología de la Virgen María, que ha conformado nuestro sentido común y limitado nuestros círculos hermenéuticos. Sin embargo, los liberacionistas más osados han proclamado valerosamente que María era pobre, como si bastara añadir una perspectiva socioeconómica a la mujer que no es tal. Está claro que hay que matizar más en este análisis. Es interesante que, en todas las ediciones de ensayos de reciente aparición sobre la teología de liberación publicados por alguno de los liberacionistas de la primera generación o por sus autodenominados herederos masculinos (los llamados «liberacionistas de segunda generación»), la mayoría de los artículos escritos por mujeres tratan de mariología.⁴ Audre Lorde ha dicho que «las herramientas maestras jamás desmontarían la casa del maestro» (Lorde, 1994, p. 54), a lo que podemos añadir que hay que andarse con cuidado cuando los maestros se sienten tan encantados con los estudios mariológicos.

María Madre de Dios, ¿momia de los pobres?

La pasión por el idealismo y el uso constante de ideología como método jamás han sido tan aparatosamente notorios como en el caso de la teología mariológica latinoamericana. Ya en artículos ya en capítulos de libros se repite prácticamente lo mismo, el tema de «María y

4. Véase, por ejemplo, Sobrino y Ellacuría, 1993b. De dieciséis capítulos, el único escrito por teólogas latinoamericanas es el de Ivonne Gebara y María C. Bingemer titulado «Mary». En *Vida, clamor y esperanza. Aportes desde Latinoamérica* (autores varios, 1992), de cuarenta y tres artículos sólo tres están escritos por teólogas. María C. Bingemer escribe sobre la iglesia de los pobres, y curiosamente, no considera a las mujeres en sus reflexiones; Ivonne Gebara lo hace sobre María, y Ana María Tepedino y Maragrada Brandao presentan un artículo sobre las mujeres como María Magdalena modernas o teología con «corazón» de mujer. En *Presente y futuro de la teología de la liberación* de J. J. Tamayo (1994), de 213 páginas sólo 8 se dedican a la teología feminista.

los pobres», sin intento materialista serio alguno de analizar la falsa conciencia mariana en Latinoamérica. El ejemplo más consistente se da en el texto que aparece en la obra de Ivonne Gebara y Maria Clara Bingemer *Mary, Mother of God, Mother of the Poor* (Gebara y Bingemer, 1989). El lector puede ser fácilmente llevado a creer que los teólogos (y las teólogas) de Latinoamérica escriben al alimón, en una especie de «estilo de comunidad». Jamás ha sido así. Más aún, en muchos países del continente, los liberacionistas no han tenido discípulos ni han animado siquiera a los jóvenes a seguir sus pasos. De hecho, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor* es probablemente la única obra así escrita, y las autoras no han vuelto a colaborar en ninguna otra. Es verdad que algunos autores, como Pablo Richard y el difunto Guillermo Cook, tienden a firmar sus capítulos y artículos añadiendo al final de sus nombres «y amigos». Los nombres son a veces revelados, otras no. Pero la tarea del teólogo de la liberación, hombre o mujer, no sigue directrices muy diferentes de las pautas impuestas en la teología noratlántica. Los modos de producir teología no han sido contestados en sus mecanismos generadores: las comunidades de los pobres son a veces el recurso (labor oculta), pero no los autores visibles de los textos. Lo triste es que los límites de los métodos materialistas en Latinoamérica no son impuestos por la falta de creatividad sino de coherencia. Tendemos a sentirnos más felices creando leyendas como «los teólogos trabajan en comunidad» en beneficio del clientelismo occidental que en aras de hacer las cosas de modo diferente. Conservamos la perspectiva de hacer teología en comunidad, de escribir como «nosotros», y no como «yo». Lo anunciamos, pero rara vez cumplimos.

La tesis principal de Gebara y Bingemer, dos profesoras católicas de Brasil, se ha centrado en desvelar las concepciones antropológicas de la mariología tradicional y, así, redescubrir a una María que cesaría de ser el opio de las mujeres (en el sentido narcótico de aburrimiento, así como de opresión). Para ello quieren producir una antropología realista, opuesta a la idealista que las autoras creen que ha penetrado en los estudios de la Virgen hasta el momento (Gebara y Bingemer, 1989, p. 7). La antropología, esta ciencia que tuvo su origen en la colonización de África y en el ordenamiento científico hecho bajo la mirada colonial, pasa a ser su tema de estudio y análisis. Es obvio que las autoras no se refieren a los catálogos taxonómicos

de finales del siglo XIX, cuando los teóricos británicos se esforzaban por diferenciar lo bárbaro de lo civilizado y explicaban de paso las diferentes características raciales y las cualidades morales. Pero, igualmente, se podría pensar que los liberacionistas dudarían tanto como Althusser de usar una antropología filosófica que puede trabajar sobre la naturaleza de la humanidad basándose en algún modelo generalizador de rasgos o características humanas. Sin embargo, las autoras no citan un solo antropólogo o filósofo en toda la obra. No hay ni una sola apostilla que nos diga qué empresa antropológica es esa que analizan. En la bibliografía final, sólo la mención de *Ideas*, de Husserl, podría darnos una pista relativa a la intención de integrar la fenomenología con los métodos de la biología comparada y los estudios sociales iniciados en 1920, luego superados por nociones biológico-culturales como se ve, por ejemplo, en *Man's Place in Nature*, de Scheler (Audi, 1995, pp. 580-581). Gebara y Bingemer no hacen referencia a nada específicamente reconocible como proveniente del campo de los estudios antropológicos, culturales o filosóficos. Sin embargo, se embarcan en un leve discurso contra el idealismo, las visiones mundiales dualistas y los conceptos apolíticos de la humanidad, en el marco de una ligera crítica feminista. Básicamente, lo que sigue resume sus asertos principales (Gebara y Bingemer, 1989, p. XI).

1. Las mujeres latinoamericanas mantienen una importante alianza con María en este momento, porque están «sublevándose para ganar sus derechos».
2. Proponen un nuevo fundamento antropológico en la mariología, que debe ser «unificador, realista y pluridimensional».
3. Para ello quieren empezar con una reflexión sobre la idea del reino de Dios en cuanto afecta a las mujeres latinoamericanas y a la mariología.

La alianza que las mujeres de Latinoamérica tienen o puedan tener con un símbolo religioso muy complejo, desarrollado durante siglos a través de la opresión (particularmente las mujeres colonizadas), no parece un punto de partida prometedor para el realismo. Los derechos de las mujeres no son necesariamente homologables con el discurso ideal del estado patriarcal de derechos, porque la construcción de roles sexuales y de género limita los llamados derechos y configura ne-

cesidades y deberes. Las discusiones más duras sobre el derecho de voto de las mujeres fueron libradas en Argentina bajo estandartes de la Virgen María. ¿Seguirían siendo femeninas las mujeres si votaran?⁵ Incluso Evita Perón dijo de las mujeres que, después de todo «no estamos en el Vaticano ni en el Kremlin» (Perón, 1951, p. 284), cuando fue confrontada con el hecho de que las mujeres pobres parecían considerarse aptas sólo para sacrificarse por los demás. Este es precisamente el tema de María en Latinoamérica, el tema de los sacrificios humanos femeninos, porque incide en el núcleo de la construcción colonial de la sexualidad. Mujeres que mueren por la violencia pública y doméstica; las que mueren al abortar en callejas; las que son víctimas del hambre por discriminación en la educación y el trabajo. Además de las que se sacrifican en el altar de un falso sentido del culto a una madre virginal. Esta construcción empezó con el término «Indios». El concepto de «indio» como noción enmascarada que oculta el hecho de que no hay tal cosa como continuidad entre los habitantes de nuestro continente, específicamente las mujeres, y la situación presente tras el genocidio de América (Dupeyron, 1992). María es un concepto que llega al continente al mismo tiempo que el concepto de «Indios». La presencia del icono y su nativización produce una sensación de continuidad que es falsa, enmascara el rol opresivo de la religión extraña del cristianismo en el continente y continúa atribuyendo a las mujeres límites, aspiraciones e ideales que son imperialistas por su naturaleza e ideológicos por método. Según Dupeyron, el concepto de mujeres en Latinoamérica es similar al de «Indios». Son ilusiones equivalentes bajo el oneroso peso de una conquista metafísica y lógica. Es una victoria ética para los colonizadores, bajo el pendón de María, el icono que muestra a las mujeres el porqué de su irrealidad. Desde este punto de vista, ¿cuál podría ser una perspectiva realista y unificadora con la que entender a María? Ciertamente, ¡no una que arranca con «la idea de reino»! ¿Ha vivido jamás algún latinoamericano, pobre o rico, bajo una monarquía? ¿Es

5. En 1948, durante el debate sobre la modificación de la ley 13.010 que concedía el voto a las mujeres, el entonces diputado Eduardo Colon habló en el Parlamento de Buenos Aires a favor de él, lleno de confianza en la exquisita sensibilidad de la mujer argentina que no osaría —como dijo que habían hecho las mujeres anglosajonas— exigir iguales derechos que los hombres aun disponiendo del voto (Navarro, 1981, p. 222).

realista hablar de reinos como en la España medieval? ¿No eran socialistas los liberacionistas? ¿Y por qué unificadora? La metáfora del reino es útil para denunciar qué necesidades merecen nueva consideración en el mensaje del Evangelio, pero la pluridimensionalidad en teología no está exenta de riesgos. Es algo así como si los teólogos hablaran con comunidades pobres y descubrieran que están releendo la Biblia contrariamente a las tradiciones de la Iglesia (C. Boff, 1987, p. 136). ¿Qué puede hacer el teólogo? Si se compromete a hacer teología con las gentes, entonces debe reconocer que la gente hace a veces teología sin llevar puesta la ropa interior.

Es una pena que Gebara y Bingemer hayan ignorado las ricas fuentes surgidas a partir de los años 1960 en la antropología marxista y materialista feminista, que podían haber contribuido a clarificar su llamada antropología realista, empezando por las vidas e historias reales (historias-crónicas) de las mujeres latinoamericanas. La obra clásica de antropólogas como Michelle Zimbalist Rosaldo y Karen Sacks es particularmente relevante para una teología feminista y materialista (o realista) del Tercer Mundo. Rosaldo y Sacks están entre las precursoras que desafiaron los supuestos masculinistas acerca de las estructuras de género en la sociedad y vincularon a ellos elementos como la jerarquización patriarcal y la división entre espacios públicos y privados, tan cruciales en la vida de las mujeres latinoamericanas pobres. Otros antropólogos optaron por recurrir a Marx y Engels para analizar las estructuras familiares desde la duda hermenéutica, ausente de un campo de dominio masculino como la teología, inclusive la liberacionista. En este caso, el trabajo de Kate Young en *Of Marriage and the Market* habría aportado material para una antropología realista de las mujeres latinoamericanas pobres y un texto sagrado que empieza con el matrimonio concertado entre una pubescente como la María del Nuevo Testamento. De haber sido así, el clamor de tantas mujeres latinoamericanas forzadas a un matrimonio precoz por una mezcla de necesidades económicas, destino patriarcal y sanción religiosa del destino de la mujer en la vida habría tenido voz. Pero no, Gebara y Bingemer critican a un antropólogo o filósofo imaginario y repiten los postulados clave de la teología de la liberación siguientes:

1. *Esta historia es sólo una.* Posición muy discutida en la teología fe-

minista. Por ejemplo, podemos argumentar que María no forma parte de la historia dado que ha roto el nexo histórico de las mujeres como amenorreica que concibe fuera del ámbito de la sexualidad y procrea por medios no naturales.⁶

2. *Hay una unidad de alma-cuerpo en la humanidad.* Aquí Gebara y Bingemer pasan por alto que María, como símbolo religioso, se comporta de un modo extraño que desmonta la teología por negar la sexualidad y desprovee de alma a las mujeres que sólo mediante una función corporal como la reproducción devienen seres espirituales. Contradicción total que acaba negando cuerpo y alma en igual medida a las mujeres.
3. *La teología es contextual.* Sin embargo, la mariología no es fácilmente contextualizable. Más aún, en la mariología es necesario reconocer la complejidad de nuestros contextos y evitar caer en contextos idealistas en deuda con una teología cristiana con comprensión errónea de lo sexual en primer lugar.

Estos tres interesantes postulados, si se toman seriamente, significan que María no es histórica sino un símbolo religioso en la historia de la opresión de que han sido objeto las mujeres. Las nuevas lecturas de la Biblia, por importantes que sean, no pueden desenmascarar el hecho de que a las mujeres sólo les caben vidas concretas regidas por criterios marianos. Si María es un símbolo para el movimiento de liberación de las mujeres latinoamericanas, ¿cómo así que en quinientos años hayamos visto exactamente lo contrario? ¿De dónde sale, pues, el marianismo, si no de la mariología y de la mariología popular? Se desea que en el terreno simbólico todo pueda reducirse a un caso de crítica literaria, pero la dinámica de los símbolos no puede ser ignorada, como tampoco su viva realidad más allá del ámbito de las buenas intenciones exegéticas. La relectura de los Evangelios no puede ocultar el hecho de que María refleja la desunión de alma-cuerpo en la anomalía de su representación. Sólo usando una teología contextual es posible quebrar el procedimiento de citación o repetición, que es la única clave de la credibilidad religiosa de María. Lamenta-

6. Este argumento abunda en el punto seminal de Daphne Hampson sobre la resurrección de Jesucristo, que rompió el nexo causal histórico con la naturaleza: la resurrección no puede darse en la historia humana (Hampson, 1990, p. 10).

blemente, el debate antropológico con *Mary, Mother of God, Mother of the Poor* no puede ser extensivo. La aventura antropológica mariana en ese libro dura menos de veinte páginas de una obra que alcanza casi doscientas. Empezando por una declaración de compromiso materialista, las autoras nos llevan al platonismo, al mundo de los textos bíblicos, dogmas, tradiciones selectas sobre apariciones de la Virgen en el continente (las tradiciones que convienen a la tesis, no las opuestas) y cinco páginas finales sobre comunidades eclesíásticas de base para fundamentar el discurso. El realismo en el que quería basarse la mariología de la liberación se pierde.

Las cuestiones que Gebara y Bingemer se plantean sobre antropología y hermenéutica son ciertamente pertinentes, pues la mariología es poderosa en Latinoamérica. Además, en ella reside la posibilidad de deconstruir los fundamentos sexuales y políticos del continente. María es una máquina que procesa múltiples alteridades o especies del Otro, y opresiones, y las devuelve a imagen y semejanza del espectador; ahí reside la peligrosa trampa del culto mariano. María interpela a los hombres y a las mujeres, especialmente entre los pobres, y produce el falso convencimiento de que es la fe mariana referida a la perpetuación de los modelos capitalistas de matrimonio, las definiciones biológicas sexuales y los constructos universales de fe de las mujeres creyentes, sumisas o valientes, pero siempre determinadas por su relación con la simbólica mariana.

¿Necesita la teología una antropología o «mujerología»?

Consideremos el paso de la antropología a la «mujerología» en aras de una preferencia por las diferencias, no las igualdades. Después de todo, los discursos iguales nos enfrentan con el hecho de que el centro fija la ecuación en los márgenes. La pregunta «¿igual a quién?» no se resuelve nunca favorablemente a menos que se acepten estructuras previas de poder y definiciones de relación. Una perspectiva «mujerológica» es la que empieza preguntando: ¿quién es ella?, ¿quién es esa mujer latinoamericana tema del discurso mariano que los liberacionistas nos presentan?, para responder que el tema de la teología de las mujeres es «los pobres» (identificados como mujeres en este caso)

constituiría una esencialización no sólo de las mujeres latinoamericanas sino, específicamente, de las mujeres latinoamericanas pobres. Hay mujeres pobres en *fabelas* y villas miseria, y las hay en los turnos de noche de las fábricas, y viviendo como empleadas domésticas en las más exclusivas mansiones residenciales de las grandes ciudades. Hay mujeres pobres rurales; también urbanas. Hay mujeres pobres que definen su sexualidad en relación con otras, al igual que hay hombres pobres que aman a otros hombres. Las mujeres pobres no aparecen con la sexualidad de los dogmas; esa es la razón de la existencia de éstos en primer lugar, para reordenar la realidad. Un enfoque ortopráctico (la teoría liberacionista esencial, en su desarrollo clásico) puede también incurrir en el error de pensar que la mujer pobre real es equivalente al presupuesto teológico de lo que las mujeres pobres reales creen por su propio bien. Comportándose como los etnólogos que se esfuerzan por respetar la cultura que les acoge al tiempo que la contemplan con los ojos del otro, los teólogos siempre mantienen a la mujer latinoamericana dentro de los límites del discurso decente de la sociedad. Decencia es la teoría apropiada en Latinoamérica, concepto teológico heredado de la disrupción de la conquista. En primer lugar, la conquista es una disrupción teológica y una declaración teológica hegemónica. «Mujer latinoamericana» es también un concepto teológico, creado, para ajustarse a este discurso de lo que es adecuado, específicamente en el orden sexual impuesto por el catolicismo romano. Ello no quiere decir, románticamente, que las civilizaciones anteriores al fin de las grandes narrativas no fueran patriarcales: eran diferentes, es verdad, pero los aztecas, por ejemplo, eran conocidos por su odio a las mujeres, mientras que los incas les permitían cierto grado de libertad sexual tristemente negado cuando las mujeres cayeron bajo la influencia de la Virgen y la construcción de la decencia teológica.

Las contradicciones son muchas. Lamentablemente, la teología se ha convertido en un arte de borrarlas. La homogeneización de la sexualidad y, específicamente, de la sexualidad de los pobres, sirve como modelo básico desde el que se elaboran el comportamiento, las aspiraciones y la relación con Dios y con los sistemas económicos, para sacralizarlos con una aura de inmutabilidad y eternidad. Es interesante observar que la naturaleza económica de la teología ha sido desvelada en muchas ocasiones a lo largo de la historia, ya antes de la

crítica de Marx sobre la religión. Las Escrituras hebraicas y el Nuevo Testamento encierran críticas, aunque sólo parciales, de las estructuras económicas de opresión. Los llamados Padres de la Iglesia criticaron la usura y la propiedad privada. Igual hicieron los Reformistas. La teología de la liberación sólo produjo una crítica económica y política más organizada que las de sus predecesores, pero la naturaleza sexual de la teología, estrechamente unida a la teología asumida y el sancionamiento de los mecanismos de poder y control en la patriarquía, ha sido pasada por alto. No hemos tenido un análisis sexual de la teología sistemática, o dogmática. La razón reside en que los sistemas económicos pueden cambiar, pero la naturaleza sexual de la teología queda demasiado próxima al producto final. Debido a la naturaleza sexual de los sistemas teológicos, que siempre, indefectiblemente, empiezan por una declaración sobre la heterosexualidad obligatoria y los roles de género como parte de su sistema distributivo, se ha desarrollado y asumido como algo natural una heterosexualidad de armario. Decencia es el nombre de la heterosexualidad latinoamericana de armario, es decir, del supuesto de que incluso la heterosexualidad puede ser moldeada según receta, lo cual no es verdad. Las mujeres heterosexuales deben salir de su armario como cualquier otra persona, diciendo la verdad sobre su vida, férreamente domesticada por definiciones patriarcales de qué significa ser una mujer fiel, monógama, heterosexual con vocación materna. Puede que toda la fuerza de la teología de la liberación de las mujeres resida precisamente ahí, porque cabe la posibilidad de liberar y animar a las mujeres para que salgan de su armario también como heterosexuales. Ello no puede conseguirse haciendo de la Virgen María una mujer desempleada. El efecto simbólico de la Virgen María a lo largo de la historia de Latinoamérica es parte del problema, no la solución. Obviamente, requerirá de las mujeres latinoamericanas un amor más apasionado y lleno de deseos hacia las mujeres que un compromiso con una representación teológica humanoide híbrida como María el abandonar el armario de la decencia y la hipocresía en Latinoamérica. No es una antropología sino una «mariología» lo que necesitamos para detener la subordinación de las experiencias políticas de las mujeres a fantasmagóricos relatos de apariciones de Vírgenes de los Cerros. ¡Qué lejos queda del enfoque ortopráctico esta teología de apariciones! Sin embargo, artículos y libros de liberacionistas latinoamericanos

siguen siendo dedicados al momento inicial de una aparición, como la de la Virgen de Guadalupe, por ejemplo, que relaciona el planteamiento de nuestra vida como mujeres (y hombres) en Latinoamérica a imagen y semejanza del proyecto teológico de la conquista. El peligro reside en el hecho de que añadiendo los temas del nacionalismo y lucha contra el imperialismo es nuestro continente a nuestro culto a la humanoide Virgen, las lealtades femeninas permanecen divididas. Constantemente se nos recuerda que las mujeres pobres son devotas de la Virgen, pero también es verdad que no lo son menos de los maridos que abusan de ellas. Un simple caso de falsa conciencia, como la devoción mariana en Latinoamérica no puede ser fácilmente criticado con acusaciones de falta de compromiso con los pobres o con la causa de la liberación latinoamericana. La verdad es que la heterosexualidad encerrada en el armario, tal cual es personificada en la imaginaria *quasi* humana de la Virgen María es lo que no puede contestarse. Esta es la razón de por qué el *indecentamiento* de la Virgen María o la homoerotización de Jesús sean más una amenaza económica a las estructuras de opresión política y económica que a las estructuras políticas y mentales que surgieron en Latinoamérica como parte de un catolicismo romano teológico medieval. Ha llegado la hora de que las teólogas latinoamericanas se quiten la ropa interior al reflexionar teológicamente y, como en la imagen de las vendedoras de limones en las calles de Buenos Aires, dejen que el olor de su sexualidad se mezcle con sus reflexiones sobre el feminismo, la teología y la economía.

2. La Virgen indecente

Posiciones sexuales: localizar el punto G de las reflexiones sobre vírgenes

Fue una inspiración. De golpe se me ocurrió que en el próximo carnaval de Buenos Aires iría vestida de personificación femenina de la Virgen de Guadalupe. Empecé a examinar cuidadosamente todas las imágenes disponibles con miras a hallar pistas que me orientaran a la hora de teñir sábanas y aprestar otros medios domésticos para ser la Guadalupana por una noche. ¿Pegar medias lunas de papel de plata a la falda? ¿Hacer que mis cabellos parecieran más oscuros de lo que ya son? El pequeño número carnalero podría componerse de mí misma con otros dos amigos (María Magdalena y el otro María), yo la principal de la trinidad de Marías, dirigiéndome a las multitudes con una imitación de los discursos de la Virgen que empiezan con palabras como «¡Hijos míos!». La inspiración original me vino de una pintura titulada *Retrato de la artista como Virgen de Guadalupe*, de una importante pintora chicana, Yolanda López. Ésta ha pintado su autorretrato como surgida del manto abierto de la Virgen de Guadalupe, que, examinado con detenimiento, tiene la apariencia de una gigantesca vulva abierta. La imagen de la Virgen de Guadalupe ha sido descrita en términos alusivos al color oscuro de la piel de la imagen y al estilo de su vestimenta, aunque, curiosamente, no se ha dicho nada de esa tierna, turgente y rojiza vulva de la que emerge. López, como Virgen de Guadalupe, surge de esa divina vulva con aspecto de joven latina, con falda moderna y zapatillas deportivas, y en actitud de co-

rer.¹ Al contemplar el retrato, una de las metáforas implícitas en la imagen de Yolanda López como Virgen de Guadalupe podría ser la de una autoidentificación. Quiere ello decir que cualquier mujer (no sólo una latina) podría teóricamente identificarse en esa pintura, evocándose así la foto de feria que crea la ilusión de que se es quienquiera aparezca en la imagen pintada en un tablero; basta con introducir la cabeza en el agujero que ocupa el lugar de la cabeza de la persona o animal representados. En nuestro ejemplo se trata de un caso de posiciones sexuales. Aplicar la cabeza al agujero, verse como la Virgen que emerge de una vulva divina, requiere una opción sexual. Por ejemplo, es necesario saber dónde se encuentra Dios en esta representación, porque la posición de Dios es una opción sexual en sí misma. Las identidades sexuales suelen encontrarse en los lugares en que acostumbramos a vivir y en la forma en que nos posicionamos y somos posicionados en las narrativas del pasado (Stuart Hall, citado en Weeks, 1995, p. 97). Podemos considerar, por ejemplo, si Dios es una divinidad femenina representada por una vulva, pero yendo aún más allá, si Dios guarda relación con una sexualidad autónoma o reflejada (como en el caso de la sexualidad de las mujeres en la heterosexualidad tradicional). O ¿es Dios un lugar placentero, un punto D cualquiera oculto, pero establecido alrededor de proporciones míticas (a veces exageradas)? En este caso habremos de considerar las proporciones míticas de la penetración en la teología tradicional. Ésta siempre ha visto el mundo como proveniente de la diseminación de Dios, que ha sido representado por el altísimo falo jamás concebible por los *hombres*: la palabra de Dios. El pensamiento teológico sistemático ha sido creado por estas diseminaciones seminales forzosas y sus reproductivos poderes discursivos. Los principios cristianos de humildad y sumisión a Dios proceden de esta premisa; el movimiento eyaculatorio de la palabra de Dios requiere un receptáculo inmóvil, como la Virgen María, por ejemplo. Sin embargo, hay muchas variedades de posiciones sexuales que la teología sistemática todavía no ha considerado. Por ejemplo, que el sexo no implica necesariamente diseminaciones penetrantes, como el retrato de la artista como Virgen de Guadalupe parece indicar. El punto G no necesita ser ubicado como

1. La pintura *Portrait of the Artist as the Virgin of Guadalupe*, de Yolanda López, ha sido reproducida para el «Calendario de la Raza 1999» (USA: Pomegranate, 1998).

suplemento; el punto G pertenece a la vulva y a su placer, al abrazo de sus labios y a la dureza del clítoris. A partir de esta indiferenciada posición sexual podemos pensar acerca de nosotras mismas, como retrato de la teóloga en guisa de Virgen de Guadalupe y su reto a reconsiderar la posición sexual de Dios en él.

En cierta manera, escribir teología es similar al acto de poner nuestra cabeza en el agujero de la foto de la caseta de feria. Es un acto de identificación con simbolismo religioso. Cuando la foto de feria es revelada podemos vernos como monos o como piratas. Los hombres aparecen como mujeres jóvenes y las mujeres como hombres viejos. Las fotos de feria son actos de dimensiones trascendentales; nos transforman el género, y ello tiene lugar donde se entrecruzan las definiciones sexuales complicadas por edad, cultura, género, raza y clases sociales. El objeto de la foto de feria es precisamente contradecir en lo posible la identidad de la persona retratada. Los humildes quieren ser representados en trajes caros, y los hombres desean aparecer como mujeres desnudas. Los teólogos que, como «liberacionistas virginales» escriben sobre la Virgen María, parecen perseguir también este acto trascendental de poner sus cabezas en la fotografía de la Virgen. No parecen reparar en la vulva de la Guadalupana pero desearían pensar que toda mujer latinoamericana (¿y hombre?) puede verse en la Virgen de Guadalupe. Es obvio que muchas de estas mujeres dirán: «No, gracias»; en mi caso, soy una mujer que prefiere elegir sus compañeros sexuales y, por consiguiente, no puedo identificarme con sumisiones virginales a demanda. Además, no me gustan las figuras divinas añosas en busca de sexo (como Dios Padre) dadas algunas malas experiencias habidas con los hombres, como obispos, a lo largo de mi vida. Sin embargo, puedo ver por qué la idea de la teóloga como Virgen de Guadalupe puede, para algunas mujeres, resultar atractiva en vez de repulsiva. Poner la cabeza en la vulva de la Virgen para la foto, por ejemplo, puede ser parte de una clase de ritual cortocircuitado otorgador de poderes de diosa. Si la Virgen de Guadalupe es poderosa pero también pobre, yo, como mujer sin poderes pero pobre, algo en común tengo con ella (estatus de clase social). Dada mi actitud adorante hacia ella (o a lo que representa, dado que la Virgen carece de vida fuera de nuestra imaginación teológica) puede que comparta su poder conmigo. Sin embargo, este círculo de potenciación es un cortocircuito porque al adorar a María, las mujeres necesitan pasar

por una clitoridectomía espiritual, en el sentido de mutilar su sensualidad para identificarse con la Virgen, obtener la aprobación de ésta para sus comportamientos y jamás cuestionar el orden político y social creado alrededor de semejante ideología religiosa. Ocurre así porque la Virgen y la vulva se han desencajado y separado, lo cual representa una tremenda contradicción dado que el término «virgen/virginidad» suele aportarnos la imagen mental de una vulva, como localización específica sexual para fines de identidad.

La cuestión es que el liberacionista virginal hace teología sin sensualidad. Ésta sufre una clitoridectomía teológica, de donde que no pueda derivarse poder alguno real del culto a la Virgen. Está claro que también podemos considerar que el poder divino que las mujeres han recibido del culto a la Virgen ha sido el que las faculta para sufrir esta clitoridectomía practicada por la Iglesia a lo largo de los siglos. Por ejemplo, el poder de soportar la heterosexualidad de armario de una sociedad que es particularmente cruel con las mujeres pobres; la capacitación para imaginar que nuestras espaldas son suficientemente anchas para cargar con el inveterado peso de la opresión. Además, cualquier forma de meditación trascendental hecha a través de la Virgen es suicida, ya que lo primero que ha de ser negado es el cuerpo físico.² La mayor paradoja de esta cuestión trascendental proviene asimismo del hecho de que pobreza y virginidad no concuerdan en la vida de las mujeres. Las pobres son raramente vírgenes, porque pobreza en Latinoamérica significa condiciones atiborradas de violencia y promiscuidad en las que las muchachas son violadas antes de la pubertad o casadas en la adolescencia como parte de las pocas transacciones económicas en oferta disponibles, exceptuando algunas formas de prostitución y esclavitud sexual. Así, las mujeres quedan preñadas antes de saber qué sexualidad es la suya, antes de que puedan descubrir la divinidad del deseo en sus vidas. La idea de la vida de las mujeres pobres con el adjetivo decente es tan ilusoria como la

2. Los visionarios de las apariciones de la Virgen María pasan a menudo por procesos de ayuno y silencio. Véase, por ejemplo, el caso moderno de la mujer que declara haber visto a la Virgen de San Nicolás, en Argentina. El informe de su párroco, el padre Pérez, al obispo dice: «... está aprendiendo a guardar silencio en su casa y con la gente con la que suele conversar ... [su diálogo con] el Señor la hace más quieta, pese a cualquier deseo de comunicación que pueda sentir» (Laurentin, 1995, p. 37). Además, dice que la Virgen le pidió que ayunara: «Después de ayunar ... como poco. Cada vez necesito menos [comida]» (Laurentin, 1995, p. 42).

aparición de María en los cerros latinoamericanos y tan hipócrita como Karl Barth escribiendo sobre los valores de la familia tradicional cuando él, obviamente, no podía sufrir la naturaleza ocasionalmente idiota de la vida de casado. Con todo, los liberacionistas pueden argüir en contra, diciendo que ya que las mujeres pobres latinoamericanas son devotas de la Virgen, nosotros a fuer de teólogos debemos hacer honor a ello al tiempo que damos con elementos liberadores en el culto mariano. ¿Recuerda el lector la vieja premisa de la teología de la liberación? Primero, la realidad; la teología es sólo el segundo acto. Sin embargo, lo que no ha sido definido del todo es cómo se configura la realidad; qué es excluido y qué incluido en esta definición de la realidad requiere una reflexión más profunda. Por ejemplo, los discursos sobre las mujeres y la pobreza no dicen nada relativo a la vulva y al punto G en la vida de las mujeres pobres latinoamericanas. No todas son heterosexuales, ni las que sí lo son presentan un comportamiento homogéneo. Sexualidad y pobreza se combinan de diferentes maneras y la realidad se constituye con variaciones. La opresión se ramifica y no es tan concreta como los liberacionistas solían pensar.

Abundemos en este argumento, que es dual porque comprende dos elementos clave en la postura ética de los liberacionistas. En primer lugar, el hecho de hacer teología desde el propio mundo espiritual de la gente; en segundo, el involucrarse en un proyecto de concienciación teológica para distinguir de los elementos culturales opresivos los liberadores. En estos dos planteamientos damos con el núcleo de los valores éticos de los liberacionistas latinoamericanos: solidaridad y un voto de no traicionar jamás la causa de la liberación.³ Pero, en el caso de la Virgen, son claramente incompatibles. Consideremos estos elementos y si es posible llegar a ser la Virgen de Guadalupe justo porque las mujeres pobres han hecho en ella una inversión espiritual tan grande.

3. La fidelidad a la causa de la liberación en Argentina representa un compromiso teológico tan fuerte que es corriente que los teólogos firmen cartas personales con palabras como «Por el proyecto del Dios de la justicia y liberación de Latinoamérica», o «Mantengamos nuestra fe en el Dios de liberación...».

Especulaciones rentables: invertir en la Virgen

Es útil considerar aquí la noción de «inversión» según la antropóloga Wendy Holloway, quien dice que en cualquier sociedad (como la latinoamericana) donde conviven varios discursos simultáneos sobre feminidad y masculinidad en competencia por la hegemonía, una mujer puede obtener buenos dividendos de su apoyo a uno en particular que prometa serle beneficioso (Holloway, 1984, p. 238). Por ejemplo, el ser marianista puede reportar beneficios a las mujeres pobres latinoamericanas que invierten en el culto a María para obtener alguna satisfacción emocional, amén de algunas recompensas materiales. Estas provienen por lo común de la aplicación de recursos teológicos al sistema de decencia latinoamericano: las nociones de buena hija, buena madre y buena esposa han sido construidas alrededor de dicotomías tipo virgen/puta conforme a la producción hegemónica del sistema moral del país. Este sistema de decencia se basa en la regulación y el orden que facilitan el discurso penetrativo que rige la inserción de las mujeres en la sociedad. Fuera de éstas no queda sino prostitución, es decir, una presencia pública de las mujeres fuera del ámbito de la vida doméstica.

Invirtiendo en la Virgen, la mujer pobre evita ser clasificada como puta, significando con ello la que consta públicamente como aliada con un poder desviacionista o subversivo. Y esto ocurre en un continente donde la subversión sexual suele ir asociada con terrorismo político. El precio es alto. Incluso en las comunidades eclesiales de base necesitan las mujeres evitar el ostracismo y la reprobación social que no benefician al arte de sobrevivir a la pobreza. Corren el riesgo de perder su punto de contacto en la homo-solidaridad del sistema. Volviendo sobre el concepto de *cathexis*, de Holloway, como inversión en un posicionamiento particularmente definido del sujeto mujer en la sociedad, podemos comprender el de las mujeres pobres latinoamericanas en las estructuras teo-sociales machistas, pero también sus rebeldías. Lo que ocurre es que las promesas que las mujeres obtienen del culto a la Virgen y de su inserción en la iglesia machista rara vez se cumplen. En cualquier caso, es mucha la insatisfacción sexual dimanante de la adhesión a sistemas idealistas apoyados por el culto mariano, como el matrimonio, el veto del sexo sin un fin reproductivo y la vida en una comunidad sacramental como las comunida-

des eclesiales de base. Lo que ocurre es que el rédito de la inversión hecha por la mujer en decencia es tan pobre que, en última instancia, le permite mantener un espíritu rebelde. Por ejemplo, en la teoría machista, la maternidad representa una notable inversión en la sociedad latinoamericana por un proceso de *cathexis* mariana. La maternidad, así se supone, goza del tipo máximo de interés en Latinoamérica en términos de estatus en la iglesia y la sociedad. Sin embargo, el banco de la realidad histórica jamás ha pagado interés alguno por estas promesas de respeto y estatus recogidas en la literatura cristiana romántica. Por el contrario, la maternidad representa la posición más devaluada de las mujeres en Latinoamérica en términos de valor real, salvo en el caso de las mujeres aristocráticas que gustan de presumir de sus grandes familias, soportadas por opulentos maridos (o por la considerable fortuna de la familia propia) y que gozan del cuidado doméstico proporcionado por mujeres pobres mal pagadas que han de descuidar a sus propios hijos para atender a los de los ricos. En este caso es la riqueza material, no la maternidad, la que confiere a las mujeres una posición de respeto basada en la sociedad y en la iglesia. La ausencia de percepción crítica de la devaluada posición de la maternidad en Latinoamérica ha generado varios errores analíticos y juicios equivocados, entre ellos el de que las Madres de la Plaza de Mayo fueron capaces de producir un movimiento singular en defensa de los derechos humanos durante el régimen dictatorial de la década de 1970 en Argentina por el respeto que una sociedad mariana otorga a las madres. Nada más alejado de la verdad. Las Madres de la Plaza de Mayo han sido torturadas y asesinadas. Es gracias a su valor e inteligencia como mujeres, no como madres, que han sabido organizarse y desafiar al Gobierno en cuestiones de terrorismo de estado. Se alzaron públicamente. Se las llamó *locas* (prostitutas). Algunas de esas madres recuerdan con ironía que curas, obispos y poderosos solían despacharlas «a visitar y rezar a la Virgen María», quizá con la esperanza de que el culto mariano las domesticara, hiciera de ellas madres decentes que educaran a sus hijas en la decencia, no en la subversión política. Testimonios de torturadas víctimas de la Junta describen cómo, en los campos de concentración, eran obligadas a decir «Ave Marías» antes de acostarse (CONADEP, 1994, p. 348). El culto a la Virgen presenta aquí otro rostro, el de inversión afectiva teo-política. Pero no es una novedad. Esta clase de inversión religiosa en la Virgen

de la Decencia puede datar de la conquista y no pasa de simple caso de reproducción de una falsa conciencia.

Mariología de vainilla

Si es verdad que desde la conquista, en el siglo xv, las mujeres latinoamericanas han sido arrastradas al culto de la Virgen de los Conquistadores como parte de un falso proceso de concienciación cuyo objeto es la opresión económica, y que esto no puede refutarse debido a la inversión espiritual de afecto por parte de las mujeres actuales, entonces ya no podemos hablar de violencia doméstica. Si la teología condona la violencia sexual basándose en lo aceptado y querido, ¿qué podemos decir de las mujeres que se niegan a abandonar al compañero que las apalea porque es el suyo, el padre de sus hijos, y le aman? El problema se agudiza cuando las teólogas latinoamericanas no se dan cuenta de que sus teologías marianas son parte también del proceso de inversión en la Virgen. Esta clase de teología de las mujeres requiere un acto de identificación con las Vírgenes (en plural porque las imágenes se cuentan por millares, con diferentes características y personalidades) en Latinoamérica; y ahí está la cruz del problema, porque las promesas de semejante inversión no se cumplen, exceptuando su aportación de resignación y de falsa conciencia en nuestra vida bajo disfraz de liberación. La cuestión es que escribir sobre la Virgen será siempre «el retrato de la teóloga como Virgen de Guadalupe» porque no puede evitar el mostrar en grado considerable la (des)inversión en esa vulva gigantesca, esa originaria historia en torno a la imagen de la Virgen de Guadalupe. El poner nuestras cabezas, como mujeres teólogas, en esa vulva es en sí mismo una declaración de identificaciones sexuales estrechamente vinculadas a la producción de discursos ideológicos en el continente y a los retos presentados en ellos por procesos de concienciación. Semejantes desaffos se basan en el hecho de que los discursos de género y sexuales son, desde el punto de vista del cruce de culturas, variables e inestables (Moore, 1994, p. 58), y la teología tiende a estabilizarlos, aliada con las posturas ideológicas. ¿No lo han visto así Gebara y Bingemer (punto que se desprende de la antropología feminista) en su procla-

mado estudio antropológico de la Virgen María? De haberlo hecho, el tema de la concienciación podría haber sido abordado con más seriedad en su trabajo. La concienciación depende del cuestionamiento y planteamiento problemático de realidades «dadas». El problema reside en que la teóloga como Virgen de Guadalupe es siempre un producto híbrido, una especie de emigrante de tierras de patriarcado que todavía conserva plenamente los valores de la opresión sexual. Es un caso de la «teología de vainilla» que no puede cuestionar sino el guión aprobado en el continente acerca de las mujeres y el cristianismo y que no arriesga nada porque no proviene de mujeres que aman a otras en medida suficiente. En las vertientes sadistas (cuero), S/M (sodomasochistas) y de estilo erótico fetichista, el «sexo de vainilla» ha sido definido como área de amantes que no se aventuran, sin iniciativas claras en las diferentes maneras de expresarse sexualmente (Baldwin, 1993, p. 59). Las teólogas feministas de Latinoamérica son en su mayoría de esa clase amedrentada de vainilla; no quieren ser censuradas por sus iglesias o instituciones; son (o pretenden ser) mujeres heterosexuales ortodoxas con una visión minimalista en la diferencia sexual y pocas ganas de opciones teológicas más placenteras. Por ejemplo, el placer de liberarnos de las trabas decentes de la vida política restringida. Curiosamente, algunos hombres latinoamericanos han sido mucho más aventureramente avanzados y críticos de temas sexuales en el cristianismo que las mujeres,⁴ pero, claro está, los hombres pueden permitirse ser indecentes. Su teología «feminista» también ha sido tomada más seriamente que la de las mujeres.

El problema con que se enfrentan los procesos de concienciación en relación con el culto de la Virgen es obvio. La teóloga como Virgen de Guadalupe necesita identificarse antes o después con una virginidad fabulosa y una inscripción de sexo/género biográficamente localizada en el de Dios en la historia. El género suele considerarse en linealidad y puntualidad. Jamás se les ha ocurrido a los teólogos

4. Aunque obsoleto y texto que no hay que recomendar a los lectores de la teología feminista, vale la pena observar que Leonardo Boff publicó *El rostro maternal de Dios* en 1985. El libro es otra reflexión mariológica que carga el acento en una complementariedad e igualdad liberal entre «los dos sexos», al tiempo que introduce el análisis marxista y manifiestamente inconsciente de sus propias contradicciones. Curiosamente, el libro no menciona ningún trabajo de teólogas latinoamericanas, por entonces ya bien conocidas.

que género, por ejemplo, puede considerarse procesualmente en vez de puntualmente, pero lo procesual es la localización de la concienciación con la que los liberacionistas virginales parecen sentirse incómodos. La virginidad fabulosa proviene de la misma narrativa cristiana. Según los formalistas rusos, ese grupo que quería disociar «arte de misterio» (Eagleton, 1992, p. 3), lo fabuloso puede definirse como ese material histórico básico que en algún momento ha sido recompuesto en mítica estructura biográfica. Es importante recordar, no obstante, que las fábulas son biográficas en el sentido de que siguen pautas de cronología en sentido biológico: principios y finales de comportamiento recomendado o las aventuras vitales de modelos morales y los peligros que les acechan en vida. La dificultad con el sexo/género en esta construcción biográfica es su dependencia casi exclusiva de técnicas de citación, que actúan a modo de réplicas de modelos de constructos sexuales (Butler, 1990, p. 31). Por ejemplo, la feminidad de la Virgen María es consolidada a diario por un proceso de citación teológico que confiere coherencia humana a María, un símbolo humanoide. De hecho, la mariología crea una historia de género a partir de un artefacto: una supuesta mujer que no tiene una actividad sexual reconocible es convertida en código sexual. Este es el caso de género sin sexualidad, y el núcleo del repetitivo sermón sobre la virginidad, porque no hay otra presunta biografía, como en el caso de Jesús, en apoyo del mito cristiano. Los liberacionistas apoyan de hecho la uniformidad de esta práctica hegemónica de «citar» a la Virgen María y la aumentan tratando de añadirle nuevos elementos de coherencia construida para que las mujeres sigan identificándose con esa entelequia de la Virgen. Tómense, por ejemplo, los escritos teológicos producidos en torno a la Virgen de Guadalupe, desde Dussel (teólogo marxista) hasta Leonardo Boff y Gebara/Bingemer.⁵ Lo que tienden a mostrar en común es la repetición de los logros de la Virgen según aparecen compilados en su fabulosa biografía, además de puntos de identificación nacionalista que pueden ser muy discutidos desde un análisis poscolonial. Por otra parte, ninguno de ellos ha considerado jamás una decodificación de la Virgen en Latinoamérica. El

5. Véase, por ejemplo, «Good News to the Poor», de Leonardo Boff (L. Boff, 1992) donde trata de elaborar un «círculo hermenéutico total» a partir de la historia de la Virgen de Guadalupe. Enrique Dussel menciona a la Virgen de Guadalupe en varios artículos de su libro *La invención de las Américas* (Dussel, 1995).

hecho de que teólogos materialistas puedan ser tan ingenuos al reflexionar sobre la invasión de América para rescatar a los dioses de los invasores como verdaderos es otro caso de triste ex-centricidad en teología. Un intento de concienciación necesita considerar con más seriedad la construcción teológica de la biografía de la Virgen. Por ejemplo, como la Virgen en Latinoamérica no es un caso de actos de discurso sino de visiones. La Virgen nos presenta el caso de una biografía visual.

He dicho en otro lugar que la Virgen María de Latinoamérica es una mujer blanca, rica, que no camina (Althaus-Reid, 1994, pp. 55-72) y cuyos discursos autoritativos son visuales más que Escriturales. La vulva de la Virgen de Guadalupe es para ostentar, no para reflexionar por escrito. La escritura sagrada cristiana ha constituido un área de producción privatizada por los hombres, de la que han sido excluidas las mujeres, inclusive la Virgen. La teología masculina es el área de la P/palabra de Dios o «Palabra espermática» (*Logos Spermatikos*). Christine Battersby ha producido un interesante trabajo sobre este punto en su libro *Gender and Genius: Towards a Feminist Aesthetics* (Battersby, 1989) donde apunta que el *Logos* del Nuevo Testamento o Palabra de Dios (Juan 1,1, «al principio fue la Palabra») ha sido asociado con la capacidad de producir discursos racionales (masculinos). *Logos* es entonces un concepto que adquirió un significado sustancial desde el pensamiento griego antiguo y, estoicismo romano en el concepto de Palabra espermática (Battersby, 1989, pp. 8, 49). Esta Palabra espermática es la originaria, voz y personificación del Dios Padre generador de praxis (acciones y pensamientos) por un proceso que podemos llamar «espermatogénesis». Y esta es la creación de discursos de racionalidad en los testes (testículos, lugar de testimonio divino) de Dios. A partir de los testículos de éste, como sus testigos divinos, hallamos un proceso de autodiseminación de la Palabra del que las mujeres cristianas han sido excluidas. Por consiguiente, Dios Padre es el escriba de sus solitarios placeres creacionistas pues suya es la pluma/pene que crea la obra (*penis*, Battersby, 1989, p. 50), el poder y la gloria. Sin embargo, la Virgen María no participa en la construcción simbólica de los actos discursivos de Dios. Ella no es palabra; sólo aparición. Su biografía no es un escrito fabuloso como las Escrituras hebraicas y el Nuevo Testamento. La biografía de la Virgen María se basa sobre todo en una historia sexual

escrita por espermatogénesis automática, una fábula en la que personajes no humanos (el ángel, Dios, una mujer que no es tal) se interrelacionan y copulan. Puede ser una copulación breve y espectacular, pero no se trata de algo que pueda ser escrito, sino más bien de un ejemplo visual de la preñez. Existe una fenomenología del mirar, y es la mirada en la biografía de María la que ha influido en la credibilidad de sus apariciones, no la palabra de María a lo largo de la historia de la mariología, antes, durante y después de la teología de la liberación. En este sentido podemos decir que la vida de María es un símbolo cristiano que implica un acto intencional de mirar las imágenes y las apariciones de la Virgen, el niño concebido y anunciaciones sobrenaturales, aunque, curiosamente, no de expectativas de mantener relaciones sexuales con Dios. Punto interesante éste, dado que todos sabemos cómo son citados los personajes bíblicos a lo largo de la vida de los cristianos. Por ejemplo, se espera que los chicos jóvenes en la iglesia crezcan fieles como Abraham o arrepentidos como el rey David. Pueden ser personajes ferozmente obstinados como Pedro, pero cuales «Pedro» serán tomados y corregidos en sus congregaciones. Sin embargo, ninguna mujer joven se supone fecundable por Dios o, al menos, con esta posibilidad histórica como segunda venida de Dios en la historia. Ninguna muchacha piensa «quizá si soy suficientemente humilde Dios tendrá relaciones sexuales conmigo». La segunda venida ha sido espiritualizada y desmaterializada, pero no hay razón para ello ya que hemos crecido en este conocimiento de Dios en la historia. Puede parecer ridículo especular en estos términos, pero es legítimo extender las investigaciones teológicas al área encarnativa de la reflexión, pues así somos capaces de percibir como la mariología no soporta la prueba del tiempo. Ya no creemos en encarnaciones virginales, y aunque podamos conservar algunas vagas expectativas de resurrección corporal, las concepciones virginales están ausentes de nuestros horizontes.

Es interesante que un Dios eterno sólo nos ofrezca un caso registrado de sexo procreador en la historia. Podemos suponer que el resto de sus placenteras actividades solitarias no eran de este carácter. ¿De dónde se sacan las iglesias, pues, la idea de que el sexo sólo es divinamente aprobado si tiene lugar con fines de procreación? No es así en el relato bíblico de las actividades sexuales de Dios en los que la masturbación parece ser de orden más divino que el sexo compar-

tido. Además, si Dios pudiera ser conceptualizado, más allá del antropomorfismo, como ni hombre ni mujer, podríamos preguntarnos, ¿quién es quién en esta historia de encuentro sexual con María? Tampoco es necesario que quede tan claro. Por el contrario, una lectura teística no antropomórfica no debiera presentar ninguna objeción al desarrollo ulterior de la narrativa del nacimiento como constructo no heterosexual. Por ejemplo, puede leerse como encuentro de dos mujeres. Hemos dicho que la mariología es visual, hecha de pinturas, iconos y medallas que se difunden mejor que los escritos. El acto sexual de Dios con María encierra en sí mismo un acto de mirar deliberado: una mirada a su vientre se dirige al exterior y es un acto que, a través de la historia de la mariología, se ha abierto a la percepción o absorción consciente de lo que hemos estado contemplando (Spiegelberg, 1989, p. 109). Ese mirar a la Virgen no es un acto neutro sino ya comprometido, y requiere cierta intertextualidad en las interpretaciones procedentes de otros discursos visuales teológicamente transmitidos. Sin embargo, el hecho de que los discursos sobre la Virgen se refieran a menudo a la mirada al vientre, y no a la vulva, ya es significativo por sí mismo. La imagen de la Guadalupana no surge de un vientre simbólico, sino de una vulva. Las Escrituras se refieren a veces a un Dios compadecido al usar una voz hebrea que significa «compasión del útero» (Tribble, 1978, p. 45). El útero (*rahamin*) como lugar de reproducción puede ser fácilmente apropiado por el macho. De hecho, en el tiempo de las Escrituras hebraicas la concepción se entendía básicamente desde una perspectiva masculina. Se daba por sentado que sólo el hombre poseía las fuerzas vitales necesarias para reproducir la humanidad; las mujeres no eran sino receptáculos o laboratorios para acoger el desarrollo de esta vida. La noción de hombre estéril carecía de sentido. Si los hombres eran portadores de la posibilidad de dar vida, nadie habría pensado que, por ejemplo, debido al pecado un patriarca fuera incapaz de concebir. Sin embargo, las mujeres son representadas en las Escrituras como las que por alguna razón religiosa (Dios sordo a sus deseos, por ejemplo) no podían tener hijos. Los hombres tenían derecho entonces a divorciarse. Sin embargo, la vulva no puede ser tan fácilmente integrada en el discurso religioso masculino, aunque alguien pueda argumentar que la clitoridectomía es precisamente esto, la apropiación última de la sexualidad irreproductora de la mujer por razones religiosas. La cues-

tión es que una mariología que puede concentrar su atención en la mirada divina a la vulva gozará de muchas más posibilidades que el discurso del vientre por el que se cooptó hace siglos.

Lamentablemente, rara vez muestra la Virgen su vulva en sus numerosas apariciones, aunque sí, a veces, su vientre (representado por un niño Jesús), pero el vientre es el área de las palabras, de discursos seminales, mientras que la vulva es esa chocante turgencia rosada que habla por mera presencia. Puede que haya llegado el momento de hacer a la Virgen indecente a este respecto. Un ejemplo moderno de este punto se encuentra en las recientes apariciones de la Virgen de San Nicolás, en Argentina, que se dice ocurridas entre los años 1983 y 1990. La Señora Quiroga de Motta (la visionaria, la llama la Iglesia católica romana) afirma que muchas de las preguntas a la Virgen que se le apareció le eran visualmente respondidas, en el sentido de visiones internas. Sin embargo, las palabras de la aparición fueron insólitamente abundantes y registradas en dos colecciones no publicadas; suman 1.884 mensajes (Laurentin, 1995, p. VII). Pero estos discursos tienen carácter de citas. Consisten en la mención de capítulos y versos de la Biblia, expresados sin elegancia, por ejemplo: «Mi hija... véase 2 Corintios 6,13» (Laurentin, 1995, p. 101). (No se especifica qué versión de la Biblia prefiere la Virgen.) Se trata de un desusado esfuerzo por hacer creíble a la Virgen, invocando ese *Logos Spermatikos* bíblico en un momento en que los latinoamericanos, y los argentinos entre ellos, han empezado a leer la Biblia y a apartarse de la autoridad como inversión divina visual. Sin embargo, no es sólo el aspecto de autoridad sino el de sexualidad, el que se destaca aquí.⁶ Las citas escriturales representan perspectivas patriarcales sobre intereses comportamentales conflictivos: por ejemplo, vientre frente a vulva en un momento en que Argentina debate la legalización del aborto. Pero, dar voz a la imagen de la Virgen requiere otros procesos de autorización. No es sólo que haga falta aquí la autorización masculina sino, además, de carácter colonial. Las apariciones argentinas, todas, inclusive la recién mencionada, no hablan el español propio del país sino que usan pronombres y formas verbales de uso co-

6. Uno de los mensajes de la Virgen de San Nicolás lo expresa claramente «Te doy citas bíblicas con mis mensajes para que el mundo pueda ver que son auténticas» (Laurentin, 1995, p. 91).

mún en el español de España. El resultado merece una reflexión poscolonial en cuanto a por qué las palabras de autoridad de la Virgen María necesitan referirse aún a la corona española en vez de a las culturas latinoamericanas. Así, algunos de los textos de la Virgen dicen: «Os doy las lecturas bíblicas con mis mensajes para que el mundo vea», o «Id y evangelizad, no os fijéis dónde. En el lugar donde estéis, evangelizad» (Bajo García, 1991, pp. 180-181).

En cambio, una Virgen argentina (o, al menos, en la Argentina de mi barrio) se expresaría probablemente como sigue: «Che queridos, les doy las lecturas bíblicas con mis mensajes para que el mundo vea», y «Vayan y evangelicen, che. No se anden fijando por donde vayan. Uds. en el lugar donde estén, evangelicen».

Estas palabras harían argentina la aparición, ¡vamos! Pero la Virgen habla siempre como una señora española que se dirige a la colonia y, más aún, usa lenguaje sexista refiriéndose a hermanos, hombres y humanos, en vez de usar palabras como hermanas o humanidad. Una se pregunta, ¿qué clase de educación reciben hoy las vírgenes en el cielo? El hecho es que la cita de la Virgen en este momento y fecha es básicamente efectiva sólo como ejercicio visual, abundante en Latinoamérica. En Argentina encontramos estatuas de la Virgen hasta en estaciones del metro. Pero la «voz» traiciona a la Virgen, que aparece entonces como juguete en el regazo del gran ventrílocuo Dios Padre, y se pone fin a cualquier identificación femenina con la imagen virgínea. Además, la voz adquiere a veces un tono siniestro, pues es difícil conservar las sutiles formas de la teología cuando se trata de un caso de mariología. Así puede apreciarse, por ejemplo, cuando la Virgen de San Nicolás le dice a la visionaria durante una misa: «Hoy, con la bendición del Padre, serás alimentada con mi hijo» (Laurentin, 1995, p. 91). La voz virginal confiere realidad a los elementos canibalísticos de la eucaristía, elegantemente suprimidos y representados en la teología.

Hacer sexy la violencia teológica

Parafraseando a Marx, podemos decir que la Virgen María llegó a Latinoamérica por vez primera como tragedia y, por segunda, durante el

discurso actual de la teología de la liberación, como farsa. Uno de los principales elementos de ésta es hacer sexy la violencia. Como tragedia, las historias de las apariciones de la Virgen y de apóstoles como Santiago, censuradas por la teología liberacionista, hablan por sí mismos en términos de dar muerte a la Madona. Esta violencia, como se ejerce en las leyendas de la Virgen, fue un elemento vital para la comprensión de las relaciones jerárquicas, como las de hombres y mujeres en los sistemas machistas latinoamericanos. Vaya como ejemplo de temprana violencia virginal el texto siguiente del inca Garcilaso de la Vega en su historia de la conquista del Perú.

Había mil indios [*sic*] por cada español, y firmemente determinados a no cejar en la lucha hasta acabar con el enemigo. Pero los españoles atacaron a los indios con el mismo coraje y ferocidad, invocando a voz en grito el nombre de la Virgen y de su aliado, el apóstol Santiago ... El príncipe manco inca contemplaba la batalla desde un cerro y arengaba a sus indios proclamando los nombres de las diferentes tribus y provincias ... En esa hora de necesidad extrema plugo a nuestro Señor favorecer a sus fieles con la presencia del bendito apóstol Santiago, patrono de España, que se apareció a sus huestes ... en un espléndido caballo blanco, con un escudo con las armas de su orden militar y en la diestra una espada ... Cada carga del santo ponía a los indios en fuga ... Así, los españoles se envalentonaron y prosiguieron la lucha, dando muerte a innumerables indios incapaces de defenderse (Garcilaso de la Vega, 1996, pp. 801-802; la cursiva es mía).

Como explicación del mitológico origen del nombre dado a un cerro, Santo Cerro, damos con lo siguiente:

Después de la batalla, los españoles arrasaron la vega y arrojaron con los bienes de los indios, para llegar al poco a la colina conocida como Santo Cerro ... [ahí] Colón erigió una cruz ... Parece que una vez partidos los españoles, los indios la descubrieron e hicieron al punto por ella para vejarla y envilecerla. Y ved por donde, ya puestos a ello vieron como una mujer descendía de las nubes y se posaba en la cruz. Era la Virgen María, pero los salvajes no la conocían ... [Nada que pudieran hacer] parecía afectar la determinación de la mujer de permanecer allí y proteger la cruz. Visto esto, los indios reconocieron su santidad y se postraron ... El cerro ha sido un lugar santo desde entonces (Ober, 1883, pp. 314-315).

El texto de Guaman Poma de Ayala en su *Nueva crónica y buen gobierno* (Pease, 1980) en el que narra la conquista del Perú presenta ilustraciones que muestran a Santiago montado frente a un nativo muerto. Hay muchos más textos, el siguiente, por ejemplo:

Santa María de la Peña de Francia es una hermosa dama, toda ella de blanco más que la nieve y con un rostro que resplandece más que el Sol. Los indígenas quedaron aterrorizados al verla, y se dice que [la Virgen] echó tierra a los ojos de aquellos infieles [para cegarlos] (Pease, 1980, p. 299).

Otros textos son aún más explícitos sobre el papel exterminador de la Virgen María, hasta que se llega al punto de hacer de la violencia un tema de sexo. María era la hermosa mujer asesina de las Américas. Lo que sigue es un ejemplo de los muchos textos existentes donde la dominante belleza virginal se asocia con la criminalidad.

Enciso se extiende sobre la devoción que sentían los indios por la Virgen María, a la que veneran especialmente en su advocación como «Auxiliadora del Cacique Cristiano», o sea «como mujer muy hermosa que acudió en ayuda [de los españoles] con un garrote, es decir, que se sirvió de él para dar muerte a [los indios] (*Que los mataba a todos a palos*)», pero a la que éstos finalmente reconocieron como *Vera Dea* (Diosa verdadera). Y desde que fueron testigos de este hecho empezaron a proclamar que Santa María era buena señora ... (*e como vieron aquello dijeron que Sancta Maria era un buén Cacique* ...) (Pease, 1980, pp. LVI-LVII).

Estos textos no son sino ejemplos de los muchos escritos durante y poco después de la conquista sobre las apariciones de la Virgen y su colaboración en el genocidio de América. Ahí está la tragedia: que la presencia de la Virgen causó la muerte a palos de niños, mujeres y hombres, que por la presencia simbólica de aquélla en el continente pasaron a ser niños, mujeres y hombres pobres. Dada la abundancia de testimonios así, nos preguntamos cuáles son los criterios selectivos para que las apariciones de la Virgen en la teología mariana de Latinoamérica se presenten como liberadoras. En nuestra historia latinoamericana más reciente, la asociación de las apariciones de la Virgen María con el apoyo de las dictaduras militares no ha cesado.

Augusto Pinochet, el dictador chileno, después de haber sufrido un ataque armado cuando iba al volante de su coche, expresó como sigue otra aparición de María:

Después del atentado, la gente empezó a hablar sobre el milagro ocurrido ... Terminados los disparos y cuando llegué al fin a mi lugar de refugio, examiné el coche y vi que en la ventana se vislumbraba una imagen de la Virgen ... Más tarde, otras personas me comentaron que habían experimentado lo mismo (la presencia de la imagen de la Virgen en el coche). Así que, la imagen de la Virgen que vi es la misma que llevo desde entonces pendiendo del cuello (Correa y Subercaseaux, 1996).

Otra: «Soy creyente, y si Dios me permitió seguir vivo [después del ataque] y me mostró el rostro de la Virgen, esto significa mucho para mí ...» (Correa y Subercaseaux, 1996, p. 215).

Pinochet, en sus propias palabras, ha sido siempre devoto de la Virgen María, y atribuye una milagrosa curación en su infancia a la Virgen del Perpetuo Socorro (Correa y Subercaseaux, 36, p. 201). En Argentina, durante la década de 1970, el régimen dictatorial era mariano. Emilio Mignone sintetizó la absurdidad del papel de la Virgen María en la construcción de regímenes fascistas en la siguiente anécdota sobre una procesión religiosa en Luján (la Virgen de Luján goza en Argentina de igual estatus que la Virgen de Guadalupe en México): «Un cura extranjero pronunció las palabras siguientes a través del megáfono: "El argentino que no venera a la Virgen es un traidor a la Patria y merece un tiro en la espalda"» (Mignone, 1986, p. 170).

Personalmente, yo misma oí a un cura durante otra procesión, más gráfica aún que la precedente. Gritaba a los viandantes como yo, que no la seguíamos, «Los argentinos que no demuestran respeto a la Virgen son *comunistas hijos de puta*». Comoquiera que por entonces estábamos sufriendo un alto grado de terrorismo de Estado, asociado a una caza de brujas comunistas, todos estábamos dispuestos a agachar la cabeza al tiempo que implorábamos mejores tiempos futuros. Llegados ahí, hemos de considerar si la Virgen María puede ser salvada, no por la liberación de las mujeres sino de las naciones, como afirman los liberacionistas. Consideremos por tanto la biografía de la Virgen de Guadalupe, la Guadalupana, cuya preeminencia como fuente máxima de liberación

en Latinoamérica ha sido llevada a límites absurdos, hasta el extremo de haber sido llamada «la campeona feminista» del continente.⁷

¿Qué guarda la Guadalupana debajo de la falda?

He de admitir que las vírgenes argentinas, en común con algunas de sus pares holográficas del resto del continente, parecen tener una formidable vocación arquitectónica. Suelen descender descalzas del cielo, pero siempre demandan la construcción de templos. Una se pregunta cómo así la Virgen María no ha devenido la patrona de los arquitectos, ingenieros y albañiles del continente, habida cuenta de que tanto les ha ayudado en su industria. Sin embargo, jamás pide casas para los pobres y nunca ha dicho «Hijos míos, quiero que se construya una escuela gratuita (o un hospital) en este lugar»; pero templos para sus estatuas y acuñación de medallas en su honor son objeto de demanda obsesiva a los pobres, que hacen colectas y donan lo que pueden con tal fin. Todas las biografías virginales giran en torno a tres aspectos, presentes más o menos en forma similar:

1. Hay una estatua y/o una aparición que aparece o se mueve misteriosamente.
2. La imagen expresa con palabras u otros medios que desea que se construya una capilla o un santuario en un lugar concreto, y a veces que se acuñe y se venda una medalla con su imagen.
3. Una vez construida la capilla, la biografía original es adornada con relatos de milagros, frecuentemente relacionados con peticiones de los pobres ya de curación de enfermedades y dolor de muelas, empleos y aumento de salario, ya de ayuda frente a procesos legales. Así, algunas vírgenes reciben vestidos nupciales como regalo, pues parecen ser efectivos en ayudar a las mujeres que quieren casarse; otras reciben pequeñas piernas metálicas dado que su especialidad es la mitigación de los dolores en esas extremidades. Los discursos (o «mensajes», como suele decirse) pare-

7. Véanse, por ejemplo, los comentarios de Luis Rivera Pagán sobre el celo feminista de la Guadalupana en Rivera Pagán, 1995.

cen estrechamente vinculados a los discursos morales de los libros para niños del siglo pasado, y la mayoría de las veces se refieren a jóvenes dados a las palabrotas o a la bebida (Laurentin, 1995, p. 93). Al margen de esto, el fin de la guerra fría ha hecho obsoletas las referencias al demoníaco sistema comunista como enemigo de Dios. No ha habido una sola aparición de la Virgen en Latinoamérica condenando abusos relativos al incumplimiento de los derechos humanos o a la explotación. La palabra virginal es siempre una palabreja devaluada. Habla de buenos modales y de obediencia a las jerarquías eclesásticas y gestos de cortés sumisión, porque la mariología pertenece al discurso de la maternidad en el que las madres «no escriben, son escritas» (Suleiman, 1985, p. 356).

La Virgen de Guadalupe posee una biografía más refinada que la de otras vírgenes. La suya guarda relación con las guerras de independencia (aunque no la independencia de las naciones originales) entre las élites criolla y española. Sí, también tiene vocación arquitectónica que requiere un templo; y dado que las vírgenes sólo son presencias y no palabras autoritativas, las cuestiones de adquisición de solares para erigir edificios y de especulación financiera, al igual que el colorido y tamaño de las estatuas, son sumamente importantes. Una vez colocada la estatua de la Virgen, nadie puede ver qué se oculta debajo de su falda. Ay, la Virgen no es sino faldas, y estas se componen de una mezcla —como en el caso de la Guadalupana— de patriotismo, lazos culturales y la devoción de los pobres. Las teólogas han ido demasiado deprisa viendo en ella lo que toda mujer ambiciona en su vida como individuo y como parte de la comunidad. Sin embargo, nadie se ha tomado la molestia de levantarle las faldas para descubrir qué ocultan. No es una cuestión biológica. En discusiones con colegas se me ha apuntado que sería demasiado reduccionista seguir discutiendo sobre Jesús o sobre María desde el punto de vista biológico. Aunque, por lo que hace a nuestros intereses feministas, una pueda ver la pertinencia de proponer un argumento en contra aduciendo enfáticamente que Jesús poseía (así dicen) pene, hemos de reconocer que nos hallamos en presencia de una imagería religiosa sexual. Así nos lo han transmitido las narrativas de copulación divina y los modelos de sexualidad en el cristianismo, profundamente deudores de

cómo se implican o se han implicado sexualmente nuestros dioses en la historia.

La narración Guadalupana es más que conocida para repetirla aquí, y no es ésta la clase de biografía a la que queremos referirnos. Los liberacionistas la presentan con virginal candor, reiterando una leyenda escrita en un libro del siglo XVI titulado *Nican Mopohua*. Trata de un indígena que fue testigo de la aparición de la Virgen de Guadalupe. Ésta le dijo que le pidiera al obispo que erigieran un templo en aquel lugar. Pero dado que nadie dio crédito al indígena, la Virgen le envió una milagrosa imagen de sí misma en una pintura. El obispo creyó en la aparición y el templo fue erigido. Esa es toda la biografía. Guadalupe es el nombre de un lugar y una Virgen venerada en España. La imagen de esta Virgen de Guadalupe de México es más autóctona que otras: es una pintura de la Virgen en guisa de mujer maya joven (aunque puede que eso sea exageración), vestida, en efecto, con ropas mayas tradicionales. Es obvio que la historia de los mitos es más compleja y tiene acentos políticos —que el análisis marxista de los liberacionistas han pasado por alto— relativos a algunas disputas de autoridad entre frailes y curas, y quiénes de ambos debían asumir un papel más relevante entre los creyentes. Al parecer, la leyenda de Guadalupe ayudó a uno de estos grupos a establecerse. Sin embargo, los liberacionistas suelen concentrar su mariología en los tres aspectos siguientes:

1. La supuesta identificación de la Virgen con la opresión de los nativos.
2. La relación entre dos símbolos religiosos femeninos: la Virgen y la diosa Tonatzin.
3. El papel del culto a la Virgen de Guadalupe durante las guerras de independencia en términos de apoyo religioso y anímico.

Este asunto de la Virgen y la identificación de los pueblos nativos es, aparte de un caso de falsa conciencia, una cuestión de moda y de «pintabilidad». El pigmento usado para colorear la piel en una imagen pictórica y el diseño de la vestimenta, junto con las palabras atribuidas a esa imagen fantasmagórica, que, vaya como recordatorio, no eran en el español oficial de España sino en el de los indígenas, han constituido la base de la identificación teológica entre Evangelios y

cultura. Ojalá fuera así. En realidad, este argumento es parte de una vieja idea de que, metafóricamente hablando, Dios podía deambular entre los aymara del Perú con aspecto totalmente aymara, hablando aymara, pero citando doctrinas vaticanas y textos de las Escrituras en hebreo. Yo a eso lo llamaría un caso de «pintabilidad» o de facultades decorativas, tan abundantes en la teología cristiana, en especial en torno a cuestiones de género. Lo que la Virgen parece ocultar debajo de la falda, al margen de lo decorativo del diseño de su vestido y manto (la vulva turgente), parece ser un falo hegemónico que en este caso en particular puede corresponder conceptualmente a un pene. Sin embargo, no es el falo bajo falda lo que nos preocupa, sino, como motivo de reflexión, lo que hace con él. Su falo hegemónico es teológicamente relevante con miras a la salida del armario de la sexualidad humana femenina. Si existe un círculo hermenéutico en la mariología, se espera que sea la hermenéutica del revelarse, pues hasta ahora la teología se las ha arreglado con el asesinato por naturalización. Naturalizando una heterosexualidad dentro del armario y vetando la imaginación sexual de que los símbolos religiosos se identifiquen con la realidad sexual, la teología ha errado el tiro a la imaginación religiosa. Dios, Jesús, los profetas, María y los apóstoles viven en nuestra imaginación religiosa y sus biograffas pueden ser modificadas, abiertas o cerradas para siempre a tenor de un criterio material u ortopraxis, con origen, primero, en la realidad y con la teología sólo como segundo acto. Sin embargo, la teología negra, la teología de la liberación y gran parte del movimiento escritural y cultural parten del criterio de ortodoxia sexual, es decir, de dogmas sexuales-políticos primero, y la realidad sólo aparece pergueñada para acomodarse a este modelo. La realidad es aquí el segundo acto; por tanto, con fines metodológicos, es importante abrir las biograffas divinas y desvelar las actuaciones de acuerdo con nuestro consumo. Los teólogos feministas que no rompen con lo dicho contribuyen a regularizar la referencia permanente al pasado como nivel experimental consciente, por ejemplo, o como mitología local semihistórica y harto repetida. Este procedimiento margina al reino de lo curioso aquello que queda fuera de las áreas regulares de los constructos del conocimiento intelectual o de los límites de la experiencia descritos y aprobados, y hasta los sentimientos son estructurados conforme a grados de afinidad con sistemas hegemónicos o rebeldía (Williams, 1977, p. 35). Los senti-

mientos, como las prácticas materiales, constituyen el área principal de la manipulación patriarcal en relación con las biograffas divinas. De donde proviene el hecho de que desvelar el falo de María, aparte de crítica patriarcal, pueda contribuir también a descubrir la novedad sexual en un símbolo cerrado que se ha agotado. La clave hermenéutica guarda relación con esa doble dialéctica de la vulva y el vientre. Éste ha sido tomado por la teología masculina, pero no la vulva. Por tanto, siguiendo la imaginería visual de la Guadalupana podemos decir que no hay discurso profundo alguno en la mariología que pueda interesarnos. Los discursos bajo falda no son auténticos. Sin embargo, es en la superficie o del nivel más próximo donde la teología tiene más posibilidades de análisis creativo. La vulva de la Guadalupana ni se esconde ni dice nada. Está simplemente ahí, generando conexiones para cada mujer que conoce su cuerpo y puede reconocer un dibujo de su sexualidad más allá de la intención original del autor. La relación entre Tonatzin y María es del todo artificial. Una es una diosa del campo de los aztecas y la otra es la madre virginal de un Señor y Salvador, ambos representativos de símbolos de sistemas diferentes, si no opuestos. La leyenda especula con una especie de simbiosis religiosa o ambivalencia. Guadalupe aparece sobre las ruinas de templo de Tonatzin. Desde una perspectiva de liberación, esto tiene valor negativo. De igual modo, aducir que el pendón de la Guadalupana fue usado durante la guerra de la independencia sólo cabe si tenemos presente que esa independencia no era de carácter nativo. Además, los indígenas que lucharon en esta guerra lo hicieron creyendo que volverían a ser una nación. Nada más alejado de la verdad y de la intención de esa guerra, que fue librada entre élites: criollos contra españoles. Es difícil saber cómo pueden los liberacionistas hacer de estos elementos un distintivo de liberación y mariología. No hay nada auténticamente indígena en este discurso de la Virgen de Guadalupe y los pueblos de Latinoamérica.

María, reinona del cielo y madre de maricas...

[Nosotros] creemos ciertamente que vuestro Dios y esta Gran Señora [la Virgen María] son muy buenos. Pero, recordad que aca-

báis de llegar a nuestra tierra. Con el tiempo haremos lo que es propio.

(Bernal Díaz, *The Conquest of New Spain*, p. 176)

El Cristianismo es una forma antigua de educación sexual.

(S. Bright, *The Sexual State of the Union*, p. 29)

Históricamente, la Virgen hace sexy la violencia, pero no placentera. La mariología carece de la refinada etiqueta de sadomasoquismo y no reconoce siquiera los actos teológicos consensuados. La violencia es la senda del colonizador religioso y en general actúa con imposiciones sexuales en la identidad de las gentes. Sin embargo, como decían los antepasados latinoamericanos «con el tiempo, haremos lo que es propio», y en este caso, lo que es indeciblemente correcto. Al hilo de uno de los famosos argumentos de Adrienne Rich, me gustaría proclamar que la heterosexualidad de armario compulsiva (Rich, 1980, pp. 631-660), que hace «sistemas» de la reflexión teológica, opera mediante dispositivos patológicos que imponen (mediante la fuerza y amenazas, incluso mediante una imagería de violencia y falsa conciencia) el privilegio del ámbito legislativo de ese *ménage-à-trois* de ideología, teología y sexualidad. Poco podemos ganar volviendo a las definiciones primeras de «mujeres», por ejemplo, como pretende hacer Gebara en el libro *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, del que es coautora. Ello significa que María era (¿es?) una pobre campesina con valor e inspiración y toda una ristra de virtudes relevantes para la campesina moderna y no menos corajuda. ¿De verdad? Supongamos que yo no soy una mujer del campo, que no soy campesina. Pero ¿y si soy la que era en mi infancia, adolescencia y temprana juventud, una pobre latinoamericana urbana, crecida en las calles de un barrio degradado de una gran ciudad, y una mujer con problemas de género y representaciones contradictorias? ¿No debiera usar, pues, un estilo de análisis de mi propia área de posibilidades, que no están incluidas en el repertorio central hegemónico de sentimientos, experiencias y validaciones epistemológicas sobre la verdad y los métodos usados hasta ahora en la Teología de la Liberación, propios de los campesinos? Si nos apartamos de las definiciones centralistas (esencialistas) de identidad y feminidad en Latinoamérica, no sólo temáticamente sino metodológicamente, mediante deslegitimación de esos

métodos centrales, entonces pasamos a la indecencia porque introducimos el riesgo en formas teológicas superiores de estabilidad y seguridad, como las mariologías. Usamos aquí «reinona» como categoría de la indecencia: «una zona de posibilidades siempre conjugadas por un sentido de potencialidad que, no obstante, no puede todavía articularse» (Jagose, 1996, p. 3). Una teología indecente surgirá siempre en los márgenes de la imprecisión y las incompatibilidades. Eso es lo flagrante en las teologías liberacionistas *cum* feministas: las definiciones teológicas de base central que ya hemos establecido y que fijan la llamada marginalidad de los márgenes. Sin embargo, la teología indecente es un proceso fundado en asunciones opuestas; la idea es la de la concurrencia o «coalición» de autoidentificaciones culturalmente marginales (Jagose, 1996, p. 1) y no las identificaciones sólidas y establecidas que prolíficamente fueron surgiendo durante los siglos en nuestra religión *imaginaire*, como la de la Virgen. Importa recordar aquí que la teología indecente es también un arte contextual. En la realidad latinoamericana, el «indecentamiento» de la Virgen puede ser más importante que en otros continentes, dada la fuerte inversión machista en su culto y la extensión de su influencia en la política, desde Cortés hasta Pinochet. De ahí que la «reinificación» de María en Latinoamérica sea una indecencia (acto indecente). Y es esta indecencia como categoría teológica la que nos permite poner en marcha la teoría y el análisis de esta estrambótica teoría *queer*. Una teología indecente no es necesariamente la que está obsesionada por definiciones y lugares para reordenar realidades, sino la que reconoce la diversidad de comportamientos sexuales y teológicos existentes en Latinoamérica, que no pueden ser comparados ni articulados «diacrónicamente ni sincrónicamente» (Halperin *et al.*, 1990, p. 46). Lo cual significa que al mismo tiempo, a finales de la década de 1990 en Latinoamérica, los pobres, por ejemplo, no presenta un comportamiento sexual uniforme, y éste no puede ser comparado históricamente con las cosmovisiones sexuales de referencia de antes o después de la conquista, o de antes o después de la nativización de la Virgen María, como tampoco de antes o después de la teología de la liberación. Tampoco puede compararse su comportamiento sexual con el de los noratlánticos. Por ejemplo, según las cronologías de Foucauld, la «homosexualidad» fue clasificada como categoría en el artículo de Karl Westphal sobre «sensaciones sexuales contrarias» en

1870 (Van der Meer, 1996, p. 138). En el Caribe, por el contrario, la homosexualidad se constituyó durante los «aperramientos» del siglo xv (el ajusticiamiento ritual de lo que los españoles identificaban como prácticas de sensación sexual contrarias entre la población nativa, y que consistía en azuzar a perros para que devoraran a hombres vivos).⁸ En el mismo sentido, el concepto de mujer puede datarse en la Virgen María. Considérese, por ejemplo, el siguiente texto de Bernal Díaz, un testigo de la conquista de América. En él se describe cómo le fueron ofrecidas a Cortés algunas mujeres (hijas de jefes indios) para sí y para placer de sus soldados. Cortés aceptó, pero sólo después de un discurso teológico registrado como sigue:

Cortés les mostró una imagen de Nuestra Señora con su precioso hijo en sus brazos y les explicó que esta imagen representaba a María Bendita que vive en los cielos y es la madre de Nuestro Señor ... al que sostiene en sus brazos y a quien concibió por gracia del Espíritu Santo, siendo virgen *antes, durante y después de Su Nacimiento* (Bernal Díaz, 1963, p. 177; cursivas mías).

La identificación de las «mujeres» y la sempiterna virginidad es el fundamento de las empresas teológicas y políticas de Europa en las Américas. Aunque la definición de virginidad usada por Cortés en su disertación teológica inaugural entre los nativos parece relacionarse principalmente con ese mito patriarcal del himen (que no toda mujer tiene y que no es la puerta física cerrada de la vagina como consta en la imaginación popular), esta teología membranosa encierra más de lo que se supone. Por ejemplo, Susie «Sexpert» Bright, en su libro *The Sexual State of the Union*, se pregunta si «perder el amor y la compasión es de hecho el precio de suprimir la sensación original, natural, del deseo carnal» (Bright, 1997, p. 76). Los textos de la conquista, incluso el de Bernal Díaz, parecen confirmar sus palabras. Bright, que destaca el hecho de lo que ella llama «supresores del deseo», consi-

8. Durante la represión en Argentina en la década de 1970 se azuzaba a los perros para que mordieran y mutilaran los genitales de los presos políticos. Esto adquiere significado en contexto con los discursos en los que los «comunistas subversivos» eran tratados como personas no viriles, afeminadas. Por consiguiente, parece que el modelo del «aperramiento» identificaba al homosexual y determinaba también su muerte ritual en Latinoamérica. La castración era práctica extendida (Graziano, 1992, p. 155).

dera que éste y el amor se ven forzados a no integrarse jamás en nuestras sociedades (Bright, 1997, p. 74). La imaginaria de la Virgen en Latinoamérica constituye la permanente dicotomía entre deseo y amor: de ahí que las pobres sean presentadas como decentes en la teología de la liberación, es decir, asexuales o esposas heterosexuales monógamas unidas en el sacramento del matrimonio, gente de fe y esforzada que no se masturba, que no acoge pensamientos lujuriosos en el momento de la oración, no gusta de travestirse ni de prácticas duras. Pero, si seguimos falsificando las relaciones humanas en nombre no sólo de Dios (costumbre que ya se nos ha hecho hábito), hemos de recordar que igual hacemos con nuestro amor a la justicia. Gillian Rose entendió que las pasiones erótica y de fe son gemelas (Rose, 1997, p. 64) y que si una desaparece, igual hace la otra. Sobre este punto puede que a alguien se le ocurra preguntar si es relevante para el Evangelio de los justos o brete de los pobres. Está claro que se trata de quiénes creemos que son los pobres. ¿Vírgenes María descendiendo de los cielos con un rosario en la mano? Recuerdo cuando, en mi primera juventud, vivía en un barrio muy pobre de Buenos Aires, tan mísero que incluso carecía de transporte público. Yo solía dejar mi trabajo diario al anochecer, me apeaba del autobús muy lejos de casa, y salvaba el largo trecho restante por calles embarradas en invierno y sofocantemente polvorientas en verano. Dejado el autobús tenía que cruzar una vía principal (La Panamericana) y aún guardo en mi memoria la imagen de prostitutas, mujeres y travestís apostados aquí y allá para parar coches y obtener clientes. Más cerca de casa me ensordecía el ruido de una fábrica activa sin parar día y noche. Grupos de mujeres se congregaban a sus puertas durante la noche a la espera de hacerse con un trabajo, por mínimo y efímero que fuere, quizá en sustitución de alguien repentinamente enfermo y que acaso les reportara aunque sólo fuera una hora pagada. Allí estaban, a disposición del supervisor que quisiera elegir a cualquiera de ellas al azar mientras que las demás se anunciaban a gritos («Yo, por favor, que tengo un hijo enfermo», solía ser la petición). Yo no hacía distinciones en mi mente entre los travestís y esas mujeres. Conocía a los dos grupos de mi barrio. Algunas de las mujeres a la espera junto a la fábrica intercambiaban a veces sexo por dinero. Eran duros tiempos de pobreza y dictadura política. El cambio de dinero por sexo no era tan raro; muchas mujeres se casaban sólo para asegurarse una comida regular.

En mi experiencia, pocos eran los juicios morales que se oían sobre sexualidad y muchas las virulentas críticas al Gobierno y a los políticos, incluso a los clérigos. Puede que se debiera a que teníamos la fortuna de no contar con una iglesia vecina y, así, las gentes no habían sufrido el lavado de cerebro consiguiente a los discursos sobre la Virgen y las categorías sexuales. Para nosotros, los discursos de liberación eran los de los activistas de la fábrica enrolados en el Partido Socialista, no los de los curas. En Argentina, uno de los dichos más comunes ha sido siempre «curas de mierda». Los pobres tienen una considerable capacidad para aceptar la realidad en toda su complejidad.⁹

¿Fracasa este recuerdo personal de la vida en un mísero barrio de los suburbios de Buenos Aires en su intento de alcanzar la cima de las narraciones relativas a la vida de los pobres presentes en las declaraciones de las comunidades eclesiales de base? Si es así es sólo porque las comunidades eclesiales de base no son sino figurillas de la imaginación teológica romántica de muchos europeos y algunos latinoamericanos. Sensualidad y amor, y sensualidad y justicia caminan juntos. No hay himen que les separe. Amor por la justicia y cristianismo, por el contrario, no se conjuntan históricamente. Ello se debe a que la teología cristiana se basa en configuraciones sexuales estables e injustas y a que una de las premisas de las teologías de la liberación es la que considera que la justicia requiere que todo el mundo se comporte de igual manera. Contrariamente, la justicia puede acoger pluralidad y contingencia vital, que, en la justicia real, han de ocupar el primer plano (Weeks, 1995, p. 64). Las injusticias políticas (alianzas ideológicas) son simple consecuencia de estas visiones de jerarquías dicotómicas del patriarcado heterosexual.

Estas categorías adjudican sexualidad a nuestros dioses y no viceversa. Nuestros dioses son *queer* porque son lo que queremos que sean. No hay definiciones ni modelos finales sino sólo identidades flexibles y maleables prestas a realizar el acto divino de acuerdo con las pautas del poder. Incluso la violación de la Virgen, esa iluminadora reflexión teológica de Mary Daly (Daly, 1987, p. 85), puede verse desde una perspectiva *queer* como un revelador acto sexual no defi-

9. En este punto sobre las definiciones hegemónicas de los pobres, contrastadas con la diversidad de comunidades como las comunidades eclesiales de base, véase Vázquez, 1998, en especial la parte IV.

nitivo de Dios Padre, o, en otras palabras, que no localiza el punto G tan fácilmente. El problema reside en que las identidades y las preferencias sexuales no van codo con codo. Tener relaciones sexuales con una mujer no puede interpretarse como prueba de la heterosexualidad de Dios Padre, ni la preñez de María debe relacionarse con una concepción heterosexual de la feminidad. Dado que las identidades sexuales emergen entre relaciones de subordinación y dominación política (Weeks, 1995, p. 96), este punto representa una prueba crucial para nuestra imaginación religiosa. Supongamos, por ejemplo, que Dios fuera marica. ¿Por qué no? Su deseo fálico bien pudiera haberse orientado de manera diferente. Así se desprende, al menos, de Dios Padre de Jesús pues son muchas y diferentes las concepciones de Dios en las Escrituras que requieren de nosotros que tomemos opciones teológicas, con características diferentes, como con razón señalaron los liberacionistas hace años (Croatto, 1983). La identidad de Dios Padre se subordina a las genealogías (el Dios de Abraham, o el Dios de nuestros padres, por ejemplo), para clasificar las pugnas y las tensiones raciales y sexuales en las Escrituras. El hecho de que conocemos los roles de género de Dios (el Dios agresivo de Israel, o el Dios tierno del Nuevo Testamento) no nos da derecho a homologar esta actuación de género con su sexualidad. En el cristianismo eso se ha hecho siguiendo el modelo asumido de que la verdad es igual a la verdad social, a la vida, y la sexualidad se asocia con el pecado y la muerte (Weeks, 1995, pp. 47, 168). O sea, la verdad se iguala a una forma particular de acción sexual. Por consiguiente, como divinidad sexual, Dios debe tener sexo sin sexo y fijar un modelo de vida y de verdad para las gentes; una pauta estética de sexo como el camisón de la abuela que le cubría el cuerpo entero con la excepción de un orificio en la zona correspondiente a sus genitales. (Recuerdo a una abuela que me dijo que su marido jamás le había visto el cuerpo y, no obstante, le había dado varios hijos.) Supongamos, para seguir con nuestro argumento, que Dios queda fuera de las tradiciones: que Dios transgrede las de carácter sexual y que, por el contrario, imagina nuevas tradiciones a cada instante. ¿Por qué no Dios el marica? ¿Por qué no María la «reinona» del cielo? El hecho de que no sepamos nada de la identidad sexual de María o de Dios los libera; no hay nada establecido, excepto los roles de género, y éstos ya han sido contestados dentro y fuera del cristianismo.

De seguir el dictamen de la Reforma de que no sabemos nada de Dios, salvo por lo que se nos alcanza de Jesús, entonces hemos de confrontar un Jesús/Dios cuya identidad teológica se ha convertido en un singular embrollo de ser Quien copuló con María y, aun así, al mismo tiempo su hijo (materia interesante bien que no edificante). Este Jesús que prefería discípulos, amados discípulos, y un Lázaro tan próximo a él que las Escrituras presentan a Jesús con la negación infantil de su muerte. Jesús puede ser, pues, un marica, o un travestí, poco como sabemos de él salvo lo que en él vieron otros; las apariencias sexuales son muy engañosas. O Jesús como hombre que tanto deseaba a los hombres como a las mujeres y satisfacía los deseos de éstos, quienes quieran que fueran. La teología sistemática está llena de supuestos. ¿Por qué creemos lo que suponemos? La mariología asume cierta relación entre Jesús y un grupo familiar integrado en torno a ciertas identidades sexuales, pero no es necesario que sea así, especialmente si hablamos de un grupo de personas (Jesús, María, la presencia de Dios) que muestran la ubicación de interrelaciones divinas y humanas. Esta localización no puede explicarse, desde luego, de modo tan convencional y provinciano. En la teología sistemática, la divinidad de Jesús se encontraba en sus genes, pero en la teología indecente consideramos que se formó en torno a las relaciones con la gente y pertenencias culturales, religiosos y sexuales. Abundaremos detalladamente en la crisis de identidad de Jesús en el capítulo siguiente, pero no hay razón para suponer que la Virgen María y Jesús no pudieran ser también como mi vecino, el travestí que veneraba a Umbanda y acostumbraba a cubrirse con el manto de su estatua de María. Las lecturas indecentes puede topa con la necesidad de abandonar el estilo biográfico de la lectura y construir, por ejemplo, una mariología en un estilo que destaque la imprecisión de los límites cuando es iluminada por la imaginación teológica. Esta es una creatividad que permite a la realidad expresarse, mientras que la pretensión de factualidad de la teología sistemática (los partos de vírgenes no son hechos) niega la experiencia histórica. María no existe más allá de nuestra imaginación religiosa, pero esta existencia es significativa, especialmente en Latinoamérica, y además, tal cual existe. Una posición más honrada en nuestra adjudicación de roles de género y definiciones sexuales a María y Dios no sólo es necesaria sino ilustrativa para los supuestos teológicos que han eliminado el caos de la exis-

tencia normal. El caos sexual y el caos de la muerte son las dos fuerzas suprimidas del cristianismo, aunque paradójicamente constituyen el paradigma cristiano. Las historias sexuales de Dios en relación con la humanidad son básicas en las Escrituras hebraicas y en el Nuevo Testamento; forman parte de nuestro credo: «Creo en Dios Padre todopoderoso, Creador ... concebido por el Espíritu Santo; nacido ...». En segundo lugar, la elaboración teológica de un Dios nacido para morir crucificado no sólo ha llevado la sexualidad al ámbito de lo público, sino también la muerte. ¿Por qué ha de horrorizar a la gente hablar de Dios el Marica cuando (a) la sexualidad pertenece al ámbito público en la teología cristiana y (b) Dios es una categoría tan inestable como el propio sexo (y no puede fijarse con certeza para siempre)? Si Dios o Jesucristo no pueden ser llamados maricas es simplemente porque no podemos ver lo divino fuera de las estructuras reduccionistas de una teología sexual sistemática que poco sabe de amor fuera de los sistemas reguladores decentes de las categorías sexuales controlables. La cuestión es que lo que no puede hacerse indecente en teología no merece llamarse teológico porque entonces significa que «Dios», «Jesús» y «María» sólo pueden tener significado en un sistema económico sexual determinado. La narración de la Virgen María y las historias de mujeres de mi país comprando varillas de alúmina para crearse el mítico himen antes de la boda operan en el mismo circuito cerrado, fijo, obsesivo de categorías de gentes-propiedades. Dios marica desafía, por ejemplo, lo contingente del amor; su naturaleza transitoria y las diferentes leyes de fidelidad presentes en las relaciones del amor homosexual. Las relaciones gays y lésbicas se caracterizan por ser fugaces y pasajeras (Weeks, 1995, p. 68); la heterosexualidad fuera del armario (no como ideología) no tiene experiencia histórica de fidelidad sino de adulterio. Weeks sostiene que hay valor en las relaciones transitorias y en el amor que puede hallarse en el encuentro contingente y casual, ya que como seres humanos, contingencia y fugacidad forman parte de nuestra naturaleza (Weeks, 1995, p. 48). También, dado que la sexualidad es siempre localizada (Weeks, 199, p. 86), cabe asimismo reflexionar sobre cuál es la transgresión heterosexual de Dios. Por ejemplo, como la homosexualidad o la bisexualidad o el lesbianismo no pueden identificarse con universales sino sólo con especificidades de una situación contextual, la identidad sexual de Dios como, digamos, marica, también ha de loca-

lizarse. Con ello no buscamos a un Dios que desciende a la Tierra en busca de su chico o su chica, sino que nos orientamos hacia estilos de relaciones y entendimientos. Podemos considerar cómo nuestra búsqueda de la eternidad en el cristianismo ha hecho que nos desviemos de la categoría del momento presente, más relacionado con la implicación de la historia del sexo y de la muerte de Jesús/Dios que lo que la teología está presta a aceptar. De las experiencias sexuales de los homosexuales que viven el amor y la intimidad en las relaciones casuales y de amistad podemos aprender que Dios es un Dios de momentos y que éstos pueden ser diferentes, pero lo momentáneo es también divino.

Es evidente que el «indecentamiento» de la Virgen puede ser la contrapartida de la teología membranosa a la que estamos acostumbrados y que consiste en construir a las mujeres y a otros seres menos considerados heterosexualmente y con los labios cerrados (no sólo la boca) y sexualidades veladas: al menos en el sentido de prohibir el uso erótico del cuerpo no reproductivo. Esto tiene implicaciones teológicas directas. «Indecentar» a la Virgen significa «indecentar» a Dios y a Jesús, dado que su identidad es relacional. La teología indecente opera aquí como un proceso de liberación que consiste simplemente en poner en duda las tradiciones de los presupuestos sexuales, proceso que al ser público puede tener implicaciones políticas de transformación.

Hermenéuticamente hablando, una per-versión de algo es un modo, un camino elegido o una vuelta dada en el dietario vital. El «indecentamiento» de María es por tanto el acto de per-vertir un símbolo religioso eligiendo otro modo que permita a las identidades fijas ser, como es la vida, más imprecisas y mutables. Robert Goss lo hace en su estudio sobre la cristología homosexual considerando «cuán natural es que los cristianos homosexuales reclamen a Jesús *sensible* a lo gay/lésbico y construyan un Cristo homosexual» (Goss, 1993, p. 82). Ello significa que Jesús puede ser una figura con la que los gays, lesbianas, travestís, bisexuales, heterosexuales y transexuales pueden identificarse, sin hacer a Jesús travestí o lesbiana cada vez. Los principales puntos teológicos *queer* de Goss en cuanto a la cristología, que podemos considerar relacionados para el proceso de «indecentamiento» de la Virgen, son los siguientes:

1. La historicidad de los símbolos religiosos ha de ser considerada. En este caso, el hecho de que Jesús sea un personaje histórico es relevante.
2. Cuenta el aspecto andrógino de la construcción simbólica. Jesús lo tiene.
3. ¿Hay relaciones sospechosas o esqueletos ocultos en el armario de Jesús? He ahí las viejas especulaciones y rumores hermenéuticos, difíciles de eliminar y muy creíbles, acerca de la verdadera naturaleza de la relación entre Jesús y Lázaro. Robert Williams (citado por Goss, 1993, p. 81) ha hecho una clara declaración acerca de la relación amorosa entre Jesús y Lázaro como evidencia de la homosexualidad de Jesús.
4. ¿Más allá del deseo incontrolable? Abundando en la opinión de Rosemary Radford Ruether sobre un Jesús no controlado por la sexualidad sino por la amistad, Goss considera que Jesús nos ofrece atisbos de maneras sexuales sociales no heterosexistas y no homofóbicas.
5. Jesús murió a causa de su alto grado de solidaridad con los marginados, y la cruz «simboliza el terror de la homofobia interiorizada que ha llevado a la invisibilidad de armario de los gays y lesbianas» (Goss, 1993, pp. 81-85).

Goss es un teólogo que trabaja sobre la teología homosexual con intensa pasión, fruto de su compromiso con la justicia y la compasión en nuestra sociedad. Como ha dicho Susie Bright, amor y deseo, dos términos dinámicos cuya relación es esencial en los estudios de la homosexualidad, van juntos (Bright, 1997, p. 76). Aunque básicamente de acuerdo con lo que Goss nos presenta como elementos fundamentales de la homosexualización de un símbolo religioso como Jesús, me gustaría extender sus asertos llevándolos ahora a la Virgen María, para constituir la base del capítulo siguiente y hallar rastros de obscenidad en Jesús. Los puntos de Goss son importantes porque aun presentando una opción muy radical, nos dejan con ese espacio que es un deseo, una sensación de incompleto, que es la Teología Indecente: un proceso que nunca acaba. La última palabra teológica no puede emitirse salvo a riesgo de seguir fabricando esa teología membranosa, ese himen dogmático y sistemático hecho de piedra, que ha contribuido a la formación de sólidas doctrinas en el pasado. Contraria-

mente a lo que la teología cristiana nos ha enseñado, no ha sido lo perenne lo que ha dado cuerpo a la salvación, sino la transitoria y contingente relación de Dios con la humanidad a través de procesos de movilidad y cambio. Las fuerzas salvadoras de la humanidad andan por ahí quebrando esas concepciones himeniformes que constituyen la base real del pecado. Pecado es la ausencia de error en la vida, esa obstinación en las tradiciones y esa pasión por las ideologías aceptables, inmóviles, solidificadas y las teologías estancadas.

La construcción de una mariología homosexual presenta varias dificultades conceptuales que hacen la empresa mucho más compleja que en el caso de la cristología. Aunque las biografías de María y Jesús resultan muy extrañas desde el punto de vista histórico, María ofrece más características no humanas que Jesús. El Vaticano ha venido construyendo durante siglos, capa a capa, lo que podríamos llamar características marianas protoalienígenas: primero, la Virgen con himen poco menos que emparedado que concibe copulando con una especie de nube divina y pare de algún modo inimaginable. Luego se añadió a la biografía que también su madre era rara en igual sentido, y María fue concebida igualmente de una nube. No puede sorprender que los Evangelios presenten a Jesús ¡sexualmente apático!, a veces. Fácilmente se puede argüir que la Virgen María es la cosa más extraña de la cristiandad, y poca falta hace que alguien la haga «sexualmente *queer*»: pero *queer* no implica rareza. Es precisamente lo contrario: es la misma esencia de una realidad negada a la que nos estamos refiriendo aquí cuando hablamos de «homosexualizar» o «indecentar» como proceso de retorno a las experiencias cotidianas auténticas descritas como raras por los urdidores ya de ideología ya de mitología. El «indecentamiento» recupera el sentido de realidad, y no la política realista del sentido común denunciada por Gramsci, que construye no sólo objetividad sino también subjetividad (Gramsci, 1971, p. 333).

¿María, figura histórica? Eso sí es *queer*

La homosexualización gossiana de Cristo es un proyecto interesante porque se basa en la teología de la liberación, lo cual significa, en pri-

mer lugar, que ha de considerar a Jesús un personaje histórico. Ahí es donde tropiezan las mariologías de la liberación, en especial las que pretenden llevar a cabo algunos estudios antropológicos en sus reflexiones teológicas. Es curioso que siempre empiecen reclamando o reconstruyendo a María como ser humano, la María campesina de las Américas, por ejemplo. Mientras que en el caso de Jesús se dan elementos de solidaridad en su biografía, no damos con ellos en el de María. Antes de nada habríamos de definir qué era la solidaridad femenina entre las mujeres en tiempos del Nuevo Testamento, o la política actual de ginecoafecto, esa «pasión que una mujer siente por otra» (Raymond, 1991, p. 7). Además, este ginecoafecto tendría que tener en cuenta también como era la solidaridad femenina en un país bajo la ocupación colonial romana y qué clase de nuevos conflictos y desafecto entre mujeres generó esta situación geopolítica. Sabemos que con los modelos coloniales de dominación las cuestiones de nacionalismo escinden la pugna de las mujeres forzándolas a elegir entre «tradición» (incluso con sus elementos de opresión) e independencia política, de una parte, e «innovaciones culturales» (posición social diferente, quizá mejor) y dependencia política. Este falso binarismo suele imponerse como parte del mismo compromiso: tu país y sus tradiciones opresivas (que suelen recibir un tinte romántico durante los conflictos) o el país enemigo y las tuyas. ¿Cuál era, pues, la acción correcta y la adhesión que había que mostrar como mujer judía en un país con ocupación extranjera? María no era Judith, la liberadora de su nación. La Judith bíblica era una mujer madura, experimentada, bien educada y con conciencia política. Fue casi una figura protomesiánica femenina, que lamentablemente sólo fue desarrollada en el contexto de su lucha por la independencia, pero no como símbolo religioso. María es lo opuesto a Judith. María es el espíritu colonial de servilismo al patriarcado encarnado, hasta el extremo de que no podía ser representada como mujer común. Es una interpretación solista del género patriarcal. Sin embargo, la narrativa dice que conocía un poema. ¿Hace liberadora a una mujer un viejo poema de liberación supuestamente recordado por ella? Este es el argumento de la historia de María y del Magnificat. Conforme a los criterios liberacionistas, no obstante, es sólo la acción pro liberación, no los poemas, lo que cuenta. Hasta Pinochet declaró su amor a Dios (Correa y Subercaseaux, 1996, p. 200) en medio de uno de los golpes de estado

más sangrientos de la historia latinoamericana. El «indecentamiento» de la Virgen María ha de aceptar el hecho de que María no es una figura histórica, lo cual no significa que no haya existido históricamente una María madre de Jesús. Pudo haberla, pero esta persona no es teológicamente relevante para nosotros. La María del cristianismo es otra cosa; su existencia real es el símbolo vírgineo religioso, alienígena. Esto es lo que requiere indecentamiento, no la virgen ilusoria que si existió, en efecto, como madre de Jesús no tuvo que ver, desde luego, con la simbólica de la Virgen María. El caso es que la Virgen religiosa alienígena existe como poderoso discurso de una humanidad distorsionada, y, desde esta perspectiva, no negamos la existencia de María sino que, al contrario, establecemos su realidad en nuestra imaginaria política y religiosa. Pero hemos de llegar a lo que Ricoeur llamó *imaginaire* de ruptura, no de continuación. *Imaginaires* de ruptura son los disruptivos discursos de utopía que persisten en su crítica de los símbolos que han sido fijados y fetichizados en la comunidad (Kearney, 1984, p. 29). La formación cultural de una nación o un grupo depende de la renarración de los eventos que, por su propio poder de afirmación, pueden quedar estancados. Un mito religioso puede resultar una mistificación en apoyo de una élite en el poder y del control hegemónico, en vez de aportar elementos simbólicos de liberación a la comunidad. La mariología es sexualmente estanca. Sólo una ruptura en la imaginación teológica puede liberarla, al igual que a las comunidades que le rinden culto.

¿Es María una persona andrógina? La androginia o hermafroditismo son términos con origen en el dimorfismo sexual. Es así porque la heterosexualidad tiene dificultad en comprender la sexualidad fuera del discurso biológico, es decir, fuera de los límites epistemológicos de los órganos de la reproducción. De ahí que sea fácil comprender por qué el hermafroditismo como concepto representara una suerte de liberación en el campo de la producción simbólica asociada con las nociones de «tercer sexo» validado por la naturaleza (Herdt, 1997, p. 19). Por ejemplo, la señorita Poppy Dixon, en su portal cibernético «Female Characteristics in Christ and Christianity» desarrolla una sola línea argumental sobre esta materia. Si, según Pablo, masculinidad y feminidad son ajenas a Cristo, dice Miss Dixon entonces el género de Cristo debe entenderse como dual o «intersexual» (Dixon, 1998). En sus palabras, Jesús «representa el margen, de mu-

jer a hombre, de la sexualidad de Dios» como se desprende del Génesis y la creación de los humanos a imagen y semejanza de Dios. En cierto modo, todos somos portadores de falos y clítoris al mismo tiempo, y los usamos en diferentes combinaciones y proporciones con mucha creatividad y originalidad o conforme a un guión establecido en el tiempo. Lo que puede preocuparnos desde el punto de vista teológico no es necesariamente qué pueden hacer los falos reales, sino los simbólicos. Lo que nos alarma no es qué papel desempeñan los clítoris reales, sino la función del clítoris imaginario en la dialéctica de las teologías membranosas (hímenes) y en la vida. Decir que Dios posee un margen de sexualidad no nos dice nada sobre esas sexualidades localizadas. Puede que Dios tenga una sexualidad femenina sin clítoris, pero con un himen y una vagina con fines de penetración reproductivos, y eso puede hacer la feminidad de Dios irrelevante para las mujeres. El indecentamiento de la Virgen puede conferir importancia a la feminidad, pero hará necesario que reparemos en el clítoris; es decir, reintroducir el principio del placer en la discusión, aunque no necesariamente conforme a las normas de la heterosexualidad encerrada (de hecho, los heterosexuales no debieran obtener placer según los estrictos modos prescritos en los documentos del Vaticano. La homosexualidad ideal descarta el placer incluso entre homosexuales). Por consiguiente, consideremos que María no es la mujer que concibió al inhalar el aroma del semen del Padre. Pensemos que se trata de la mujer que ha obtenido «siete veces siete» placeres sexuales clitóricos. Digamos que puede haber concebido por el placer de su clítoris; quizá autoadministrado. De este modo, deleite carnal y amor pueden reunirse, al igual que amor y solidaridad por la justicia han sido efectivamente reconectados en la teología patriarcal de la liberación. Sin embargo, la solidaridad por la justicia jamás ha sido desarrollada en relación con el amor deleite. Cuando, hace algunos años, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Argentina remitió a un grupo selecto entre los principales teólogos de la liberación de Argentina, Perú y otros países del Cono Sur una carta abierta repudiando los asesinatos de homosexuales por obra de un grupo de derechas, ninguno de sus componentes convino en firmarla. No se les pedía la firma para que declararan su apoyo en temas *lesbigays* sino su ratificación de que la Biblia no aprobaba semejantes actos. Pero los teólogos de la solidaridad no quisieron ponerla de manifiesto para con las

víctimas de la persecución sexual; algunos llegaron a decir que la homosexualidad no era materia de su interés. La comunidad cristiana lesbigay, que hacia este tiempo trabajaba en la línea de la teología de la liberación, manifestó textualmente que esos famosos teólogos de la liberación habían dejado de seguir la senda (de la liberación) desde hacía años. Me impresionó el joven que me dijo que los liberacionistas ya se habían apartado del camino del pueblo. Y, ¿por qué? Simplemente porque ejercían la solidaridad sólo en sus propios terrenos de deseo, como su afán heterosexual de poder les indicaba. La solidaridad como expresión de una relación con alguien también refleja una forma de relacionarse sexualmente, en dominios hegemónicos, o en una acogedora comunidad de gentes libres y más allá de los actos sexuales. También se refiere al entendimiento de las jerarquías y el binarismo en economía y teología. Una hermenéutica dubitativa indecente, bien aplicada, homosexualizará a la Virgen en lo que concierne al sexo más allá de los modelos hermafroditas de los órganos sexuales, sexualidad reproductiva y expectativas biológicas, pero también en lo tocante a las pautas de pensamiento y relaciones con las gentes y las instituciones.

¿Hay esqueletos ocultos en el armario de la Virgen?

El proceso de humanización se relaciona con esa permanente necesidad de proclamar nuestra identidad en la comunidad. Concretamente significa también la necesidad de decir, parafraseando la frase de Ortega y Gasset, «Yo soy yo y mis circunstancias»: «Yo soy yo y los esqueletos ocultos en mi armario». Esta ontología esencial de los cadáveres del pasado configura nuestra identidad, tanto como nuestras complejas relaciones en la comunidad, en una combinación de raza, clase, género y culturas sexuales. Como teóloga latinoamericana en la diáspora he aprendido que esos pecadillos ocultos también forman parte de los universos culturales. Las diferencias entre algunas patriarquías europeas, como el Reino Unido, y la machista Argentina determinan cambios sustanciales en la percepción de dichos pecadillos y la participación. Historias sexuales que serían celebradas y adornadas significativamente entre mujeres de mi cultura podrían ge-

nerar ostracismo social en Bretaña, o viceversa. Sin embargo, lo valioso es reconocer su importancia formativa en nuestra vida porque nos fundamentan teológicamente en el diálogo con nosotras mismas y con Dios, y con las ideologías actuales que de modo persistente tratan de suprimir y distorsionar nuestra identidad con una política de negación. Los pecadillos constituyen una parte importante en una teología narrativa o de referencias sexuales donde las experiencias reales y las fantasías se entremezclan. La heterosexualidad se basa fundamentalmente en una negación de la realidad y opera creando una cultura cristiana de secreto. Un significado de la virginidad en María es la negación de un pasado de experiencias sexuales. El indecentamiento de María necesita recuperar, por tanto, los pecadillos divinos de la Virgen; acción que la repetitiva narrativa de virginidad ha borrado en favor de las nociones patriarcales de la maternidad exaltadas hasta el punto de hacer de los patriarcas los sostenedores de las mujeres como propiedad privada intacta, ubicada en unidades económicas como la familia. Las apariciones de María la citan indefectiblemente diciendo «Hijos míos». Alguien ha decidido que ella es nuestra madre (y partícipe casual de un lance de una noche) tanto como de las divinidades. Sin embargo, las madres reales también cometen pecadillos y tienen esqueletos en el armario. Sospecho que una de las razones de que la Virgen María no pueda ser vestida como una mujer común en el estilo de contextualizar los iconos en la teología de la liberación guarda relación con el hecho de que semejante representación nos confrontaría con la historia sexual de la Virgen y de sus compañeros. En la teología de la liberación, la imagen de una María campesina es todavía la de una madre niña de rostro limpio y risueño, vestida de manera sencilla, y puede que hasta tocada con un pañuelo. Las mujeres pobres jóvenes de las villas miseria deambulan con rostro sucio, ropas cortas y desajustadas y pequeñas y frágiles sandalias de plástico, mientras sus plétóricos cuerpos pubescentes empiezan a contar historias de abuso sexual y acoso. Sus cuerpos pueden contar-nos qué les ocurrió de niñas en chabolas con tejado de lata o bajo los puentes de la ciudad, historias de haber sido sexualmente molestadas por padres y hermanos o visitantes ocasionales, episodios que tuvieron lugar en la misma estancia presidida por una estatua de la Virgen María junto a la tele y algunas flores de plástico. En Argentina, mi generación alcanzó la pubertad tras hacerse experta en evitar a los

hombres que se masturbaban y eyaculaban encima de ellas en los transportes públicos o que las tocaban en la calle al tiempo que prodigaban comentarios acerca de sus tetas o piernas. Indecenteamiento de María: su virginidad es lo primero que debe descartarse, porque las mujeres pobres rara vez son vírgenes. La virginidad teológica debe desaparecer porque fomenta recuerdos hegemónicos, falsos recuerdos que compartir en el no menos falso ámbito de la heterosexualidad, mientras que los esqueletos reales del armario son excluidos de nuestra participación y aprendizaje como personas maduras en la comunidad. La teología requiere el placer que dimana del lado provocativo del compartir ideas, del reconocimiento del otro y, no menos, de los puntos de identificación hallados en nuestra narrativa sexual. Y esto es importante para que salgamos al fin como seres humanos de los armarios de la falsa conciencia, y sólo si María puede presentársenos con sus fantasías seguirá excluyendo la historicidad de nuestra sexualidad. Como dice Susie Bright, «sin fantasía, tu pene o tu clítoris pueden resultar tan eróticos como tu codo» (Bright, 1998, p. 139). Con ello se refiere al lado formativo de las fantasías sexuales en nuestras identidades eróticas. Este compartir fantasías eróticas ubica nuestros pecadillos de sensualidad en la historia y a través de las interrelaciones con las de otros nos da un sentido de humanidad y de continuación, y no de sexualidad disruptiva de la historia como el cristianismo tiende a presentarnos.

Teológicamente hablando, ¿hemos dejado atrás el deseo? En el artículo de Rosemary Radford Ruether «La sexualidad de Jesús: lo que dicen los sinópticos», la autora considera cómo la noción de Jesús sobre la amistad surgió con hombres y mujeres por igual. De ahí que esté por la noción de un Jesús «controlado, no por la sexualidad sino por la amistad» (Ruether, citada en Goss, 1993, p. 82). La dificultad que este argumento nos puede presentar radica en que parece tan obviamente conectado con el modelo heterosexual de la amistad, como relación desexualizada, y también con la expresión «controlado, no por la sexualidad» que, siguiendo la misma línea de pensamiento, sitúa las relaciones sexuales en la esfera de lo «incontrolable» de nuestra vida, o vertiente animal que debe ser disciplinada para lograr el favor de Dios. El argumento no encierra ninguna novedad sexual. Es el mismo que ha venido usando la teología sistemática durante siglos en guisa de modelo de amistad sin sexo. Como comen-

ta Goss, no hay nada que podamos decir sobre las prácticas sexuales en la historia de Jesús, porque no han sido registradas. No obstante, todo ese concepto de divinidades más allá de los deseos es problemático desde una perspectiva indecente. La sexualidad de María puede ser considerada con el mismo paradigma. En primer lugar, la amistad nace siempre de un encuentro sexuado/sexual entre personas sexuadas. El problema reside en cómo distinguimos entre lo que es sexo y lo que no lo es. En el momento de escribir, el caso que los medios de comunicación sacaron a la luz en relación con el presidente Clinton fue un ejemplo de manipulación hipócrita heterosexual en torno al tema de las relaciones sexuales. La definición patriarcal se vinculaba con el sexo penetrativo, pero éste no va necesariamente unido con «relación». Sus combinaciones son múltiples y a veces alcanza proporciones fantásticas. ¿Cuándo es lujurioso deseo y cuándo relación? ¿Fue amor devoto el encuentro sexual de María con Dios o lance de una noche con un desconocido? ¿Había algo más en sus respectivas vidas en ese momento? ¿Le hizo ella a Dios una felación? ¿Es ésta una relación sexual o no? ¿Cuenta como amor una dedicada masturbación recíproca? El pensamiento heterosexual divide y subdivide lo que es sexo y sensualidad, y lo que es amor y dedicación, cuando en la realidad las cosas no cuadran fácilmente en estas categorías. En su ensayo «Are we having sex now or not?» (Soble, 1997, p. 3), Greta Christina nos enfrenta con el problema de tener que determinar qué cuenta como sexo y qué no. En su artículo describe cuán fascinada se ha sentido desde su juventud al contar el número de personas con las que ha compartido sexo. Al principio encontró divertida la experiencia; del uno al siete, ningún problema. Llegar al número diecisiete tampoco ofrecía dificultad de recuento. Luego, confiesa, se hizo cada vez más difícil. Ya no era capaz de discernir con tanta claridad si el sexo debía constar como tal cuando, por ejemplo, no había penetración, o ella y su amante conservaban la ropa, o en juegos de prendas con restricción sexual (sin implicar a los genitales) y, naturalmente, según fuera la persona con la que practicaba. ¿Una abuela heterosexual y un gay? ¿Una lesbiana y un travestí? Las combinaciones son múltiples y complejas. Por consiguiente, podemos preguntarnos cómo contamos quién comparte sexo con quién en el Nuevo Testamento, aunque probablemente lleguemos a la conclusión de que el recuento es justamente parte de otra estrategia heterosexual. La amistad en términos

heterosexuales ha sido jerárquica, desigual y construida en los límites de definiciones culturales y racialmente aceptables, pero básicamente asexuales. Además, las personas heterosexuales sufren considerablemente de la asexualidad de las construcciones de amistad. Los matrimonios monógamos ponen fin a la amistad y la crianza en comunidad porque el temor sexual que acecha entre todo hombre y mujer casados va más allá de las amistades asexuales. Es paradójico, pues las amistades heterosexuales se construyen asexuales, y, con todo, se desconfía de ellas en razón de la experiencia de su atractivo sexual. La heterosexualidad hace solitarias las vidas de las gentes y produce un sufrimiento innecesario porque, en la realidad, las relaciones son más fluidas que fijas y nos vemos confrontados con esa elasticidad y, a veces, esa falta incontrolable de las fronteras existentes entre cuerpos y comunidades (Epstein y Straub, citados en Weeks, 1995, p. 89). Si la sexualidad de María queda dentro de los límites de la amistad asexual y deseo «controlable», poco valor liberador tendrá. No obstante, a tenor de los argumentos de Ruether y Goss, cabe decir que una mujer bisexual o lesbiana puede identificarse con una María heterosexual al «amparo» de esta amistad separada de lo sexual, pero sólo hasta cierto punto. No se puede esperar que nuestros amigos tengan la misma sexualidad que nosotros, que nos identifiquemos con ellos, pero uno debe relacionarse sexualmente con seres o divinidades sexuales so pena de correr el riesgo de crear una teología androide (Dios máquina y la humanidad: todo sexo queda prácticamente fuera). No necesitamos especular bíblicamente sobre la sexualidad de María, pero hemos de estar prestos a revelarnos como ese lector capaz de interpretar textos sexualmente a través de nuestras experiencias: de nombrar lo innombrable; es decir, que María puede haber dormido con mujeres, con hombres, y más aún, que sexo es una definición muy estricta en la heterosexualidad y que también requiere revisión teológica.

Lo que hemos de discutir ahora es una de las más importantes proposiciones liberacionistas: la solidaridad con los pobres. Ya hemos visto que la teología de la liberación se queda corta en su intento liberacionista, básicamente en razón de su actitud colonialista y sus estereotipados principios heterosexuales. Sin embargo, las declaraciones de principios liberacionistas han atraído a conocidos teólogos de la homosexualidad como Goss y Elizabeth Stuart (Stuart, 1997, pp. 81 ss). Ambos hablan del proyecto de Jesús del reino de Dios o

Basileia, interesante voz ésta, de origen griego, con implicaciones femeninas a las que aún no he hecho referencia. Dado que mi país es una república, ya es difícil explicar el significado de «reino» sin introducir primero una lección de griego.¹⁰ Además, el término *Basileia* tiende a oscurecer precisamente lo que no nos gusta del concepto: nociones teocráticas, amenazas hegemónicas y valores que, si bien inicialmente buenos, provienen de la misma matriz religiosa colonial-heterosexual que tratamos de indecentar y desestabilizar. Decir de reino «reino» sirve como denuncia del proyecto teocrático del Nuevo Testamento al tiempo que destaca sus puntos recomendables; además, «reino de Dios» es un concepto en conflicto consigo mismo, inestable y ambivalente, y acaso no conviniera estabilizarlo. El reino es un proyecto divino para una sociedad donde la provisión de reciprocidad de servicios e igualdad es muy digna de aprecio, pero el problema reside en el hecho de que no lo son los principios teológicos que sostienen el orden invocado porque son de carácter sexual, naturalizados y consolidados en un pensamiento divino. Una cuestión principal que los liberacionistas sí aceptan, por ejemplo, es que Jesús murió a consecuencia de su solidaridad con las gentes. Por tanto, el Cristo resucitado puede ser indecente, un Cristo raro que se alza del lado de la gente que está en las fronteras de nuestras descripciones de la realidad. No discutamos aquí si se habría podido demostrar más solidaridad con un Cristo viviendo entre leprosos y muriendo de lepra en vez de torturado hasta la muerte por un imperio al que poco se opuso. El caso es que si Jesús murió joven y bello en sus treinta, lo cual confiere sentido a la historia de la vida eterna y la resurrección, la vida de la Virgen María no tiene el mismo significado. Ninguna vida se entrega en solidaridad, excepto con esa «pequeña muerte» o súbita ansia sexual de Dios. ¿Qué solidaridad con los pobres (y mujeres pobres) nos ofrece María? ¿Qué desafía los contratos sexuales de matrimonio de muchachas pubescentes y leyes de propiedad relacionadas con la re-

10. Sobre el uso del término *Basileia* véase Schüssler Fiorenza, 1993, p. 10. La teóloga feminista Ada Isasi Díaz ha usado el término «Kingdom» que, lamentablemente, sólo tiene sentido en inglés. El hecho es que decir Kingdom, *Reino* o Kindom (relaciones de familia) lleva consigo la contextualización del concepto según experiencias y expectativas políticas fundadas o conceptualizaciones teológicas idealistas. Sin embargo, Kingdom implica un contexto tanto en las teologías contextuales como en las feministas (no siempre contextualizadas).

producción? ¿Qué enfrenta los tabúes de la menstruación y los estrictos códigos religiosos? En teología, los actos indecentes nos exigen creatividad para ver lo no visto, pero también valor para denunciar lo que no funciona. En este caso, el indecentamiento de la Virgen requiere de nosotros la integridad de detener el proceso de enumeración de las acciones redentoras de la Virgen María y su alineación con los oprimidos.

He dicho en otro lugar que Cristo es «Cristo en comunidad» (Althaus-Reid, 1995, p. 150). Cristo creció en una comunidad, no en solitario. De esta comunidad adquirió las expectativas sociales y religiosas. Esta comunidad le enseñó a ser un mesías en el diálogo, con las limitaciones de la conciencia histórica del momento. Puede que Cristo sea aún incompleto y crezca con nosotros en un proceso de refinamiento de la limitada conciencia histórica de Jesús y de formación de sus percepciones mientras seguimos aprendiendo en comunidad y releendo nuestra fe desde una perspectiva de liberación. También he dicho que las mujeres hicieron a Jesús a partir de sus propias y asumidas constricciones heterosexuales: las proyectaron en Jesús y le enseñaron en qué consistían. Lo mismo ocurre con la Virgen María: hemos hecho de ella el icono de himen pétreo contra el que generaciones de mujeres jóvenes se han dado con la cabeza y el corazón en medio de una desolación infinita y una tristeza terminal. La hemos convertido en aniquiladora de los deseos, destructora de los placeres superfluos y cláusula legal para que las mujeres se conviertan en objetos de propiedad en el seno de las estructuras familiares. Ningún discurso de liberación va a cambiarlo, especialmente si persiste en repetir y, pues, en fijar nociones nacidas de una falsa conciencia sexual. En cuanto a los liberacionistas, en la teología latinoamericana y noratlántica, admiro su candor y romanticismo. Veinticinco años de teología de la liberación en Latinoamérica no han cambiado una iota de las construcciones sexuales de nuestra sociedad machista. Y ello encierra su propio significado. El indecentamiento de la Virgen debiera ser, por tanto, un proceso colectivo de su desnudamiento y de superposición en ella de las vidas de las mujeres para demostrar la irrelevancia que tiene como liberadora, a menos que sobre el antiguo *imaginaire* religioso de la Virgen pueda construirse uno nuevo. Esto puede tener su importancia porque la Virgen María es una poderosa identidad religiosa sexual y de género, con gran influencia aún en las

vidas de los pueblos de Latinoamérica. Sin embargo, como en el caso de Jesús, cabría pensar en la María limitada cuya falta de conciencia es suplida por la nuestra, aunque desde una perspectiva dialógica siguen surgiendo cuestiones más profundas que en la cristología. Por ejemplo, si pensamos que Jesús debiera haber nacido o no, al menos fuera de una relación amorosa entre iguales.

María la reinona (¿o es Jesús travestido?)

¿Por qué es Peter Pan interpretado por una mujer? Porque una mujer jamás madurará para ser un hombre.

(M. Garber, *Vested Interests*, p. 168)

¿Os habéis preguntado alguna vez por qué aparece siempre joven la Virgen María en los iconos? Porque como Jesús, que murió joven, ella jamás maduró. Por otra parte, en la religiosidad popular de los latinoamericanos cristianos pobres, una imaginación indecente sobre María, que convierte Jesús en una María joven, ha circulado durante muchos años. Como motivo de la fundación de nuestra teología indecente podemos considerar el culto de ambiguos Cristo/María y Cristo travestí en el cristianismo popular de Argentina. Por ejemplo, santa Librada es venerada como el Cristo hembra crucificado de los pobres urbanos. La difunta Correa es un complejo ejemplo de Jesús y María en la misma persona, con acentos muy sexuales. Ambos casos representan el traspaso de las fronteras sexuales, de clase y políticas. En otros países, como Brasil, hay una comunidad cristiana de travestís que ha adoptado a la Virgen María como divina reinona. Esta comunidad se enfrenta a la biografía de la Virgen, que ahora habla sexualmente a través de su apariencia de reinona, patrona ya de dichos travestís como su Virgen María. En Argentina, este papel entre los travestís seculares fue tomado por la imagen de Evita, y son muchos los travestís que declaran que fue ella quien les inspiró o que sienten una especie de «reencarnación» en su afinidad con ella. En cuanto a los liberacionistas que proclaman desarrollar una teología desde las raíces, nos preguntamos cuán selectivos han sido los procedimientos para hallar los puntos de vista teológicos originales de las gentes.

¿Podría ello significar que cuanto más próximos al modelo teológico colonial normalmente aceptado tanto mejor aceptadas son las experiencias personales en las reflexiones teológicas? La cuestión es no sólo que el pueblo realmente marginado no ha sido aceptado como «pueblo» ni como «pobre» en la teología de la liberación; va más allá. El problema es que en la teología de la liberación hemos venido echando indefectiblemente en falta diferentes categorías de análisis, ya patentes, por ejemplo en el culto a santa Librada, el Cristo mujer. Sin embargo, estas categorías de travestismo en la teología existen y también llevan consigo su propia ortopraxis teológica, dado que la teología popular es pragmática y materialista, y cierra tratos con Dios sobre asuntos de supervivencia en la vida diaria. Curiosamente, como no parece que hayamos presentado peligrosos recuerdos de liberación en la Virgen María, la gente pobre indecente se los inventa.

Teología popular del travestismo

Santa Librada

Las santerías de Buenos Aires muestran estatuas y estampas de una mujer joven de aspecto parecido a la Virgen María, pero crucificada y pendiendo de la cruz, que nos recuerda a Cristo. La llaman santa Librada y su culto está muy extendido entre las gentes pobres de Buenos Aires. Como ocurre con la Virgen María o con Jesús, a la veneración (cristiana) de esa santa se asocia el rezo de oraciones y la producción de rituales varios, con sus velas encendidas y novenas que acaban con los «padrenuestros», «santamarías» y «glorias» para concluir los actos. El culto a santa Librada/Liberada tiene su origen en la santa católica romana (santa Liberata), virgen y mártir, que como tal nunca ha sido muy popular. Sin embargo, es muy importante para sus fieles. Desde una perspectiva fenomenológica, el reparar en cómo la perciben sus seguidores es mucho más ilustrativo que las explicaciones históricas que la mayoría simplemente desconoce. Algunos dirían que Librada es el Cristo mujer de los pobres; otros tienden a ver en ella una Virgen María crucificada. ¿Quién es Librada? No es Christa, el icono de mujer crucificada de la catedral anglicana

de Nueva York. Christa es la imagen icónica de un Cristo femenino sin ambigüedad; Librada es el ambiguo travestí divino de los pobres, la inestable imagen de un Cristo vestido de María. Como cruce de Cristo y la Virgen María, Librada es un icono muy buscado. La demanda de sus estatuillas y estampas es enorme en las Santerías, las tiendas de hierbas, pociones y remedios milagrosos en Argentina, además de objetos de culto en religiones populares como la Umbanda. Librada se presenta extremadamente joven, de piel blanca y melena rubia cual solían ser los Cristo antiguos (y aún hoy) con largos cabellos rubios y ojos azules. Sería difícil dar con una representación de María rubia, pero no de Cristo. Estas representaciones parecen responder a tradiciones diferentes; la Virgen María viene de España, y sus representaciones la muestran blanca, pero morenita de pelo.¹¹ Las imágenes de Jesús rubio surgen principalmente de las tradiciones protestantes, con diferentes matices raciales. De donde que el rostro de Librada pudiera ser el de un Cristo feminizado. Por lo que hace a su cuerpo, la cosa es ya más ambigua: a veces lo presenta claramente femenino, con protuberantes senos y redondeadas caderas (especialmente en las estampas de rezos), pero en las estatuas se diría más bien un duende, una especie de Peter Pan que jamás crecerá, como joven será siempre Jesús. La vestimenta es parecida a la de la Virgen María tradicional, e incluye ocasionalmente un tocado. En otras representaciones, la única diferencia en el vestido se da en la elección de colores; por ejemplo, Librada puede aparecer con un chal y collar rojos, color que jamás se ve en las estatuas o estampas de la Virgen María. Y Librada pende de la cruz, pero risueña cual Virgen María cuya presencia transgrediera el lugar tradicional de Jesús, la cruz. Librada no es ni uno ni otra, sino un ropaje, una cruz y retos superficiales de género que nos ofrecen una muestra de travestismo divino.

En la particular situación religiosa de un país latinoamericano católico romano como Argentina, Cristo ha desempeñado tradicionalmente un pobre papel en la vida de las gentes, cuya colonización religiosa se efectuó a través del culto a la Virgen María, no a Cristo. «¡A Cristo por María!», ha dejado al primero como deidad ambigua,

11. Las llamadas vírgenes indias de Latinoamérica, de madera oscura, tienen, pues, rostros oscuros. La Iglesia católica romana las ha cubierto a veces de plata u oro para crear la ilusión de blancura (Puchuri de Martini, 1984, pp. 14, 22).

difícil de aproximar en su identificación con Dios; y Dios es decididamente inaccesible para la imaginación religiosa de las gentes. El culto a Librada llena este vacío porque se encuentra en la intersección de Cristo y María, y con suficiente ambigüedad para que cualquiera pueda decidir su identidad. En la práctica, con Librada no sabemos quién es quién; y esta inestabilidad es parte de una epistemología travestística que, dudando de la oposición religiosa del par binario (María/mujer y Jesús/hombre), logra poner en duda la estabilidad de todo el sistema teológico de géneros. En las palabras de Marjorie Garber, el travestismo es una crítica del binarismo (Garber, 1992, p. 10) porque nos presenta una tercera alternativa, algo único que transgrede y emigra de las ubicaciones macho/hembra. Un travestí tiene una clara localización de género, pero no sexual. Los travestís pueden ser hombres heterosexuales casados, «lesbianas atrapadas en cuerpos masculinos» o cualquier intersección entre dos cosas diferentes, atracción sexual y construcción de género (Garber, 1992, p. 132). La sexualidad de Librada no importa; su género, sí.

El culto a Librada tiene su origen en una transgresión legal y social. Una vieja plegaria tradicional le pide que libre al orante de la policía porque es protectora de pequeños cacos y bandidos, esos que la sociedad argentina entiende como ladrones por necesidad, no por gusto. Los pequeños hurtos realizados por los pobres no sólo han sido aceptados por ellos como simple hecho de vida sino hasta ensalzados como acto de valor de una persona que se arriesga para alimentar a su familia. El culto tradicional argentino a los santos bandidos es un buen ejemplo. Había «bandidos buenos» que robaban a la gente que les negaba el trabajo y les había dejado sin tierras y sin derechos. Luego redistribuían el botín en sus comunidades. La oración a santa Librada a la que me refiero dice simplemente: «Santa Librada líbrame de esta disparada». La plegaria es corta y rima bien en español; es una fórmula protectora. La vida de los pobres está llena de enemigos. La soledad significa no sólo falta de amor sino de apoyo en la comunidad, de ayuda y, por tanto, es una «enemiga». El desempleo y los problemas de salud son vistos como enemigos frente a los cuales se necesita protección; y Librada protege a quienes traspasan las fronteras legales para satisfacer estas necesidades. Este es el punto de partida de su culto; actos de transgresión de la ley en los que no puede invocarse a Cristo o María en demanda de protección. Pero este traspaso

requiere también el de otras fronteras divinas y nuevas formas de legitimación. Si el travestismo es una crisis de categoría (Garber, 1992, p. 16) opera haciendo obvio (superficialmente, a nivel de vestimenta) que «hay un punto conflictivo» en el terreno religioso y cultural, y que desestabiliza el sistema. En este caso, la crisis de categoría se presenta con la figura Cristo/María, y el eventual conflicto se da en una fe que no responde efectivamente a las injusticias económicas de la sociedad. Las fronteras divinas son, pues, recompuestas, pero al nivel superficial de las claves de vestuario de Librada en cuadros populares y estampas, al igual que en estatuas coloreadas, baratas y asequibles a todo el mundo. Esta es la teología travestística de los pobres. La práctica transgresiva acumula las proposiciones: una cosa es bendecir a los pobres, otra ser una María que ocupa el lugar de Dios (la cruz), un Cristo en su sitio, vestido como una mujer duende.

La desestabilización causada por Librada se da en el género, que es el nivel superficial de nombres y vestimentas (Hirshfield, citado en Garber, 1992, p. 132). «Jesucristo Liberador» se convierte en «Librada» (voz pasiva; acto de liberación no anunciado, pero ya concluso). Atendiendo a la clave del vestuario, Cristo es una mujer palestina. «Librada» no hace de Cristo una mujer, ni de María un hombre. Hace del primero un Cristo vestido como María, y de ésta una mujer que ocupa el lugar divino del hombre en la cruz. El meollo de esta teología popular de travestismo se encuentra en que no es estática, se mueve, y con prisa (como la que parecen llevar las gentes protegidas por Librada huyendo de la pobreza o de la policía) de un lugar a otro sin llegar a asentar en ninguno. Puede que sea una respuesta teológica de gentes a lo que no cuadra en sus vidas, simbolizada por lo que se considera indecente en círculos cristianos: vestir como el sexo opuesto (según condena Deuteronomio 22,5), transgredir los límites sexuales, y también otros, como las barreras de clase y la ubicación fija de pobres y ricos en un país latinoamericano (Garber, 1992, p. 32). La paradoja reside en que los procesos de simbolización teológica de la gente se dan en las personificaciones. El género, como ha dicho Butler, sostiene y nutre la gran narrativa de la heterosexualidad (Butler, 1990, p. IX). La matriz heterosexual de la teología sistemática es permanentemente amenazada de dislocaciones de identidades genéricas divinas porque los dioses cristianos son también producto de temores sexuales y falsas construcciones organizadas según características de

género. Así, el YHWH de las Escrituras Hebraicas es tratado como un fetiche penil u órgano innombrable (su nombre no puede decirse; véase Butler, 1990, p. 48) cuya única visibilidad se da en los actos de la cultura masculina de las narrativas hebraicas. Por ejemplo, en Hosien, el Dios-género (cuya presencia se objetiva sancionado o desautorizando narrativas) «habla sucio». Es decir, el material pornográfico de mujeres sexualmente abusables se presenta como matriz heterosexual de la relación con Dios (Setel, 1985, p. 87). Sin embargo, ello no nos dice mucho acerca de la construcción sexual de Dios. Lesbianas, bisexuales y gays también pueden ser abusivos con su pareja; el comportamiento de género y los deseos sexuales se entrecruzan y encuentran en diferentes puntos. Igual puede decirse en relación con Dios y la Virgen María. Partiendo de especulaciones teológicas sólo hemos recibido construcciones genéricas de deidades, y algunas, como en el caso de la Virgen totalmente absurdas y disparatadas. Sin embargo, sus sexualidades siguen siendo un misterio. De ahí que cuando la teología se ejerce con honradez e indecencia transgresiva, todos, sin excepción, personificamos dioses. La Virgen María es un tipo genérico, un código del vestir, y la mariología es el acto de representar a María como ella/heterosexual o ella/lesbiana, o la travestí sexualmente ambigua santa Librada. Lo que en este caso nos enseña la teología popular es que María y Jesús son sometidos al mismo *assujettissement* o proceso de subjetivismo que nos afecta a todos (Braidotti, 1994, p. 61). Rosi Braidotti ha considerado cómo se define el sujeto en la intersección de múltiples variables (sexo, género, raza, clase, etc.) y en la interacción de prácticas tanto materiales como discursivas. En la teología, esta interacción es intertextualismo e intersexualidad. Las prácticas materiales de la teología son las instituciones y toda la simbólica de género discursivo/sexual que regula las identidades religiosas. Al dislocar la identidad de género de las divinidades cristianas en la mariología o cristología estamos dislocando y llevando al caos las dos áreas: organización eclesial y sistemas teológicos. Por tanto, no sólo en la elección de motivos podemos criticar un estilo de teología a lo macho occidental, como surgido siempre de la misma matriz heterosexual, sino también en la lógica teológica que considera que la teología debe ser presentada sistemática y progresivamente, por ejemplo, en vez de disruptivamente y basada en el momento. Esta cuestión de los géneros provoca la aparición de

otras incomodidades y áreas de tensión, como las estructuras económicas y raciales de supresión de la subjetividad, porque las matrices heterosexuales no sólo nos aportan las narrativas maestras para irse a la cama sino epistemologías económicas y pautas sociales de organización. Esto desprovee de esencia a la sexualidad y exige una teología localizada. Santa Librada es venerada por los pobres y la clase media baja de Argentina, y ahí concurren parámetros económicos y sociales, dado que el culto a Librada fue introducido en Buenos Aires por trabajadores inmigrantes del norte del país, lo cual ha de ser comprendido en el contexto de un país muy dañado que pasó por la ordaña de la represión política de la década de 1970. Durante el régimen dictatorial, la política del vestir era severamente controlada. En Argentina, la decencia es íntimamente asociada a códigos de vestuario controlados por los medios de comunicación y también políticamente a nivel de calle (una mujer con vestido «impropio» puede ser sometida a abuso por los hombres en plena calle, por ejemplo). Durante la dictadura se distribuyeron en las escuelas públicas folletos que enseñaban a los adolescentes cómo vestir de forma apropiada. Librada es la travestí divina que abre las compuertas del confinamiento político. Sólo quienes hemos vivido en tiempos tan terribles de control del pensamiento, del habla, de la vestimenta, formas elaboradas de regulación del comportamiento y la represión política, conocemos la verdad de la resurrección. Librada es testimonio de la deconstrucción inteligente de las gentes pobres de mi país y de su pasión por la libertad y ambigüedad a despecho de tales controles.

«La difunta Correa» y otros vagos cánones de la teología sexual popular

¡Oh, Dios Todopoderoso! Que en tu amorosa merced elegiste la gloria del alma de la Difunta Correa como Restauradora del mundo y confort de los afligidos que invocaran su nombre.

A Ti, mi Dios, y a la Difunta Correa os cumple la tarea de decidir el destino de todas las criaturas y sus acciones, y a mí el buscar y seguir (Tu Voluntad) con absoluta observancia.

(S. Chertudi y S. J. Newbery, *La Difunta Correa*, p. 161)

Si Librada nos deja con el regusto de una personalidad Cristo/María, un Jesús fuera del armario con collarines rojos y cintura prieta, la difunta Correa nos presenta otro reto, interesante pero distinto. La difunta Correa tiene biografías religiosas varias. La oficial puede hallarse en los folletos de información para el turista en San Juan, el estado argentino donde se originó la leyenda. Dice que era una guerrillera llamada Deolinda Correa, amante y compañera de un hombre que luchó por la independencia de Argentina a mediados del siglo XIX. El hombre fue muerto y ella huyó con un niño a la zona desértica del norte de mi país, pero murió de sed. Milagrosamente siguió amamantando al niño después de muerta. El niño sobrevivió. Se hizo una Virgen/santa extremadamente popular, hasta el punto de que la Iglesia católica romana, harta de luchas contra su culto, decidió construir una pequeña capilla con imágenes de la Virgen María y Jesús al lado de la dedicada a la difunta Correa. En algunas versiones de su biografía se la conoce como Deolinda o Dalinda, Antonia, Belinda y hasta Isabel. Algunos dicen que estuvo casada y tuvo tres niños; para otros no era sino una concubina o soltera con un niño o una niña. En algunas versiones, el niño también muere. Una vieja historia narrada en la lengua de los gauchos nos presenta este diálogo entre los dos arrieros que se supone que hallaron su cuerpo:

- ¡Santíguate! He ahí una persona muerta y un niño.
- Probablemente se extravió en su intento de seguir a su amado.
- La sed y el calor la han matado, pero Dios hizo el milagro de salvar a su hijo (Chertudi y Newbury, 1978, p. 98).

Sin embargo, la mayoría de la gente desconoce o ignora una leyenda particular; sus diferentes biografías van en aumento y hasta se contradicen, lo cual parece carecer de relevancia por lo que hace al culto que se le da. Como con la biografía de la Virgen María, ella es lo que cada uno quiere que sea. Esto ilustra tanto más el punto de cuán poco importan a las gentes las biografías divinas oficiales y su capacidad de integrar contradicciones y diferentes versiones cuando reflexionan teológicamente al respecto. La teología sistemática nos lleva a pensar, por ejemplo, que el dogma cristiano de la inmaculada concepción debe ser preservado y hegemónicamente citado y repetido. Pero no es verdad. Los dogmas son narrativas maestras muertas y la teología po-

pular de las gentes las desechan y modifican según el momento y la problemática social. ¿Es la difunta Correa otra Virgen María o no? En un país dominado por vírgenes ambiguas como Librada, Correa es la virgen indecente representada como una mujer yacente con grandes y bien formadas tetas y un niño que mama de ellas. Su blusa blanca está abierta para exponer el pecho, que es la característica más importante del culto a Correa. Este desnudamiento es una crasa transgresión no sólo de los códigos de decencia argentinos sino también de la imaginaria religiosa. Correa es la patrona de los viajeros y los camioneros, y la Virgen María de los fluidos corporales. Fluye leche de su pecho. Murió de sed, y, así, sus devotos llevan botellas de agua a su capilla. Los camioneros que cruzan las áreas desérticas en busca de *ruteras* (prostitutas de la carretera) llevan consigo la imagen de Correa con la de la Virgen María y las de otras mujeres desnudas con las tetas al aire, que han arrancado de los calendarios.

En Argentina, las vírgenes María sólo pueden distinguirse por sus nombres y su vestimenta. Hay más de cien: la Dolorosa, la Desatanudos, la de Luján (un pueblo), la de los Ángeles. Sus nombres, como Librada y la difunta Correa, sólo tienen significado en relación con sus vestimenta. La Desatanudos lleva un mazo de cintas rojas en la mano. La Dolorosa, un sable que le atraviesa el corazón, y viste de terciopelo oscuro. La Lujanera es pequeña, rechoncha y sin niño. La Cautiva de Río Seco lleva un muñeco a guisa de Jesús, que parece una bebé. Un simple cambio, como dotar de cintas a Librada o poner a la Desatanudos en una cruz, cambiaría su género y sexualidad construida (la difunta Correa tiene una personalidad manifiestamente sexual, totalmente opuesta a la de la Dolorosa) y las construcciones sexuales masculinas a femeninas (el significado de la cruz es masculino en relación con Jesús, pero femenino en relación con Librada). La difunta Correa es una Virgen transgresora en la que elementos de sufrimiento asociados no sólo a la pobreza sino al pasado sexual de una mujer son aflorados significativamente a la superficie de la teología popular de las gentes. De igual modo que nosotros tenemos el culto de los santos bandidos, también el de la virgen prostituta que refleja la confluencia de clase social, sexualidad y raza (Correa es más próxima a la mujer argentina «auténticamente» nativa, si tal cosa existe en un país hecho por inmigrantes europeos y por el exterminio sistemático de la población indígena). No sorprende que los camioneros,

que pueden tener amigas prostitutas en la carretera, la veneren. Además, en la difunta Correa, el niño Jesús ha sido difuminado, absorbido en sus pechos por un acto de permanente succión erótica de sus espléndidos pezones. Las plegarias populares más elaboradas presentan a Jesús como intercesor ante Correa, que es la hija de la Virgen María (Chertudi y Newbury, 1978, p. 162), como queda patente en el ejemplo siguiente. «¡Oh, adorable Jesús de ropaje angélico! Yo, miserable pecador, te imploro que me recomiendes ante la difunta Correa y a su pura madre la Virgen María». En este caso, Correa es la hija de María, sentada a la vera de Dios en el cielo, y Jesús ha sido convertido en un espíritu auxiliar. Correa es la única hija de María; es Jesús, o al menos otro Jesús, o el Jesús de los otros. En otra oración, es la compañera de Jesús, creada con él para la eternidad. «Amable Jesús, centro de todas las perfecciones y fuente de gracia e infinita merced, has tomado, ¡oh Señor!, a esta criatura [Correa], que fue creada a tu imagen desde antes de la eternidad» (Chertudi y Bewbery, 1978, p. 162).

Los travestismos teológicos siguen intercambiando a Jesús, Dios y María en grado infinito. La difunta Correa es una virgen inestable y generosa que redistribuye la riqueza y la salud entre los pobres, pero también la gracia de las pobres mujeres, las prostitutas, las mujeres con pasado, y ve lo divino en los actos indecentes de la lucha cotidiana por el pan y el amor. Hay mucho más en la mariología de Latinoamérica que la Virgen de Guadalupe, si hacemos teología con intenciones indecentes.

3.

Cantar obscenidades a la teología. La teología como acto sexual

Perversión significa caos de género.

(S. Bright, *The Sexual State of the Union*)

Perverso: ... del latín *pervertere*, girar erróneamente, de *per-* (indicativo de desviación) + *vertere* girar.

Pervertido: ... incorrectamente interpretado.

(*Collins English Dictionary*, 1979)

La obscenidad es otro mundo.

(Baudrillard, en M. Gane, *Baudrillard Live*, p. 62)

Per-vertir la teología sistemática y el caso del cristianismo de vainilla

Ya he dicho que la teología es un acto sexual, una ideología sexual realizada en pauta sacralizada: es una ortodoxia sexual divinizada (dogma sexual correcto) y ortopraxis (comportamiento sexual correcto); la teología es una acción sexual. De ahí que los teólogos no sean sino actores sexuales que necesitan tomar muchas decisiones sexuales éticas y a veces partidistas al reflexionar sobre Dios y la humanidad, porque la teología no es nunca inocua ni inocente ni neutra desde el punto de vista sexual. La teología sistemática puede considerarse como una teoría sexual arbitraria con implicaciones divinas. Gayle Rubin ya ha puesto en claro la ambigüedad del término «sexo», por el

que en general entendemos identidad de género, como, por ejemplo, en la referencia «sexo femenino»; pero sexo indica también «actividad sexual, deseo, relación y excitación», como cuando hablamos de «hacer sexo» (Rubin, en Abelove *et al.*, 1993, p. 32). La teoría feminista de la liberación se ha centrado principalmente en sexo como género, y muy raramente como «hacer sexo». La cuestión es que como deseo, el sexo es una importante categoría conceptual que no es nueva sino dominante en la teología durante siglos. La negación del deseo o de «los deseos de la carne» determina cuándo, cómo y con quién nos acostamos, y con esta acepción ha sido tema de interés en toda la teología de base heterosexual. Todas las nociones de pecado y gracia diríanse embrolladas sin fin en la mirada que dirige el teólogo al lecho, baño o sofá de otros. La teología heterosexual ha encontrado en su desarrollo los mismos problemas y dificultades con que topan las gentes en su vida sexual, por ejemplo, relaciones jerárquicas, posicionamiento de los cuerpos y modelos monógamos de pensamiento que tienden a restringir y desnutrir la vida de la gente. Mientras la persona se esfuerza por hallar vida y sentido en las relaciones en el sofá de amigos y amantes, la teología sistemática pugna por dominar y destruir estos significados. Mary Daly nos recuerda las memorias de Hannah Tillich sobre su marido fallecido, el teólogo Paul Tillich, y como éste era incapaz de enfrentarse a la realidad inmediata de su vida, metido como estaba en prácticas sadomasoquistas y de esclavitud que reemplazaba con abstracciones teoideológicas (Daly, 1978, p. 95). Lo que debe condenarse y rechazarse no es que Tillich fuera un sadomasoquista sino el hecho de que «no encontrara el valor» para salir del armario de su sexualidad; un teólogo sadomasoquista, por ejemplo, que reflexiona sobre un tema de importancia en su vida, tanto como en la de otros. Nuestra dificultad con Tillich reside en su falta de integridad y no necesariamente en el gusto que se forjó por las prácticas de esclavitud, que probablemente eran compartidas por muchos otros colegas académicos, pastores compañeros y cristianos comunes. Los teólogos sistemáticos como Tillich son representativos de los millones de cristianos que pugnan por permanecer en sus propios armarios sexuales y lechos preferenciales al tiempo que construyen sus identidades sin compartir sus historias sexuales y hasta condenándolas en sus escritos. No cesan en su pretensión de que la amistad no es ni puede ser jamás una cuestión de deseo y que

la caótica naturaleza de la sexualidad no pertenece a la esfera de interés de la teología, salvo para condenarla.

Escribiendo sobre teología homosexual, Malcolm Edwards es uno de los pocos teólogos que se han preguntado por qué se ha hecho tan poco en el plano de la homosexualización de Dios (Stuart, 1997, p. 75). Mi respuesta sería que Dios no puede ser homosexualizado a menos que los teólogos tengan el valor de abandonar sus armarios homosexuales, lésbicos, bisexuales, transexuales, travestistas o (idealmente) heterosexuales. Los teólogos que han salido del armario no dejan de lado a la gente, y ello siempre implica un riesgo, pero tampoco se desentienden de ella los que siguen en el interior de aquél. Sería engañoso pensar que los teólogos «encerrados» pueden compartimentar sus vidas tan fácilmente. La diferencia reside en que los teólogos de armario se satisfacen permanentemente en la duplicidad entre los ámbitos de una teología ya pública ya privada. Crean espiritualidades esquizofrénicas que han de ser apartadas a la hora de las comidas, como dijo el ya ausente Juan Luis Segundo. ¿Podemos seguir soportando la carga de una teología que nos deja solos cuando practicamos sexo? Ello no es tema sólo del sermón dominical sino que, más importante, rige nuestra elección de motivos y temas teológicos. En el caso de Tillich cabe reparar en el hecho de que su concepto de amor se basaba en Eros más que en Ágape (Thatcher, 1978, p. 47). Por tanto, podemos terminar aduciendo que Tillich reflexionaba sobre su vida privada en la forma elíptica, oscura e hipócrita de la teología heterosexual en torno a temas de su interés, que, decididamente, no eran de la especie vainilla. Como hemos observado antes, en el mundo de las prácticas sadistas del «cuero» se llama popularmente «vainilla» a la falta de opciones sexuales, a los recatados y limitados. Como la teología de Tillich, la sexualidad vainilla hace referencia a la escena de la vertiente nada radical ni experimentalista del placer (Baldwin, 1993, p. 28). La teología de vainilla es el ámbito de las decisiones que toman otros por nosotros, como en la teología sistemática sexual.

Un Tillich salido del armario podría haber considerado «la salvación del cuero» o, al menos, soñado en las placenteras opciones para el cristianismo de vainilla. Su afición a las fotos de jóvenes desnudas crucificadas nos lo deja claro. Sin embargo, nuestros grandes héroes teológicos jamás abandonaron el armario sin probar previa-

mente la compatibilidad o incompatibilidad de sus pautas de vida con la teología decente común. Un teólogo como Tillich es un ejemplo de lo que Gramsci llama la persona intelectual de la sociedad civil (Gramsci, 1971, p. 68). Las sociedades civiles son espacios de lucha hegemónica entre diferentes intereses, capitalismo, injusticias sociales y raciales, en pugna por determinar su poder. Esto puede describir la situación del teólogo cuya labor sostiene la hegemonía sexual y política del imperio creando una teología que se debate entre fuerzas de coerción y tolerancia en la arena de las sociedades civiles en las que la teología se alía con las fuerzas capitalistas de control, junto con la cultura, medios de comunicación e instituciones afines. Podemos preguntarnos, en las palabras de Borg de Star Trek, si «la resistencia es fútil». Los sistemas ideológicos en pugna se combinan e interpelan a las gentes creando vínculos subconscientes entre su ser en el mundo y su ser en el mundo representado de la teoideología ilusoria. Es una lucha por la representatividad, por que la persona inmersa en la teología sea capaz de sentirse interpelada por el texto, o sea, diciendo: «Soy yo; me reconozco en esta situación». La teología ha producido un gran poder de interpelación en el ámbito de la culpa, pero no en el del reconocimiento de nuestra vida sexual.

Modelos indecentes de Dios: per-vertir las interpretaciones

El Dios de la solidaridad

Un teólogo salido del armario (indecente) puede que tenga más presente lo que Eve Kosofsky Sedgwick estableció como modelo triangular del deseo masculino y su utilidad como punto de duda hermenéutica primaria para el análisis (Sedgwick, 1985, pp. 1-27). Según Sedgwick, el deseo masculino se perpetúa por interrelación de tres elementos, principalmente consentimiento homosocial, es decir, por la alianza de los hombres con miras a perpetuar el patriarcado, así como mediante regulación de la homofobia y la misoginia. El deseo masculino circula en esta santa trinidad reflejando siempre dos estructuras sexuales de opresión: matrimonio y heterosexualidad. El consentimiento homosocial es esencial en valores como «solidaridad»,

que resulta particularmente evidente en la teología de la liberación latinoamericana. La solidaridad se presenta aquí como valor encarnado en esa unidad de intereses y simpatía resultantes de una ética de pertenencia a un todo. Por ejemplo, en la teología de la liberación la solidaridad es una forma de conducta homosocial. El hecho de que a mí me llevara tres años el ser admitida como estudiante en el principal seminario teológico liberacionista de Buenos Aires demuestra que, incluso en la preparación de los futuros teólogos de la solidaridad, a las mujeres de finales de los años setenta no se les permitía aprender al lado de los hombres. La lucha de los lesbígays por estudiar en el mismo lugar, bajo amenaza de expulsión y con dificultades de factura administrativa, ilustra este punto. Dada la naturaleza de la situación política y económica en mi continente es fácil que las teólogas latinoamericanas acepten los límites de estas construcciones de solidaridad o traten de hacerse a ellos. Más fácil es aún que las teólogas no latinoamericanas, inclusive las feministas, sean presa de esa trampa conceptual de «solidaridad», que en su sentido más positivo de solidaridad política no es más subversiva frente al patriarcado que el derecho femenino de voto. El orden social sigue fundamentalmente intacto, como claramente atestiguan las luchas de las mujeres en muchos países latinoamericanos.

Homosociabilidad, «solidaridad con los pobres» o «hecho a imagen y semejanza del Señor» son conceptos en torno a la construcción de Dios como parte del mismo deseo sexual; también hay *realpolitik* en la teología sistemática de la liberación. La teología clásica, constructora de la sociedad civil, pugna contra los mismos deseos sexuales que la crearon, los masculinos. Los textos teológicos a la antigua, tradicionales, y los comentarios sobre la Biblia eran notoriamente manifiestos en cuanto a los sentimientos sexuales masculinos y a las metáforas en torno a la subyugación de las mujeres y la superioridad de los hombres como parte del orden de Dios para la sociedad. El hecho de que tengamos a Ruth y Boaz, por ejemplo, y el Cantar de cantares como textos no normativos refuerza nuestro punto. Aunque estos textos son muy ensalzados y han configurado las relaciones hombre-mujer, apenas entendemos, con Ruth y Boaz, que la norma cristiana sea que la mujer joven se acueste con el amo. Es obvio que ni el Papa ni los teólogos sistemáticos les dicen a las mujeres que acudan a su amo (si es rico y soltero) al anochecer, se acuesten

con él y traten de arrancarle un contrato legal, como hizo Ruth con Boaz. De igual modo, el pasarse una semana de sexo y explicar la experiencia, como en el Cantar de los cantares no se ha integrado en la doxología cristiana. Sin embargo, las voces que suenan en estos textos hablan de relaciones entre hombres, claramente mencionadas, persistentes y que reorganizan la sexualidad de la gente en relación con los hombres. En su comentario al Libro de Ruth ya señaló Carlos Mesters, por ejemplo, que la historia de Ruth debe entenderse en términos de servicio. El que ella rindió en particular a un hombre más viejo, Boaz, se juzga de gran valor y recomendable (Mesters, 1960, p. 66). Para resolver esta situación necesitamos, como dice Sedgwick, liberar estas relaciones de la maraña de homofobia y misoginia, para lo cual es clave el modelo de Dios como construcción de una familia, como veremos más adelante en este mismo capítulo. La solidaridad es el valor más importante de las sociedades latinoamericanas, y el redescubrimiento de Dios en solidaridad con la gente no aguanta la prueba real de la teología de la indecencia, prueba que debe aplicarse como desnudamiento y desenmascaramiento de la solidaridad homosexualmente construida. El modelo de Trinidad de Leonardo Boff, así como la declaración de Segundo de que la Trinidad demuestra que Dios es sociedad en relaciones de solidaridad, se basan principalmente en la percepción masculina de las organizaciones sociales. Consideremos, por ejemplo, la noción de Trinidad de Boff como «comunidad óptima» (Sobrino y Ellacuría, 1996, p. 85). Esta comunidad está formada por Dios Padre, Dios Hijo y un Espíritu Santo que es «el poder de la unión» de la comunidad divina masculina que fecunda a la Virgen María (Sobrino y Ellacuría, 1996, pp. 87-88). Hablar del Dios de la solidaridad en estos términos de homosolidaridad no es nuevo; el Dios heterosexualmente construido es obviamente un Dios en solidaridad con un sistema del que forma parte. La solidaridad con los pobres no puede construirse alrededor de los mismos parámetros. La solidaridad requiere cierta unidad de intereses, por ejemplo, los liberacionistas. Si ello viene obstaculizado por la intolerancia sexual hacia las mujeres y las personas no heterosexuales en general, esa solidaridad está condenada a ser ineficaz y más un mecanismo de refuerzo ideológico que una comunidad de intereses en la lucha por la liberación.

El Dios de los actos sexuales imperiales

El flirteo de la teología sistemática con la teología de la liberación puede estar dando fin. Acaso pase del paradigma liberacionista a una perspectiva poscolonial o posmoderna, pero la cuestión es que la perpetuación del deseo masculino por unión teológica masculina y la creación perpetua de fronteras sexuales entre modelos centrales y realidades periféricas le confieren una característica imperial vinculada al deseo masculino. Podemos describir un imperio como empresa singular político-económica de características monocromas que gravitan alrededor de un puñado de ideas centrales. Sabido es que el núcleo de las ideas dominantes es perpetuado incluso si las colonias cambian sus circunstancias políticas, por ejemplo, se hacen independientes (Loomba, 1998, p. 19). Ocurre a través de la internacionalización de procesos de opresión descrita por Paulo Freire en su *Pedagogía del oprimido* (Freire, 1970) y elaborada de Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra* (Fanon, 1961) y por mecanismos de interpelación como los analizados por Althusser al considerar temas de inconsciencia colectiva y mecanismos ideológicos. Althusser sostiene que las ideologías son construcciones imaginarias que confieren identidad a un individuo al tiempo que producen un mecanismo de falso reconocimiento del mismo en su posición social (Althusser, 1971, p. 163). Los acuerdos internacionales de comercio y las políticas monetarias, las corporaciones transnacionales y los medios de comunicación aseguran que la independencia política no afecte en modo alguno al imperio. Ahí reside la diferencia tradicional entre la política de desarrollo y la política de liberación. He ahí la alta teología: una empresa imperial, el arte de las epistemologías andróides, no de los humanos; y este es uno de los factores que hacen posible que la teología se autoperpetúe (resucite) a través de lo que hemos dado en llamar los mecanismos de decencia de las teologías negra, de liberación, aborigen o feminista por igual. Como el parásito de la película *Alien*, los mecanismos de interpelación provocan identificaciones y adhesiones que nutren al alienígena que portamos, incluso si a la postre logra darnos muerte. Pocos son los cambios y modificaciones permitidos para posibilitar la continuación histórica de las instituciones ideológicas de conocimiento que, desde luego, no pueden sobrevivir históricamente sin un mínimo grado de adaptabilidad o «progreso».

Si queremos seguir una teología indecente y buscar un Dios indecente hemos de empezar analizando primero cómo puede la teología ejercer como acto sexual imperial. El proceso presenta dos aspectos. En primer lugar, la teología es un arte *per se*, o sea una representación estética y no un modo natural, sino naturalizado, de reflexionar/actuar sobre Dios y la gente. En segundo lugar, la teología opera de modo sexual que podría introducir algo de per-versión (variaciones, más versiones y posicionamiento de los actos teológicos) en su metodología. Por ejemplo, consideremos la doble faz de la manifestación pública y sagrada de la excitación sexual y del deseo de objetos no humanos que presenta la teología sistemática. Es un proceso de fetichización en sí mismo; la reificación o «cosificación» de los discursos de atracción hacia, digamos, la simbólica del comer en comunidad. De acuerdo con el dogma de la transubstanciación, en la Eucaristía, Dios es lo que comes, ese fetiche de pan y vino. Dios es lo que digieres, transpiras y excretas del cuerpo. Dios es el paso de pan y vino por tu estómago e intestinos. Dios es el peculiar olor que adquiere la sudoración después de beber el vino de la Misa y el pesado aliento dulzón que genera el pan en un estómago vacío. La supuesta naturaleza de coparticipación de los sacramentos (solidaridad/homosociabilidad) es sólo la capacidad de tomar en nuestro interior e incorporar ese pensar fetichista. No hay solidaridad en la santa comunión porque la solidaridad homosocial es notoriamente inexistente en la historia, por ejemplo, cuando se trata de formas de producción real de pan y vino. Excluyen y explotan a otros. Es jerárquica y rentable. No comparten sino que toman. En el mejor de los casos, las ceremonias sacramentales en las iglesias operan como actos de ordenamiento colonial ejemplar, pero no de solidaridad. Los gestos corporales de silencio, de tomar el pan con las manos extendidas y de pasarlo a quien esté a tu derecha o a tu izquierda pueden hacerse operaciones militares de precisión y disciplina no demasiado distantes de los de los trabajadores de casa pobre a principios de siglo pasándose cazos de caldo bajo la vigilante mirada de sus amos. Sin embargo, todos los textos presentan una versión subversiva, y en la comunión aparece un ejemplo de intertextualidad o intertextualidad con Dios que (transubstanciación o no) se hace nuestro cuerpo y comparte nuestra compleja sexualidad. Y 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.

Desde esta perspectiva podemos argumentar que la fetichización no es mala en sí misma, aunque confieso que fetiche por fetiche yo todavía prefiero las botas de ir en moto ocultas en mi armario a un juego de copas de comunión en la mesita de noche. Es ciertamente una cuestión de tradición en el fetichismo lo que necesita ser explorado de modo teológico indecente, como haremos más adelante.

El Dios blando o pornográficamente no tan explícito

Podría resultar simplista, obviamente, el suponer que obras de arte como los sacramentos puedan ser la única área de fetichización en el cristianismo. La teología ha desarrollado asimismo una economía de relaciones (internas y externas) en las que pueden identificarse pautas de comercio, hasta históricamente. Mujeres, hombres, eunucos y sodomitas han desempeñado históricamente funciones diferentes pero mutuamente dependientes en el ámbito de las vidas pública y doméstica de las reflexiones teológicas. Podemos decir que se trata de parte de una teología blanda o amable construcción teológica en la que la opresión sexual está presente pero se mantiene dentro de los que se consideran límites naturales tolerables. Como en la pornografía blanda, hay fronteras que observar. En la teología blanda, Dios ha de ser delimitado por, digamos, sodomitas, para expresar el valor que la reproducción confiere a las relaciones humanas y para definir al propio tiempo los valores divinos. Sin esta construcción de los sodomitas, los valores heterosexuales divinos no serían suficientemente exaltados en la teología. El gran mensaje seminal de Dios no sería jamás mostrado al mundo con tal potencia eyaculatoria si tuviera competidores. Los sodomitas son los no competidores que exaltan el mensaje reproductor divino al mundo. Estas pautas teológicas constituyen lo que podemos llamar teología pornográfica blanda. Las mujeres y disidentes sexuales en general son meramente representados para consumo del construido lector heterosexual masculino. Sus imágenes pueden fijarse en situaciones de dolor y tortura sexual, aceptables en la historia del cristianismo. Por ejemplo, podemos verlo como una película pornográfica de segunda clase, donde Eva pare siempre con dolor, Tamar es interminablemente violada por su hermano, Jesús pende desnudo en la cruz, manos clavadas y sangre manando de la

corona de espinas que ciñe sus sienes, María dice que sí al primer ángel de su vida presente de pronto en su habitación. ¡Qué teología más *queer* ésta, en el anticuado sentido de raro! La teología indecente fuerza a la teología porno blanda (a saber, la teología sistemática) a asumir su verdadera naturaleza dura y mostrarse con la crudeza de sus construcciones sexuales. Lamentablemente, estamos ya tan hechos a la teología blanda que hasta deseamos proyectar estas películas de Eva y Tamar y la Virgen María a los niños que acuden a la escuela dominical. Sin embargo, en los extraños modos de este mundo y estado de la teología hoy, se considera escandaloso e inmoral el indecentamiento, es decir, la denuncia de la verdadera naturaleza sexual dura de la teología sistemática, al tiempo que anunciamos deconstrucciones de género y sexuales que podrían dar un precioso significado a nuestra vida en relación con lo sagrado, y damos noticia de las implicaciones políticas de la teología como ideología.

El Dios de la colonia

Fue Julia Kristeva quien dijo que «“arte” revela una *práctica* específica, cristalizada en un modo de producción con múltiples y muy diversas manifestaciones» (Kristeva, 1984, p. 97). Ahí se encuentran, según Kristeva, las complejas relaciones entre ideología y tradición o entre deseo y ley. Los Evangelios, las Escrituras hebraicas y la Iglesia, incluso actos rituales como los sacramentos, como hemos visto, funcionan como piezas de narrativas basadas en un supuesto cristiano simbólico en el que las tensiones que rigen su producción (como deseo y ley, en mención de Kristeva) se hallan presentes. El desentrañar este arte, que llamaríamos actos coloniales, significa desentrañar un cristianismo de núcleo duro basado en la limitación del deseo y en relaciones no consensuadas, como las de las pautas impuestas que Butler llama «la matriz heterosexual» (Butler, 1990, p. 151).¹ Por ejemplo, en la economía interna de la Biblia se han prodigado relatos históricos en obediencia a la matriz de los deseos coloniales que en el

1. Butler define la matriz heterosexual como «(la) trama de inteligibilidad cultural a través de la cual se hacen naturales los cuerpos, géneros y deseos» (Butler, 1990, p. 151).

nombre de Dios justifican y legitiman una política de expansionismo y de actos no consensuados de violación y pillaje de tierras ajenas y culturas, religiones y estructuras sociales de los pueblos. Desde la perspectiva de las economías políticas externas se ha dado un floreciente comercio entre imperios y colonias, y en la aplicación de textos bíblicos, según los diferentes estadios del proceso político. Se hace referencia y se hace uso de textos favorables a una conciencia de sumisión de la colonia, por ejemplo, para implantar el convencimiento de la superioridad política, religiosa y moral del poder colonizador. Sin embargo, en todo este traficar teológico siempre volvemos a nuestra conceptualización de Dios como obra de arte, obra de imaginación estética y religiosa aplicada. Los dioses imperiales se hicieron los personajes principales de las novelas sacras coloniales, que pueden ser ligeramente modificadas mediante negociación histórica de procedimientos de interpretación en situaciones poscoloniales, pero nunca desechadas del todo. Este «Dios objeto» del arte colonial se ha hecho bien único y objeto exclusivo del deseo que de algún modo sexual, dado que toda su economía interna o externa se basa en una estructura heterosexual de lo deseable y lo rechazable, participa en una compleja interrelación económica y religiosa. Eso nos lleva al punto real de una fetichización negativa en la teología cristiana, que es el proceso de fetichización realizado a través de un Dios-ser humano histórico, Jesús, personificando como ser «todo lo humano» y «todo lo divino» de modo cultural, simultáneo y definitivo. Ya no se trata de teología blanda sino porno-dura. Esta clase de pornoteología será siempre un grandioso gesto imperial construido de universales, esencialismo y supuestos religiosos y políticos no impugnados. Esta teología fue el crisol de sexismo, homofobia, racismo, supuestos clasistas y sueños coloniales. Desearíamos pensar que este Dios de la colonia fue un amo colonial cuyo punto de crisis no se produjo de resultas de la secularización sino del cuestionamiento de las epistemologías imperiales y luchas sociales y teológicas por la liberación.

El Dios/Jesucristo

Consideremos, por ejemplo, el proyecto cristológico que logró la colonización de las almas, proyecto desarrollado por el bloque occiden-

tal de teólogos que solían dirigir la esfera de producción espiritual con Jesús como representante homogéneo de «todo lo humano» y de «todo lo divino». Gramsci lo llama fenómeno del bloque hegemónico histórico (Simon, 1982, p. 27). Y dice Gramsci que la hegemonía es cosa de un grupo de individuos o clase que ejercen el control de las esferas de producción. Así ha ocurrido en la teología occidental/patriarcal; Jesús se ha convertido en un monopolio con estricto control sobre la producción espiritual de significados e intercambios. Sin embargo, en su raíz hay siempre descontento con la irrealdad y los poderes opresivos de estas metaproducciones teológicas de Dios y de Jesús. Las religiones son teorías de conflicto que logran el máximo en la lucha por la concienciación y la liberación, aspecto crucial éste de la teología de la liberación, por ejemplo, pero la producción monopolística de Dios y de Jesús se ha hecho con tal autoridad y durante tanto tiempo que su fuerza interpelativa es difícil de contrarrestar. Esa es la principal diferencia entre un enfoque liberacionista de Dios y otro indecente. Como hemos dicho, algunos liberacionistas *queer* pueden razonablemente ver en Jesús a alguien con el que las lesbianas salidas del armario y gays, bisexuales y heterosexuales manifiestos pueden identificarse. Un paso muy positivo, pero una teología indecente debe avanzar en su desconsideración por las fuerzas interpelativas y normativas de la teología patriarcal. Debe ir más allá de la identificación positiva con un Cristo más grande. Ha de tener el derecho de decir no sólo que una lesbiana puede identificarse con un Cristo liberador sino que también debe deconstruir sexualmente a Cristo. Los teólogos indecentes pueden entonces decir: «Dios marica; Dios reinona; Dios lesbiana; Dios mujer heterosexual que no acepta las construcciones de heterosexualidad ideal; Dios ambivalente de difícil clasificación sexual». Los teólogos indecentes debieran hablar claramente a quienes gustan de las cosas claras. Decir «Dios marica» es proclamar no sólo una sexualidad que ha sido marginada y ridiculizada sino una epistemología diferente y también el desafío de apropiarse positivamente de una voz que ha sido usada para despreciar y humillar a otros. Los liberacionistas lo hicieron en cierto modo cuando, con las dictaduras de los años 1970, las biblias latinoamericanas llevaban imágenes de un Cristo Che Guevara, un Cristo con boina de campaña y cigarro cubano en los labios. Cristo el subversivo, el terrorista, fue en aquel tiempo una imagen provocadora que propinaba un guantazo

al rostro del terrorismo de estado y a la política de intervención extranjera y de regímenes dictatoriales. Estas biblias latinoamericanas fueron quemadas en Argentina junto con los libros de Foucault y Freire. El ser sorprendido con una biblia latinoamericana o con una copia de *Pedagogía del oprimido* de Freire podía significar confinamiento inmediato en un campo de concentración y pena de muerte. No obstante, seguía produciéndose el Cristo Che desde el modelo de la solidaridad homosocial de los pobres (aunque en tiempos críticos cambian las producciones de género y sexualidad). «Dios marica» puede ser aún un Dios de liberación, pero este Dios puede enfrentarse plenamente a la resistencia machista porque los retos entonces presentados son más profundos.

El problema que abordamos aquí es que, después de todo, todavía no podemos influir en las teologías imperiales basadas en una especie de naturaleza interpelativa intertemporal a menos que nos aprestemos a hablar clara e indeciblemente, «raramente» pues. De ahí que la cristología sea tan importante, y no sólo para debatir la masculinidad de Jesús *per se*, como en el estilo ya pasado de moda de la teología feminista. Ha de suscitar dudas y demostrar en este proceso teológico la construcción falaz de esta cristología sexual que no edifica necesariamente las pautas heterosexuales, aunque las refuerza *ad infinitum* con la institucionalización de relaciones en una sociedad basada en el curso sexual de lo deseado, permitido, reprimido, tomado, abandonado y así sucesivamente. Un acto teológico sexual completo de atavío y desnudamiento, de recomposición de los cuerpos y su renovada presentación según pautas de relaciones naturales, se ha materializado históricamente en instituciones como la familia. Dios ha personificado a la familia medieval o capitalista, según los aires políticos. Sin embargo, no es sólo a través de la historia de la teología y de la ideología que podemos percibirlo. Los Evangelios nos presentan una estructura interna organizada como economía familiar, que ha contribuido más que nada a la idea de familia en Latinoamérica después de la conquista. Pero esta cuestión no es trascendental. ¡Protéjanos Dios del trascendentalismo! Es más bien el reconocimiento de la simbólica de lo sagrado operando como deseos en busca de satisfacción, como en proceso de hacerse lícitos; como tales, en alianza con los deseos ilícitos de los imperios y de las ideologías, no experimentan más lucha que la

de subyugar, desplazando y condensando la que se percibe caótica vida sexual de la gente y sus experiencias ilegales. El primer paso ha de ser, por tanto, el indecentamiento de la producción de Dios y Jesús para confrontar la simulación teológica de lo que podemos llamar la familia evangélica.

Puras simulaciones: terror y obscenidad en la familia evangélica

Fundamentalmente, la escena es arbitraria, lo cual carece de sentido desde el punto de vista del espacio convencional.

(Baudrillard, en M. Gane, *Baudrillard Live*, p. 61)

P

V

(Grafito, Argentina, siglo XX)

María José R. de Mangone, desaparecida Julio 1977

(Grafito, Argentina, siglo XX)

Reflexionemos ahora sobre Dios como familia. La familia evangélica puede considerarse como escena de una simulación terrible (terror). Fue Baudrillard quien reflexionó sobre la idea de una cultura posmoderna en la que las fronteras entre realidad y apariencia son sistemáticamente difuminadas con la aplicación de la tecnología a los medios de comunicación (Gane, 1993, pp. 3-5). Las simulaciones de hiperrealidades, como Baudrillard también dice, son casos de cirugía cosmética que pasan por reales. Pero ¿cómo distinguimos entonces entre lo real y el artificio? Estamos bajo el influjo de la seducción, un estilo erótico de control dominante en los oprimidos. Algunas formas de opresión son interiorizadas hasta el punto de hacerse deseables (Baudrillard, 1990, p. 174). Este es precisamente el propósito de la simulación y el movimiento de posibilidades dobles de opresión y liberación, pues mientras que la simulación es constitutiva de los regímenes simbólicos de nuestra condición posmoderna, éstos también limitan y abren camino a alternativas. Podemos

volver aquí sobre el concepto de Paul Ricœur de el *imaginaire* de ruptura, que opone esa mixtura de sistemas simbólicos colectivos formados tras siglos de control de la élite con las propias interiorizaciones de la gente sobre la opresión y el comportamiento esperado. Sin embargo, el discurso de Baudrillard ha de ser suficientemente amplio para acoger las tecnologías de subversión de los pobres, su arte de resistencia a las seducciones dictatoriales, como los grafitos murales. Como teóloga del Tercer Mundo no estoy necesariamente obligada a extenderme sobre el posmodernismo como cuna de toda simulación. Los imperios bordan el arte de difuminar los límites de lo real e hiperreal en las sociedades coloniales. Los actos de los regímenes dictatoriales en Suramérica durante los años 1970 en su cruzada contra las sobrevaloradas invasiones marxistas puede que basten para ilustrar este punto. El día del golpe de estado de Pinochet en Chile él estaba absolutamente convencido de la inminencia de una invasión rusa del país. Dijo que esperaba la llegada de aviones de Aeroflot con miles de soldados rusos comunistas (Correa y Subercaseaux, 1996, p. 15). En Argentina, por ser considerados comunistas volcados en crear el caos económico desaparecieron niños de apenas catorce años que hacían campaña para reducir el precio de los billetes de autobús para los estudiantes. Esta operación militar fue apodada por los paramilitares «la noche de los lápices». Los regímenes dictatoriales llevan a extremos inconcebibles sus países de fantasía. Diferentes conceptos de cultura mediática que no dependen de la tecnología, como grafitos, canciones populares improvisadas en demostraciones o ciertos gestos (por ejemplo, llevar un libro a la vista en plena calle como signo de desafío a la Junta Militar) han resistido efectivamente la seducción de las simulaciones en Argentina, donde, por ejemplo, los grafitos políticos han difuminado las fronteras de lo real y lo imaginario durante decenios, incluso los límites entre las llamadas esferas secular y teológica. Para mí, crecida entre paredes con las entonces familiares «V» con «P» encima («Perón vive» o «Perón volverá», según interpretación), esa narrativa mural del regreso inmediato de Perón no era discutida. Pero el nombre de Perón fue públicamente prohibido. No podía ser siquiera pronunciado; el gobierno había decidido que Perón no existía. Sin embargo, pared tras pared siguieron proclamando durante años, y con sólo dos signos: «P» «V», que estaba vivo y volvería. Grafitos y siluetas (como

las pintadas en recuerdo de los desaparecidos) tienden a poner de manifiesto que los muertos han vuelto y se encuentran entre nosotros. No se trata de una proclama sobre un tema popular de resurrección recurrente, sino más bien una afirmación de vida a través de la muerte. Así quedó claro hace años en la canción «Quien quiera oír que oiga», de Litto Nebbia, donde dice que «matar es un acto inútil; la muerte sólo prueba que la vida existe». Las siluetas de los desaparecidos en esos últimos decenios lo demuestran. Una silueta de mujer preñada, con larga cabellera y, al pie: «María José R de Mangone. Desaparecida Junio 1997», es presentada junto a la que corresponde a su marido, «José Hector Mangone (Pepe) Desaparecido Junio 1977», y ambas al lado del nicho de la Virgen María en la entrada de la catedral católica romana de Buenos Aires. La Virgen María, con un niño Jesús en sus brazos y la catedral por marido, contrastaba con las dos siluetas de la familia Mangone, la mujer amparando con los brazos su preñado regazo. Las figuras juntas, pero expresiones distintas, en contacto una con otra. ¿Cuál es la Sagrada Familia? ¿La Virgen María y el niño o la familia desaparecida de marido y mujer encinta? Fundamentalmente, como ha dicho Baudrillard, «es un efecto de perspectiva» (Baudrillard, en Gane 1993, p. 5).

Si en la calle puede que las gentes no crean en la muerte y sigan gritando «Con vida los llevaron, con vida los queremos», la iconografía de la Virgen María en la catedral católica romana es una simulación; practica cirujía cosmética en la relación hombre-mujer de una joven familia, alejándola de nuestra sociedad, negándola al tiempo que trata de seducir al viandante de la catedral para crearle una relación de simulacros. La familia desaparecida es ofendida entonces por el simulacro de la familia evangélica. Los supuestos teológicos heterosexuales a veces pueden considerarse extraños; también su matriz, como la Virgen de la catedral. Pero todo se hace mucho más epirreal aún (pegado sobre la realidad) cuando se aplica al concepto de familia. La familia evangélica es una presentación cuya función se pone en escena sólo como mostrador del cuerpo masculino del niño Jesús, los códigos genéricos del vestir y las posturas corporales de la Virgen, así como la conceptualización de un Dios/Cristo que personifica el comportamiento de una divinidad masculina. En Argentina, las salas de exposición eran usadas para presentar con pleno efecto símbolos militares y coronas imperiales. Sables y medallas militares eran

dispuestos al lado de la Virgen María, a la que se dio el nombre de «Generala del Ejército», el femenino de «general» que, sintácticamente correcto, es título inexistente. No hay generalas en el ejército; así, la cadena de pretextos para simular no tiene fin. Este simulacro divino fue el impugnado por los grafitos populares. De igual modo, los Evangelios, como arte, han presentado durante siglos un simulacro de familia mediante trucos de narrativa escrita, imágenes y representaciones.

La familia evangélica es una simulación en dos actos, o un artificio que participa de dos órdenes estrechamente vinculados: sexual y económico. No es un producto estable, y no ha generado un modelo de simulación definitivo para la familia en la historia, aunque el simulacro de familia primordial posee eso que Baudrillard dio en llamar «la calidad del ensueño» (Gane, 1993, p. 67), que ha venido dirigiéndose y haciendo impacto en la vida diaria a través de la influencia ejercida por el cristianismo. No hablaremos aquí y ahora de la representación de la Sagrada Familia en las felicitaciones navideñas, con padre, madre, pastores y el omnipresente asno, ni, aún peor, ir a la esencia del José histórico, de María y los niños, para especular con cuentos de castidad y preñez divinamente justificada. El objeto de traer a escena la obra de las simulaciones tiene un propósito indecente distinto. Queremos provocar una ruptura en las identificaciones imaginativas. Si Jesús puede convertirse en un Jesús gay (y bien que sea así) para identificarse con los gays, también puede ser visto mediante supresión que per-vierte o halla una vía diferente hacia la conceptualización de la familia evangélica.

Variaciones per-versas: «Un amor de chicas muertas»

Nunca podrás amarme
vivo solo en la televisión
nunca podré decirte cómo eres
nunca podrás tocarme
sólo verme en un papel.
No dejes de mirarme en la pared
(...)
Frotándote las piernas

llorando en la capilla:
un amor de chicas muertas

(Charly García, «Chicas muertas», canción)

¿Cuál es la explicación de la familia evangélica? Desde una tendencia liberacionista o feminista, esta pregunta tiene respuestas desde una perspectiva de relaciones de clase y sexuales. Sin embargo, hay en la teología de la liberación y en la teología feminista entornos que operan como el marco de una pintura que oscurece o permite su visión. Acaso sea interesante observar aquí que no todo puede o debería ser traducido. Todavía con Baudrillard, podemos considerar que no podemos evitar los errores al reconocer o representar la realidad como era presentada en la familia evangélica, a través de nuestras percepciones de esa saga de infidelidad, culpa e ilegitimación (de dioses, gentes, ángeles). La teología tiene un problema con eso de hacer traducciones obligatorias de la simbólica religiosa en la vida ordinaria, y no reconoce las simulaciones. Seamos indecentes ahora y digamos que la familia evangélica es una simulación en el sentido de verse «desgajada» (Baudrillard, 1990, p. 75), donde los aledaños han acabado siendo efectos de la teología patriarcal occidental. Volviendo sobre el tema de las traducciones, puedo iniciar una lectura latinoamericana sobre la madre de la familia, María, como chica muerta, y Jesús como hijo de una chica muerta. El asunto de la familia evangélica es de naturaleza más sombría que los relatos liberacionistas o los modelos bíblicos de igualdad. Lo que procede es un nuevo reparto con los cuerpos fragmentados de esa familia. Como en una narración de horror, la Sagrada Familia consta de criaturas desmembradas y de Frankenstein. ¿Cómo hacemos ese nuevo reparto? De dos maneras. Primero, determinando los fragmentos, fisuras y elementos frágiles, que son tan obvios en el proceso de su pulverización y descoyuntamiento que es difícil pensar en ellos en términos de hermenéutica dubitativa. Segundo, escogiendo diferentes actores para esta producción evangélica. ¿Qué son los elementos que ya no nos son obvios en esta producción? El hecho de que la familia evangélica ubica el lugar primario de desaparición y aborto de las mujeres en el cristianismo. Si el nacido es un hombre/mesías, en la economía divina significa que no ha nacido una mujer/mesías; ha sido excluida de nacer. Es la Virgen María (constructo teológico), no una mujer, la que deviene madre. Mu-

jer-madre y niño, y la Sagrada Familia en general, son conceptos unidos a una teología sacrificial. No es una mujer la que queda encinta y pare, sino que en la simulación ha ocupado su sitio una virgen ilusoria. Nace un niño Jesús, no una niña. En ambos casos, las mujeres han desaparecido del relato de familia y han sido sustituidas, en el caso de la Virgen, por una simulación, una imitación de mujer que desde entonces ha hecho difícil la existencia de mujeres reales en el cristianismo. Mujeres reales, conscientes, presentes en el cristianismo, silenciadas y negadas durante siglos, han sido grafitos vivientes; su presencia en iglesias y fábricas, con o sin hijos, ha venido diciendo «existimos», «somos reales».

La «trama» de la familia evangélica se encuentra en el origen de esta desaparición de los cuerpos de las mujeres en la génesis de la irrupción del Mesías en la historia, bien porque aquellas jamás nacieron o simplemente, como en el caso de María, porque *no eran*. La familia evangélica nos choca con esta diferencia que sólo puede hallarse en lo que no es obvio, en el lugar donde no ha tenido lugar una búsqueda anterior: eso es, el lugar de la desaparición de las mujeres. La teoría gay ha producido un cambio significativo en nuestro paradigma de explicación y comprensión de lo que ha existido desde la Ilustración, por el hecho de poner en cuestión lo que Donald Morton llama «el papel de lo conceptual, racional, sistemático, estructural, normativo, progresivo, liberador, revolucionario, etc. en los cambios sociales» (Jagose, 1996, p. 77). En palabras de Jagose, surge un modelo intelectual del privilegiar la epistemología de lo diferente y cuyos resultados pueden verse en una nueva desnaturalización de las estructuras de, por ejemplo, raza y sexualidad. Por consiguiente, una teología indecente necesita desnaturalizar un «cristianismo de campo» (artificial, amanerado y ostentoso en su rectitud) que se desarrolló autoparodiando su propia ideología sexual hasta el límite.

La cuestión es que a raíz de este modelo de familia evangélica, las mujeres han desaparecido de la historia con tremenda naturalidad, como si la humanidad asumiera que el destino de las mujeres está de algún modo relacionado con algo teológico. Indecentemente, podemos enmarcar una teología de la familia evangélica con chicas muertas a la espera de reaparecer. Si María existió históricamente, podemos decir con las Madres de la Plaza de Mayo que «fue incorporada viva a esta historia y queremos que regrese en igual condición». No

se trata de una simple resurrección de las mujeres sino de su reagrupación y localización en esa historia, a pesar del escandaloso aborto de su presencia en esa tradición de Sagrada Familia-comunidad. Este aborto es un pronunciamiento que mimetiza el ideal cristiano de la mujer imposible: la madre-virgen de los cantos divinos, protagonista de la historia y creadora de economía y teología.

Llevar este prejuicio a las chicas muertas de este relato y hacer de ellas fuentes autoritativas de narrativas indecentes del nacimiento parece demasiado, excesivo en extremo. En cambio, estamos acostumbrados a ser traductores radicales de la teología permanentemente seducidos por sus simulacros. Se trata simplemente de decir «Mary», «Miriam» y «María», o el más popular «la María» y vestirla como una campesina latinoamericana con ropas tradicionales (con ropa interior). Los ejercicios liberacionistas y teológicos feministas de traducción son famosos por su intento de traducir la familia evangélica para nuestro tiempo. Es fútil. No son más que ejercicios de traducción y simulaciones *ad hoc*. Lo que algunos liberacionistas feministas no alcanzan a ver en ello es que no hay un «original» que sólo necesita ser traducido a nuestros tiempos y cultura o momento presente de conciencia. Esta noción de original excluye las condiciones de producción de donde surgen los textos y las construcciones religiosas, inclusive los pre-textos de las condiciones sexuales de la construcción del cristianismo (Humm, 1991). Es una caracterización genérica de las reglas de traducción en virtud de la fidelidad, mimesis y obediencia al discurso normativo masculino. Cabe añadir que regidas por normas de esta categoría teológica, que analizaremos más adelante, llamada «pureza». La ocultación de las desapariciones femeninas en la teología se ha hecho en parte resucitándolas en las Escrituras, en busca, a veces, de su nombre. Sus historias y su relación con Dios son reevaluadas entonces en términos del provecho de sus vidas, es decir, de la reproducción del cristianismo entre ellas o del grado de productividad teológica. Las deficiencias de esta estrategia teológica de traducción son obvias. La fidelidad se demuestra por infalibilidad y literalidad. Las mujeres son los personajes vacíos de la teología que se acompañan de movimientos predecibles. Son cadáveres flotantes en los textos de la Biblia y teología sistemática. No es que los personajes femeninos de la hermenéutica bíblica feminista no sean leídos sin contestación y desobediencia; al contrario. La cuestión es que el prin-

cipio hermenéutico de infalibilidad se da no solamente por el estatismo conferido al texto bíblico como autor implícito del cristianismo, sino excluyendo la indecencia. Por ejemplo, el reconocer el aborto como prerequisite teológico de la Sagrada Familia (mujeres excluidas de la vida; no nacidas en esa familia) significa que estamos reconociendo la utilidad de diferentes categorías *queer* para hacer cristología.

Es triste decir que la teología, como texto, es un lecho de muerte en el que jamás ha existido la mujer autora. Los teólogos indecentes suelen verse atónitos frente a esos lechos de muerte, ponderando qué hacer con los restos. ¿Se entierran los cadáveres o se conservan en alcohol? De ahí provienen problemas metodológicos como la cuestión del silencio de las mujeres como desafío hermenéutico. Sin embargo, la metodología feminista tiende a oscurecer el hecho de que en la teología cristiana las mujeres son «chicas muertas». Las mujeres están muertas porque el texto teológico simbólico patriarcal siempre las relega y construye su significado como interacción de manifestaciones dentro de los límites del texto. La muerte es tema considerado en la teología feminista y, se comprende, también su obsesión, que se manifiesta, por ejemplo, en los estudios sobre mujeres en la iglesia primitiva que evalúan su supuesta igualdad con los hombres. Esta posición es la feminista liberal, y la del primer feminismo radical, sobre la «igualdad» que niega la diferencia y, por tanto, apoya por defecto al sistema patriarcal (Evans, 1996, p. 14). Así, un tema importante del debate sobre la ordenación de mujeres en la Iglesia anglicana (en Inglaterra) fue si el Febo de Romanos 16 debía «ser considerado “diácono” y no simplemente “diaconesa”» (Hampson, 1990, p. 31). Sin embargo, aquí hablamos de la muerte de las probabilidades, de donde se deduce que una teología de la resurrección de las mujeres en las Escrituras no pueda ser satisfactoria desde nuestra perspectiva indecente. ¿Cómo resucitamos a las mujeres en la familia evangélica? La cristología ha de considerar que Jesucristo surgió de una matriz heterosexual, probablemente diferente de la nuestra pero según el modelo intelectual dominante masculino sexual de relacionar, amar y conocer. Es la coherencia de la vida mostrada en la cristología heterosexual la que asume el rol de legislar la simetría de la teología; simetría que rechaza los rincones indecentes. Las resurrecciones reacomodan el orden de simetrías cuando se pierden en crisis teológicas sobre te-

mas de raza, sexualidad, cultura o política. En cambio, la disensión y la desconfianza en la teología destruyen la coherencia establecida y los modelos de pensamiento simétricos (dualistas). Así reza para la teología y también para la política.

Por pureza y por viscosidad: pensamientos obscenos del Dios único

¿Es la resurrección una monografía sobre la reproducción en torno a la envidia masculina? ¿Radica la resurrección en la pureza, dado que la reproducción proviene de la sangre? La pureza de las vestiduras blancas y el «no me toques» de Jesús a una mujer pueden formar parte de este acto de procreación *virginal*, de parto limpio sin alaridos, olores, sangre, sudor y orina. ¿Quién era el sujeto parturiente aquí? ¿Dios? ¿Jesús? La pureza, como la blancura occidental que la representa, es un pensamiento de frecuencia única. El mito de la concepción virginal de María es el mito de la compenetración con el falo divino caracterizada por la unicidad de mente y la obsesión. El texto de Lucas no pone siquiera en claro a quién pertenecía el inevitable falo que aparece inicialmente en las narrativas evangélicas reproduciéndose a sí mismo y que termina resucitándose. Hay intermediación. En la narrativa evangélica, alguien (un hombre de Dios o «ángel») habla a María *en nombre de Dios*. No es un diálogo directo con el falo divino. De manera similar a la consigna de la vieja Brigada de Jóvenes: «siempre vestido» de noche, para obstaculizar al menos las masturbaciones de madrugada, el falo de Dios aparece envuelto e invisible en el cristianismo como intermediario pero con fuerza suficiente para ser ingerido por la María primordial. La resurrección de Jesús ha sido descrita como evento singular, precisamente porque se trata de una duplicación sin disensión; el falo tomado por María vuelve a serlo por todas las mujeres cristianas. Todas somos Marías con gigantescos falos divinos en la boca, y no necesariamente por nuestra propia voluntad. Eso es pureza en el cristianismo: hegemonía, unicidad y deseos obsesivos de clonación. La teología se ha convertido en un descomunal chupadero en el que o bien cometes suicidio ontológico, como mujer, por ejemplo, o bien eres objeto de absorción, de succión. Chu-

padero era el nombre dado a los campos de concentración argentinos entre 1975 y 1981. Eran lugares de abducción, donde la persona era llevada a la tortura, el olvido y la muerte. Sólo los «redimidos» por arrepentirse de su actitud política contra el régimen militar podían abandonarlos. Es interesante recordar aquí que la Junta Militar se describió en términos propios de la Sacra Trinidad: «Tres responsabilidades diferentes y un solo objetivo. Tres poderes militares y un poder nacional político indivisible, unificado en la Junta Militar» (Verbitsky, 1987, p. 95).

¿Ha dejado de comer falos divinos la teología feminista de la liberación? ¿Cómo nos posicionamos en Suramérica en relación con los chupaderos teológicos? ¿Sigue la teología feminista en su búsqueda de la pureza, de deseo único y de resurrecciones hegemónicas? Este empeño por la trascendencia en la teología feminista, incluso en el marco de las teologías políticas, sigue siendo un objetivo de la experiencia extracorporal de la pureza. La pureza contradice lo material, de donde se deduce que el falo trascendental deba ser concebido fuera de la sensualidad. Aunque la resurrección de Jesús es un retorno desde la tortura y, pues, no puede ser concebido fuera de ámbitos sensuales, el retorno de Jesús pertenece al campo de la ciencia forense porque cumple el propósito de reificar un orden de cosas que, por el hecho de ser «elevadas», se vuelven ejemplares. La pureza del significado de la resurrección se manifiesta en su singularidad: es una experiencia dimórfica e idealista, no histórica. Es una experiencia que sólo encuentra parangón fuera del cuerpo. Una experiencia sexual dimórfica de la resurrección ha contribuido a fijar espacios geográficos y biológicos del destino. Ha operado como utopía de la función trascendental del sexo que se traduce literalmente en funcionalismo teológico, donde la gente responde a la llamada de la pureza resucitando anormalmente la parodia del heterosexualismo (pues la resurrección no es una experiencia sensual histórica). El concepto butleriano de citación o repetición (Butler, 1990, p. 31) se encuentra en el núcleo del concepto cristiano de resurrección, donde ésta se materializa en las esferas públicas y privadas de la vida y cuyos múltiples enlaces pueden descubrirse entre la singular noción de reproducción y las teorías políticas y sociales, al igual que como teología. La gente puede engañarse igualando resurrección con esperanzas de una forma de vida eterna (en la real no resucita nadie), pero la resurrección es esa repe-

tición o círculo vicioso de ideologías sexuales. ¿Es así porque no se basa en una experiencia histórica de que las experiencias sexuales reales de la gente más allá de lo dimorfo jamás han sido tenidas en cuenta por la teología de la *resurrección*? Siempre nos movemos en ámbitos idealistas, ignorando los nexos entre hacer el amor en el sofá del vecino y obtener justicia en el orden legal de la pureza. Ahí se encuentra la disrupción de la resurrección, de las experiencias históricas, del amor y de las relaciones.

Si la pureza es la base común de las teologías feministas de liberación, o, para decirlo de otra manera, si es a éstas como el pensamiento colonial al cristianismo, el marco donde nos movemos es ciertamente muy limitado. Antes o después, como fiel traductora de un texto singular en pugna por que se la deje de lado y, al propio tiempo, se la adopte, el *relato* teológico acabará traicionando a quienes están fuera de la matriz heterosexual. Esto guarda relación con lo que Derrida llama doble vínculo de la traducción. La traición reside en que si un *relato* teológico no puede traducirse en realidad, tampoco pueden hacerlo *las chicas muertas* de la teología. Pero no son sólo chicas las muertas o jamás nacidas en la teología. Hay en nosotros homosexuales «enterrados» (Shelley, en Jagose, 1996, p. 42) y abortadas identidades de deseos no reconocidos que no pueden encontrar su nombre al reflexionar sobre Jesús, porque no hay en ello nada traducible.

El problema con la traducción empieza cuando la convertimos en arte mecánico. En teología, la pureza es también un arte mecánico, y pretende llevar una traducción directa de ciertas relaciones entre los hombres, Dios y las mujeres del Nuevo Testamento a nuestras vidas. Todo desafío es indecente ya que complica y enrarece el sistema coherente presentado. El desafío lleva a lo obsceno, categoría de lo indecente y subversión de la teoría forense y del orden común. La obscenidad es signo de presencias por llegar que son desfavorables, marco, pues, de amenazas y desestabilización de la revelación temida. En sus discusiones sobre el sadismo, Sartre ha visto la obscenidad como categoría de visibilidad corporal, exposición de la carne sin medios de control, como vaivenes o posturas corporales fuera de la ley (Danto, 1975, p. 123). Por ejemplo, puede ser aceptable mirar a un Jesús desnudo y torturado en la cruz, siempre que no presente un pene erecto. Está claro que no sabemos si era así en el momento de su

muerte; por lo que se nos alcanza, ni siquiera podemos dar por cierto que lo tuviera, pues la narrativa testimonial de su supuesta existencia sólo nos dice que al nacer fue considerado biológicamente varón. El resto es cuestión de estatus de género: el niño prometedor nacido para ser Dios-hombre. Leemos que sí tenía pene cuando fue llevado a circuncidar (Lucas, 2, p. 21), pero no sabemos si se desarrolló, si sufrió un accidente, presentaba tres testículos o se desarrolló como lo que socialmente podría ser considerado un pene subdesarrollado, y así sucesivamente. En otras palabras, sabemos más acerca del proceso de construcción de género del hombre Jesús que de su estatus biológico o, más importante, de su sexualidad.

Si la teología hubiese sido escrita por mujeres al modo patriarcal, pero objetivando los cuerpos masculinos como hemos sido objetivadas nosotras las mujeres, podría haberse desarrollado toda una teología a partir de una única cuestión relativa al elusivo pene de Jesús, esa promesa sexual jamás satisfecha (narrativamente). Los autores de los Evangelios escribieron desde la perspectiva de la pureza y la resurrección: de este modo, la construcción sexual y de género posee más realidad que la verdadera sexualidad de Jesús, es decir, la única certidumbre que tenemos en relación con su aparente masculinidad es una gigantesca quasimemoria comunal de su virilidad. Lo de quasimemoria se refiere al hecho de que tenemos imágenes de Jesús, pero no memoria, porque no tenemos nada que recordar salvo los Evangelios constituidos conforme a imaginaciones en torno a Dios. Esta quasimemoria, que puede ser real en sentido histórico, se funda en una huella, una traza o perfil con la característica de estar presente en el texto sólo para denotar una ausencia o alteridad. Cuando Derrida usa la voz francesa *tracé* implica asimismo otras acepciones, como senda, paso, marca e impresión. En español «traza» incluye poderosas connotaciones de aspecto, de códigos de vestir decente o indecentemente. «Mal entrazado» es aquel mal vestido en el sentido de descuido o desprecio de esos códigos, lo cual nos lleva a percibir a la persona en cuestión como una amenaza: una mujer con pantaloncillos cortos en Misa, o un juez con calcetines y sandalias. Durante el régimen dictatorial militar de Argentina era ilegal que los hombres llevaran el cabello más largo que el del hombre alistado en el ejército, y eran arrestadas las mujeres que llevaran falda que no cubriera sus rodillas. Y no sólo esto, pues los hombres con cabellos largos eran lle-

vados a la cárcel, donde se les afeitaba la cabeza, y a las mujeres falducortas se les rebozaba las piernas con fango. El ser mal entrazado constituía un acto de subversión política (Carballo *et al.*, 1998, p. 105). Hay un nexo entre la traza de una persona y su potencial criminal, y la incertidumbre de ser respetado o no. Este es el aspecto ominoso de una quasimemoria religiosa como la cristiana, que opera como texto de una fe logocéntrica. ¿Cuál es la traza obscena que podemos hallar en la quasimemoria de Jesús? ¿Qué nos desconcierta si no la desaparición del hombre heterosexual y el valor excedentario de la partenogénesis, hasta el punto de que ésta comprende varios discursos religiosos del Evangelio? La dificultad de las narrativas evangélicas es que han sido creadas para producir un efecto lacerante en los lectores. Esta adversidad es de naturaleza sexual. Lo que hallamos en los Evangelios son diferentes estratos de leyes sexuales forenses en permanente deterioro, superpuestas por una técnica retroactiva. Siglos proyectando hacia atrás ideologías patriarcales modernas y tradicionales, y construyendo una historia basada en la cronología de las urgencias de poder masculinas han producido capa sobre capa de confusión. Esa es la razón de que otro reparto de papeles más que la resurrección podría ser la clave hermenéutica crucial para comprender los Evangelios. El papel interpretado por Jesús en la quasimemoria de los pueblos cristianos consiste en material superpuesto sobre la superficie de aspectos de género y (hetero)sexualidad, internos y externos, de control sexual (ley forense), control de la salud (sexo seguro e inseguro, por ejemplo, con fines de vida eterna), aborto (las mujeres no son nacidas, y de serlo, nunca se desarrollan plenamente como personajes de narrativa; sólo cierto tipo de mujeres nacen, por ejemplo, las no mesiánicas) y el acoso como método para institucionalizar la heteronorma. La aflicción infligida, el tormento, es un modo de mantener a la gente en su sitio, en un determinado estilo sexual y en una dinámica de heterosexualidad obligatoria regulada por normas de actividad y pasividad y de regulación de los deseos. Esto último es en los Evangelios dolor efectivo. Sin embargo, los efectos atormentadores de los Evangelios no son negativos en sí mismos, y nos permiten encontrar colores limpios y francos en rincones olvidados y lugares extraños. Por ejemplo, los Evangelios no nos dicen nunca nada acerca de la identidad y actividad sexuales de Jesús. Esta sexualidad se supone porque leemos a través de las lentes de la conducta sexual

normativa, con la óptica del relato de la familia evangélica como ya la hemos analizado. En todos los discursos relativamente recientes de «Jesús poseía pene», que se hicieron populares especialmente en la teología negra (Beckford, 1998) y en algunas formas de la liturgia europea dirigida a los jóvenes, se destaca la heteronorma, aunque este discurso raya en lo ridículo. Es un discurso absolutamente irrelevante porque tener un pene, una vagina o tetas no dice nada acerca de la identidad sexual de la persona. El discurso «Jesús-pene» es parte de una disertación homofóbica que homologa heterosexualidad y normativización a través de asertos biológicos y penetraciones (selectivas) peniles. Aun así, si Jesús tuvo pene, no se nos dice qué clase de acción penetrativa cupo a este falo. El discurso heteronormativo de Jesús no se dirige contra actos particulares que definen el ser de la heterosexualidad. Por ejemplo, en los Evangelios no hay casos explícitos de sodomía contra los que cierta heteronormativa sexual podría haber sido inscrita en Jesús. Por otra parte, hallamos pocos personajes sexualmente desviados y aventurados para definir la heterosexualidad por defecto y al límite. No hay gays, lesbianas ni bisexuales, aunque se describen mujeres promiscuas y hombres orgullosos. Estas mujeres son las únicas que sugieren una contradefinición de lo que no es sexualmente aceptado desde el punto de vista religioso, pero ello tiene lugar dentro de los límites legales de la heterosexualidad. Estas mujeres son parte de una definición heterosexual en el sistema de pureza/impureza.

¿Y qué hay del sida en los tiempos del Nuevo Testamento? La asociación de los temas de salud con la obediencia religiosa abre a nuestra consideración otra frontera. La manifiesta buena salud de Jesús se construye en torno al ideal de su limpio estilo de vida. No necesitamos proyectar retrospectivamente la tragedia del sida en los Evangelios, pero hay cierta relación. La salud de Jesús es un paradigma de lo inocente creado alrededor de la conducta sexual. Es un comportamiento heterosexualmente construido, a saber, penetración vaginal o, al menos, presumible deseo y capacidad de llevarla a cabo. Sin embargo, la desaparición del hombre heterosexual es también evidente. Como ya hemos dicho, no hay límites de contrasexualidad que pudieran haber definido la normatividad (hetero)sexual en Jesús. Tampoco hay elementos de parodia que definan la heteronormativización construida por exageración (Butler, 1990, p. 51). Lo obsceno

se encuentra en esta característica de des-orden de los procesos de naturalización teológica sexual. No siendo ubicada entre límites, en el sentido de prohibiciones por contrastes o por exageraciones, la sexualidad de Jesús pertenece a algo intuitivamente reconocido en él por los *queer*, por los homosexuales: un des-orden, un Cristo pintado en la exposición permanente fuera de los límites normativos, y un Jesús de naturaleza corrompible. La cuestión es que en la autopreservación de un confinamiento sistemático de la heterosexualidad, la corrupción es la única esperanza de liberarse al permitir que se disuelva la integridad de la heteronormativización. La corrupción, como la alteridad, descompone la heterosexualidad y la despedaza. El discurso «Jesús tenía pene» trata de corregir el efecto perturbador de los Evangelios al establecer que, potencialmente, Jesús estaba presto a copular sólo con las mujeres de su vida, conforme a un interiorizado comportamiento sexual impuesto por la heterosexualidad. Sin embargo, este modo de pensar fracasa porque el discurso del pene sólo sería válido si estuviera inmerso en un contradiscurso de hombres castrados, pues las únicas referencias de la virilidad de Jesús nos llegan de breves descripciones biológicas, como la circuncisión. Dado que podemos suponer que todos los hombres de las narraciones evangélicas orinaban sosteniéndose el pene con una de las manos, la afirmación de que «Jesús tenía pene» no resulta más intrigante que afirmar la presencia de vello púbico en las mujeres de los Evangelios, para cuyo examen crítico no aporta nada.

La pregunta es: «¿Por qué no habla Jesús?». Hemos dado con una traza obscena, una *marca mal entrazada* en la desordenada sexualidad de Jesús, que es corrompida. ¿Por qué? Porque en ella reside la facultad de ser potencialmente capaz de alterar la heterosexualidad. Sin embargo, la traza es de presencia fugaz, una oscura implicación pero no una voz. ¿Por qué no habla Jesús? En el capítulo 1 hemos insinuado que el silenciamiento de Latinoamérica durante la conquista fue similar al análisis de Lacan con referencia al silencio y al conocimiento simbólico. El argumento lacaniano es que el lenguaje (Sauval, 1998) no es un elemento para procesos de comunicación sino, más bien, un *hábitat* determinante, un *ecúmeno natural* o casa común de realidades geográficamente reducidas y naturalizadas. A menos que las realidades logren escapar de un campo unificado de conocimiento simbólico, no pueden hablar. Lacan ha llamado teoría de campo

unificado a la que somete la realidad a una orquestada dialéctica de armonía entre lo real y lo simbólico. Esa teoría de «campo unificado» es el sueño de expresar en un solo conjunto de ecuaciones la verdad de los movimientos de los planetas y partículas subatómicas (Sauval, 1998). El hecho es que las verdades inmovilizan, ya lo han dicho «todo» y no hay nada que añadir. Parafraseando a Lacan podemos decir que el ecúmeno de la certidumbre lo silencia todo y que sólo abriendo la relación entre lo real y lo simbólico es como cabe contemplar el retorno de lo excluido. Los planetas volverán a hablar cuando descubramos que la verdad adviene con la presencia discordante de determinado saber, que no coincide, por ejemplo, con la simbólica del cristianismo.

¿Podemos hablar de Jesús-la Luna? Prosiguiendo en lo ya dicho podemos preguntar si Jesús es como un planeta silente o una luna. Si Jesús fuera la luna de Júpiter, resultaría obsceno en el sentido de ominoso, de amenazar con llevar la adversidad a las construcciones sexuales básicas de la fe cristiana. Jesús la Luna actúa como espejo de luz imperial y es el reflejo de conceptos humanos transitoriamente naturalizados. ¿Explicaría ello el silencio casi ritual de la sexualidad de Jesús? Jesús fue construido de modo tal que naciera para hablar y guardar silencio al mismo tiempo. Podemos citar nuevamente a Lacan: «¿Es éste nuestro objetivo? ¿Alcanzar el campo unificado y convertir a los hombres en lunas? ¿No les hacemos hablar mucho para, así, silenciarlos mejor?» (Sauval, 1998). Aparecen disjuntos en el uso de las técnicas de acoso porque nuestro conocimiento simbólico y nuestra realidad no coinciden. Tampoco debieron. Jesús *es* una luna porque ha sido inscrito en un sistema teológico simbólico cerrado, predeterminado y obstinado. ¿Cómo podríamos tener tantas pinturas e iconos a lo largo de los siglos mostrando a Jesús niño con un pene sustancialmente desarrollado si no fuera el caso de que, como hemos dicho, no había parámetros de construcción sexual en los Evangelios, aparte de unas pocas (reiteradas) referencias biológicas (concretamente ser llamado «hijo», «hombre», «hijo del hombre») y un episodio (masculino) de circuncisión? Dos cosas que recordar hay aquí. Primero, que la teología trata de traducir sistemas simbólicos, pero no puede traducir la realidad. Ello significa que Jesús no trata de Jesús, sino de un sistema religioso organizado como proyectada utopía sexual de los orígenes de la heterosexualidad. Segundo, que no refle-

xionamos a menudo sobre las fases de Júpiter. La vida es menos estática que los sistemas teológicos. Antes de morir se le dijo a Copérnico que si sus doctrinas fueran verdaderas Venus mostraría fases como la Luna. Copérnico respondió: «Tienes razón; no sé qué decir, pero Dios es bueno y con el tiempo dará con una respuesta a esta objeción» (White, 1960, p. 130). Ésta llegó años más tarde con la invención del telescopio. Jesús no habla, al parecer, porque la cristología suele basarse en nociones inmóviles y la teología no alcanza a ver más lejos sino que sólo cuenta con un sentido de la inmediatez de preservar el dogma. Los hombres podían haber sido lunas, y Jesús, como planeta sin fases construido en unidad, irrumpe con trazas de lo obsceno, el corruptor del sistema que se olvidó de establecer sus límites alrededor de él. De hecho, las únicas fronteras físicas construidas alrededor de su identidad son las de dolor: dolor físico a su muerte y vago dolor emocional durante su vida. Es el hombre del dolor. El dolor lo distingue, lo enmarca. Es un dolor reminiscente de la trama presente en números pasados de la revista *Good Housekeeping* cuando trata de vender confort a gente indecente que batalla con su vida de confinamiento, a mujeres pobres enfrentando sus vidas domésticas a la vida mundana (pública) pero indeseable. El poder es entonces concedido simbólicamente a la mujer de casa; el Cristo, de los marginados, de los homosexuales, de los indecentes. ¿Quién desearía el poder del mundo de los hombres? No es suficientemente bueno. La historia de Jesús transcurre en este romántico marco de un hombre cuyo acceso al poder público no tiene éxito. Jesús presenta un caso de dolor crónico, terminal, objetivado como modo de producir una ilusión de un Jesús poseedor de cierto control sobre los ámbitos del dolor emocional/corporal (pecado, demonios, enemigos en este mundo y en el «otro», éstas son algunas de las posibles objetivaciones del dolor de Jesús). Y este dolor ha informado socialmente a la cristiandad, pero subsiste la cuestión de cómo se produjo. En lo tocante a su vida sexual, lo único que sabemos es que, como ocurre con la mayoría de nosotros, él no es lo que creemos que *debiera* ser. El dolor como experiencia fundamental en la vida de Jesús puede haber sido también una experiencia sexual. Esta es la razón principal de que la teología sea tan locuaz, y Jesús una luna silente. Esta es la razón de que la teología haya venido silenciando *sistemáticamente* a la Luna.

¿Es Jesús un símbolo sexual? Mientras que las mujeres tienen

una relación ambigua con la normativización del pasado en la construcción de su identidad cristiana, es importante reconocer que la materia del cristianismo surge mediante fijación sexual. No se trata de pretérito, sino de presente permanente; la sexualidad es diacrónica, no puntual en la historia cristiana. Lo que dice la Biblia, o el modo como la teología y la ideología política se intersecan con la teología sistemática, enmascara toda traza de lo diferente en Jesús. Jesús es un signo *sous rature*,² incompleto, suspenso y portador de la traza de sexualidad sin límites. Es interesante reparar en la conexión entre esos dos dioses, esa metafísica de presencia YHWH y su «hijo». Las Escrituras hebraicas construyen a YHWH no tanto en oposición a la heterosexualidad patriarcal sino en exceso de ésta. ¿Quién subyuga a las mujeres como hace Él? ¿Quién emprende sexo y guerra en nombre del destino como hace el Dios de Israel? Son declaraciones recurrentes en todas las Escrituras. En el Nuevo Testamento, el acoso sexual de una niña, María, y la tortura de Jesús son las principales acciones a Él atribuibles. Ciertas son incluso las preferencias de YHWH. Se inclina por las muchachas jóvenes. No eligió a José o a un profeta, por ejemplo, y le hizo reproducirse en ese universo del «todo es posible» de la Biblia: sólo a la joven María. Se admite que Dios pudo haber resuelto reproducirse a través de un hombre en vez de una mujer. Es verdad que de acuerdo con la noción hebraica de reproducción sólo los hombres eran portadores de la fuerza reproductiva en tanto que las mujeres eran sólo el «espacio» que acogía la vida hasta el nacimiento de la persona; pero la narración pudo haber privilegiado al hombre como espacio para el Hijo de Dios. Si Jesús es construido como personaje en oposición a YHWH (en el sentido de definir su identidad por un proceso de contrastes, por déficit o por exceso) cabe hallar entonces una construcción diferente de género y de sexo, asociada acaso al dolor. ¿O podemos disociar cartesianamente la experiencia física del dolor emocional en el Evangelio? El dolor es una experiencia de límites y moviliza la dependencia o independencia de los hábitos penosos. Las narraciones de la «lucha del alma» de Jesús,

2. *Sous rature* es el término de Derrida para su concepto de «en la borradura». Significa que una palabra puede ser inadecuada o inexacta para expresar un concepto, pero debe seguir siendo legible. Derrida suele chocar con palabras «sous rature». Véase Sarup, 1988, p. 35.

con emociones conflictivas como en la escena de la muerte de Lázaro, suspiros, lágrimas, desánimo y tentaciones de negar la muerte, además de sensaciones agónicas y alusiones frecuentes a la ansiedad, componen una narrativa de sexualidad, entendiendo ésta como centro de preferencias corporales y emocionales que define una identidad sexual y/o de género. Aunque desarrollaremos este punto en extenso en el próximo capítulo, las asociaciones actuales relativas a la raíz común de Jesús y las prácticas sadomasoquistas pueden ser más hondas de lo creído hasta ahora. Jesús es centro de dolor y placer, en la ambigüedad de lo que es consensuado y no. Se debe a que la relación entre Jesús y Dios es la existente entre persona y potencia. Dios es siempre potencia. ¿Cómo opera la gente con potenciales autoritativos? Según los teólogos de *vainilla*, comportándose como un fondo (esclavos, serviles) dominado que obtiene de ello su placer. Sin embargo, queda descartado aquí el consentimiento, y se supone que Jesús obtuvo su placer de su Dios potencia dominante.

En todas estas discusiones es interesante observar que la teología sistemática sigue siendo el principal estorbo con que tropieza la teología feminista de liberación y foco y fuente de oscuridad en la praxis de la teología femenina. Aunque la teología sistemática ha sido temáticamente contestada, persisten parcialmente sus supuestos como parte del saber metodológico. La hermenéutica indecente no pretende dar con la vía del progreso metodológico en nuestras construcciones teológicas. Al contrario, es el arte de señalar oscuridades, categorías retorcidas y detalles conflictivos que aparecen en desorden y con o sin persistencia. Las trazas de lo obsceno en Jesús actúan como medidas ejemplares que nos impiden caer en lo que Butler llama «la ilusión del cuerpo verdadero más allá de la ley» (Butler, 1990, p. 93). No hay Jesús puro, incorruptible y único, coherente más allá de la ley de regulación sexual de la teología sistemática heterosexual. La extraordinaria consecuencia implícita es que Dios no puede ser considerado un cuerpo sólo más allá de la ley. Dios aparece indecente. Si, como ya hemos apuntado, la obscenidad es el trasfondo de la teología indecente, ésta participa del sentido de viscosidad trascendental determinado a persistir en toda referencia a la revelación trascendental definida fuera del cuerpo, y es asimismo participada por él. Nos referimos al elemento que Sartre llama «viscosidad» y que define la carnosa calidad, o *le visqueux*, esencial del ser (Sartre, 1956, p. 604).

Viscosidad es aquí una característica afectiva del ser, un manto o embozo que le cubre y que Sartre presenta básicamente en forma dualista del *ser en sí y para sí mismo*. Viscosidad es esa calidad gelatinosa del para sí mismo (*pour soi*). Todo sentido de trascendencia es marcado por esta condición gelatinosa, viscosa, por esta fluidez que parece embadurnar y mojar las concepciones trascendentales dirigidas a negar el cuerpo. La teología no puede limpiarse suficientemente del *visqueux*, de donde se deriva que no comprenda lo necesario de la obscenidad en su análisis.

La obscenidad como modo de evitar una trascendencia innecesaria

Nos serviremos del concepto sartriano de obscenidad, pero a la inversa. Sartre ha elaborado al modo teológico dos proposiciones opuestas: «obscenidad» y «gracia» (Sartre, 1956, p. 401), y nosotros las insertaremos en el marco de sus comentarios sobre sadismo. El ejemplo que Sartre nos presenta es el de una bailarina que ejerce sin ropas, pero con tal «gracia» que, en cierto modo, cubre su cuerpo y destierra la sensualidad de los espectadores. «Gracia» es descrita aquí a guisa de cobertura, maquillaje emocional y forma de ropa interior metafísica o ducha fría espiritual que controla el deseo y el cuerpo. Volviendo sobre la narrativa de la familia evangélica, resulta tentador identificar a Dios con la gracia sartriana, pues Dios controla el cuerpo y los deseos de María al mismo tiempo. Desde una perspectiva indecente, por tanto, María se convierte en el símbolo de la gracia para las mujeres, llamadas ontológica y materialmente a cubrirse y, en términos metafísicos, a darse una ducha fría para inhibir sus deseos. En cambio, la obscenidad es el concepto opuesto. Lo obsceno es, en las propias palabras de Sartre, lo que hace visible la carne como tal, o en el caso de la bailarina desnuda, los movimientos que no cubren su desnudez sino que la exponen añadiendo a la escena el elemento de cuerpo incontrolable (Sartre, 1957, p. 141). Siguiendo con el argumento podemos decir que la gracia es destruida por la obscenidad, que aparece ahora como *des-cubrimiento* de aquella y paso a la trascendencia. La obscenidad no renuncia a la viscosidad de lo material sino que la li-

bera exponiéndola. La obscenidad nos lleva a una teología de exhibicionismo, signo muy alentador en la tarea de afirmar la realidad y las estéticas suprimidas del cristianismo. La teología es un pacto sexual clásico y sistemático que necesita exposición y obscenidad descubridora de gracia.

La búsqueda del Jesús obsceno no es nueva ni se limita a una empresa feminista liberacionista. Históricamente han aparecido Cristos obscenos cada vez que la gente quería descubrir las pretensiones de gracia de las cristologías actuales. El Cristo negro de la teología negra era obsceno porque descubría racismo bajo la guisa de un Cristo blanco. Me dijo un estudiante que cuando en Jamaica, hace algunos años, los había que echaban pintura negra sobre las blancas estatuas de Cristo en gesto de desafío y para mostrar que un Cristo jamaicano también podía representarse como negro, hasta los negros se mostraban horrorizados y lo consideraban blasfemo y obsceno. Pero lo obsceno era esa clase racial de desnudez producida, ese despojo realizado ante la realidad de un Cristo que incluso entre los negros había de ser representado blanco y caucásico. La *Crista* es otro ejemplo de obscenidad. Desnuda la masculinidad de Dios y produce sensaciones y cuestionamientos que habían sido suprimidos por siglos de procesos de identificación masculinos con Dios. ¿Por qué, por ejemplo, es el cuerpo masculino torturado de Dios menos ofensivo e infinitamente más divino que el cuerpo torturado de una mujer? O, ¿por qué adquiere connotaciones sexuales el cuerpo torturado de una mujer, como ocurre con los cuerpos femeninos desmembrados que presentan algunas revistas pornográficas? MacKinnon muestra las imágenes de mujeres colgando de árboles o con las extremidades desgajadas que son consideradas *sexy* incluso si no se exponen sus genitales (MacKinnon, citado en Easton, 1964, p. XII). ¿Por qué frente al cuerpo desnudo de un Cristo mujer sigue fija la mirada heterosexual en la forma de sus senos, la juventud del cuerpo y lo que tiene de apetitoso sexual? La *Crista* es significativa, pues, no como versión femenina paralela a Cristo, sino sólo porque revela las contradicciones y dificultades de un Cristo mujer cuando es ofrecido como «el otro lado de la moneda» de Cristo.³ El hecho irrefutable es que la

3. Véase, por ejemplo, el argumento de Daphne Hampson sobre las dificultades de exponer un Cristo mujer (Hampson, 1990). Su razón principal es que aunque puede

existencia de algún Cristo histórico ha sido suplantada por la construcción simbólica de la realidad basada en fundamentos sexuales y raciales. Por consiguiente, todo descubrimiento de Cristo ha de seguir la pauta de la obscenidad en su sentido disruptivo e ilustrativo a la vez, porque Cristo y su construcción simbólica siguen en nuestra historia conforme al momento de nuestra conciencia presente. De algún modo, todas las cristologías se ven limitadas por las fronteras creadas por nuestra ausencia de cuestionamiento y de duda. Sólo recientemente han salido a la luz nuestras dudas sexuales para cuestionar la construcción de los seres humanos en sus relaciones. Las consecuencias han sido numerosas, incluso en la teoría económica que, como la teología, es la antigua ciencia de las relaciones humanas.

Algunas per-versiones teológicas

Obscenidad n.º 1: bi-Cristo

La teoría homosexual reivindica el uso de lo que, desde Henry Jenkins, se ha llamado «furtivismo textual» (Jenkins, 1992). La teoría subyacente indica que los lectores «cazan furtivamente», se apropian de aquellos elementos de lectura relacionados con ellos y que les ayudan a comprender su propia existencia. El «furtivo» no es un experto sino un individuo o una comunidad en contacto con elementos que han sido empañados o menospreciados por otros por tener una importancia menor, aunque hay quienes los reconocen como significativos y se apropian de ellos. 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. Para Robert Goss equivale a

que sea fácil presentar un Cristo negro, el hacerlo como mujer es mucho más complicado porque la masculinidad (en el sentido de las construcciones heterosexuales) parece que tiene quintaesencia de la conceptualización de Cristo. Aunque Hampson no ofrece ninguna teoría sexual y se permite análisis dualistas como «cristologías bajas» y «cristologías altas», la equiparación que presenta entre Cristo y hombre heterosexual en la teología sistemática es correcta.

una exposición divina de Dios en Jesús manifiesta por el desafío de éste a las leyes y las estructuras opresivas de su tiempo (Goss, 1993, p. 76). La declaración es algo exagerada (Jesús no se levantó contra las fuerzas que ocupaban su país, como hacen hoy los palestinos) y es un hecho que, desde nuestra perspectiva, su conciencia histórica es inexistente. Sin embargo, parece haber un elemento desestabilizador en Cristo, aunque no vaya mucho más allá de las contradictorias imágenes que presentan de él los Evangelios: el Cristo de la paz, y el Cristo del látigo con los pobres que comerciaban con modestas mercaderías en un lugar autorizado del templo; el Cristo que desafió las convenciones sociales encontrándose con una mujer solitaria junto a un pozo, y el Cristo que no osó contradecir las leyes de pureza contra las mujeres relacionadas con la menstruación (Althaus-Reid, 1995, p. 149). Esta indecencia homosexual nos lleva a la senda de la obscenidad como metodología para descubrir per-versiones de Cristo más radicales. Al hilo de la metáfora sartriana de la obscenidad, el revuelo de las ropas que cubren a la bailarina revelan su desnudez, pero lo hacen tras una serie de movimientos, lances y despliegues imprevisibles. Para afrontar la cartografía de la heterosexualidad hemos de seguir esos fluidos movimientos en la cristología.

Hablamos aquí de un Jesús sistemáticamente desviado. Sirvámonos de la última metáfora de las ropas y la desnudez para preguntarnos cómo es actualmente vestido por la cristología y si reparamos en ello. Esa presentación de Cristo puede ser crucial porque, en realidad, lo único que sabemos de él es que la teología heterosexual siempre nos lo ha presentado como hombre heterosexual. Incluso si aceptamos que fue biológicamente un hombre, su sexualidad ha sido conformada por recursos de argumentación y elusivas historias de virilidad real, pero nada parece ser tan claro como los teólogos patriarcales heterosexuales quisieran que creyéramos. Tomemos, por ejemplo, el aserto de que Jesús era «amigo de pecadores y prostitutas», ¿acaso no implica que compartía su vida, pues, con ellos? ¿Qué clase de pecadores: hombres que mentían a sus vecinos, dormían en la sinagoga, compartían tentempiés con romanos o desviados sexuales? Uno tiene siempre algo en común con sus amigos, más allá de la compasión. Jesús también debe de haber tenido algo de pecador y prostituto, si gozaba de su compañía. O pensaría al menos que compartían modos de pensar, de reír o de trenzar amistades. El supuesto de que

Jesús fue a esos círculos de vicio de su sociedad para sermonear y hacer manifiesta su compasión al modo imparcial y despegado de los tiempos antiguos no puede ser toda la verdad. Los «pecadores» y prostitutas son seres humanos como los demás. Y como éstos pueden tener necesidad de ocasionales muestras de compasión en caso de dificultad y, en otros momentos, de amigos con quienes conversar, reír y compartir intimidad. Jesús los visitaba con la obstinación de los gays argentinos que seguían acudiendo a los escasos clubes nocturnos de su clase en el Buenos Aires de los años de la dictadura. La llamada del amor y la intimidad es siempre más intensa que cualquier otra. Los amigos de Jesús no eran la *tabula rasa* de Dios (ese concepto colonial usado en la cristología con referencia a la conversión). Deben de haber sustentado opiniones también sobre la religión, la política y la vida, y puede que hasta le hayan enseñado a Jesús unas cuantas verdades. Todos aprendemos en comunidad, incluso el Dios/hombre. Es ley histórica. Sin embargo, la gran afición de Jesús a los desviados es patente en narraciones con más de una lectura acerca de su sexualidad. Lecturas per-vertidas, opciones susceptibles de interpretación. La clave hermenéutica que nos pasa por alto queda oculta bajo «tapados» cristológicos que producen ese efecto abstracto en torno a la sexualidad de Jesús en la teología. Para abundar en ello, consideremos el siguiente comentario de Judith Halberstam como espectadora de la película *Batman vuelve*:

Cuando Batman y Catwoman tratan de consumarlo sexualmente, sólo lo logran si ambos visten sus respectivos atuendos de cruzado embozado ... Su flirteo, con la capa puesta, resulta raro precisamente porque no era heterosexual, porque no eran hombre y mujer sino *bat* [murciélago] y *cat* [gata], o látex y caucho, o feminista y vigilante; el género perdió importancia y la sexualidad dependía de muchos otros factores ... En otras palabras, el encuentro sexual es raro porque el género de los participantes es menos relevante. Que Batman sea masculino y Catwoman femenina no hace que sus relaciones sean heterosexuales. Pensad, no resulta nada claro que dos se lo monten vestidos de caucho y látex (Halberstam, citada en Hay y Pramaggiore, 1996, p. 57).

Esta declaración, como parte de una interesante crítica de cine, se centra en la sexualidad y reduce el género a pretexto, a disfraz que muestra algo y trata de determinar qué es, pero capaz de conseguirlo

sólo a nivel superficial. Esto nos lleva a preguntarnos hasta qué punto el adorno de Jesús puede determinar su sexualidad, puesto que se ha llegado al extremo de que ni las teologías de la liberación radicales han sido capaces de abordarlo. Es obvio que Jesús no vestía como Batman, ni la cristología lo ha representado con cuero y látigo, a pesar de que los sadistas pueden recrearse a veces con fantasías teológicas al respecto (Baldwin, 1993, p. 35). El arte ha representado a Jesús desnudo, semidesnudo o vestido a la moda de la Palestina de su tiempo, pero esa no es toda la indumentaria a la que hacemos referencia aquí. Teológicamente ha sido presentado como hombre (célibe) de orientación heterosexual. Jesús con genitales borrados; Jesús menos cuerpo erótico. Cuando pensamos en Cristo, no reparamos en el hombre, sino en un Dios/hombre, un batman célibe, incluso con pilas para dar a su cabeza ese halo de luz que a menudo vemos en las pinturas. La teología ha hecho de Jesús el «Mesías sistemático», y esto significa que se nos aparece envuelto en masculinidad heterosexual y de forma tan obsesiva que se llega al punto de que ya no nos permite ver su relación con su comunidad o con nosotros como ejemplo de cómo se relacionan hoy los seres humanos entre sí, y de cómo lo han hecho durante siglos. Jesús tiene entonces algo de Batman, y la forma en que se insta a las gentes a vestir (cubrir) su identidad sexual al relacionarse con él es lo que podemos calificar de raro (extraño). En nota positiva, nuestros tratos teológicos con Jesús son *queer*, de naturaleza indecente, precisamente porque el comportamiento de género de Jesús es difuminado con una sexualidad que depende de una sutil conciencia divina (la suya y la que proyectan en él amigos, familia, enemigos y admiradores) y del lugar donde vivió. Pero estos lugares no son los históricos sino los que reflejan las narraciones. Por ejemplo, el relato de la muerte de Lázaro y su regreso a la llamada de Jesús, que no podía soportar la vida en ausencia de aquél, recuerda esos tempestuosos lances de amor entre dos hombres en los que uno abandona al otro, aún enamorado, pero que regresa a la vista del desesperado amante, que «sale» al fin para proclamar sin tapujos su amor ante la comunidad en ese momento.⁴

4. Se trata de una exégesis popular que me fue sugerida en el curso de un diálogo con algunos amigos de la Iglesia Comunitaria Metropolitana en Argentina y que debe mucho al estilo de la teología de la liberación consistente en arrancar desde la expe-

La cuestión de un bi-Cristo no tiene que ver con las actividades sexuales de Jesús, que desconocemos. Por lo que a nosotros respecta, Jesús puede haber sido un travestí, una lesbiana ofensivamente viril, un gay o una persona heterosexual. Predominan las figuras heterosexuales en las narrativas, y son fácilmente identificables no por el modelo «chica conoce a chico» (o chica conoce a Dios), sino por pautas de pensamiento jerárquico, constructivo y binariamente organizado. El Mesías sistemático es un Cristo con límites y fronteras claros, un compromiso entre las ambigüedades de su carácter y la precisión casi militar y la clara planificación de vida que requiere el pensamiento heterosexual. Este es un Mesías cuyo proyecto mesiánico parece ser «sobre la heterosexualidad» en un sentido profundo, pues aborda temas relacionados con el poder y modos de pensar teológicamente, a lo que nos gustaría añadir: y modos de organizar la iglesia (Stuart, 1997, p. 7). Heterosexualidad es economía, pauta administrativa sacralizada en nuestras iglesias hasta en el modo cómo éstas se organizan. Sin embargo, los teólogos *queer*, como Goss y Stuart, entre otros, se han centrado en un Cristo que no es una cosa ni otra, un Cristo que abraza y muestra la vida con carácter fluido, cambiante, fuera de los modelos reduccionistas que enfrentan a la gente con opciones irrelevantes. Por ejemplo, una incursión mía en un portal de internet me puso en contacto con un grupo de debate sobre las mujeres cristianas. Intercambiaban opiniones sobre los límites de la mujer en la sociedad. Preguntaron si una mujer podía ser cristiana y trabajar o no fuera de casa. El asunto no merece demasiada atención, la verdad sea dicha, salvo por el hecho de que es un ejemplo extremo de cómo operan los sistemas patriarcales heterosexuales estableciendo categorías disyuntivas o/o. O cristiana en casa o no cristiana empleada en una oficina pública. Las nuevas oportunidades del mercado para las mujeres no son analizadas en términos de las condiciones laborales sino desde supuestos cristianos patriarcales de legitimación de la mujer en función de su actividad en la esfera laboral privada. Esta vía de pensamiento encierra indicaciones espaciales (hogar o trabajo) y re-

riencia y centrarse luego en el texto en busca de más luz sobre el tema. De resultados de compartir algunas historias sexuales, alguien comentó que acaso Lázaro no quisiera comprometer a Jesús en público, lo que éste no podía consentir. Rica en deseos y apasionada, trata del buen amor entre dos hombres y las dificultades que acarrea el dañar la imagen pública de uno de ellos.

glas temporales (codificación de las mujeres por edad), basadas en prácticas heterosexuales. El término heterosexual se usa aquí atendiendo a que determinadas construcciones de la heterosexualidad posicionan a ésta (la supuesta preferencia sexual de la mujer por el hombre y viceversa) en términos de relación reproductiva y monógama. Pero la heterosexualidad no puede restringirse a estos límites. En la experiencia histórica de los seres humanos, las relaciones son rara vez monógamas y no sólo simplemente reproductivas. Las gentes han pagado muy cara, a lo largo de la historia, la contravención de la legislación que tasa el sexo en nuestras sociedades.

El bi-Cristo ha venido mostrándose desde hace mucho tiempo, en especial en las teologías feminista y de la liberación porque de forma implícita se han negado tenazmente a considerar a Cristo limitado a las fronteras de las dicotomías ideológicas. Por ejemplo, el debate teológico en algunos círculos (ricos) acerca de la opción para los pobres de la teología de la liberación y en los procesos de concienciación freireana ha avanzado en paralelo a corrientes de pensamiento que sostienen que Cristo que sólo puede ser el Cristo de los pobres. Con frecuencia me han preguntado los teólogos europeos: «¿Y qué hay de los ricos en la teología de la liberación?», y «¿Qué, de la gente de clase media?». Los cristianos que no presentan un punto claro de solidaridad con el prójimo que vive en condiciones de pobreza y de privación extremas se sienten amenazados y excluidos por las opciones de los pobres. En mis cursos sobre Ética de la Teología de la Liberación en la Universidad de Edimburgo ha sido un tema recurrente. A los estudiantes les sobresalta el pensamiento de que una persona de clase media sea automáticamente excluida de participar en las comunidades cristianas de base o en los estudios bíblicos populares de sus parroquias. El razonamiento subyacente es sencillo: se supone que una vez que los pobres hayan obtenido voz y voto en la responsabilidad de tomar decisiones en la iglesia y en la teología, al punto oprimirán al resto. Pasaremos entonces a la «dictadura de las masas» en cuestiones teológicas. Llegados a este punto procede explicarles que la opción de los pobres jamás ha existido entre los liberacionistas como nueva categoría de exclusión. Por el contrario, un punto básico de la teología de la liberación (y teología feminista de la liberación) ha sido la afirmación de que también quienes no son pobres son oprimidos por categorías estructurales pecaminosas como las económi-

cas, sexistas y racistas. Liberar a los oprimidos significa hacerlo también con los opresores, en este caso del pecado de opresión que rodea su vida. De donde deriva que no rija aquí esa alternativa o/o. Esta interpretación de opción para los pobres entraña un modelo de pensamiento bisexual latente porque se aleja de las dicotomías presentes en las epistemologías al uso surgidas de la muy básica estructura de oposición de sexos. No se trata de «pobres frente a ricos» sino de pobres y ricos inmersos en la misma estructura de opresión, aunque con resultados diferentes. De ahí que podamos decir que en el movimiento liberacionista estaba la semilla de un Cristo más grande, un Cristo que saldría del armario y no se quedaría pudorosamente en la valla de lo indefinible, en un diálogo entre espacios sexuales solapados (Hall y Pramaggiore, 1996, p. 4). Esta imagen de la valla, que Pramaggiore usa en su análisis de las «epistemologías indefinidas» es la que apropiadamente podemos usar para construir un bi-Cristo. El Cristo heterosexual, el gay, el del lesbianismo, el transexual y otros no necesitan ser exclusivos sino ubicados en el espacio-tiempo de la experiencia de una comunidad. Si cabe cierta razón a la teoría *queer* al rechazar los análisis teóricos determinantes de un golpe de estado en las identidades sexuales diluyéndolas en un discurso abstracto de lo *queer* en una perspectiva universalizante, lo que está en juego aquí es la epistemología dual básica que organiza el pensamiento teológico y de la cristología. Cristo puede ser representado con gran efecto como joven mujer que abraza amorosamente a otra a las puertas de la iglesia en cuyo interior suenan entretanto órdenes como «Quédate fuera» dirigidas a la joven lesbiana (Stuart, 1997, p. 23). Para muchos, entre los que me incluyo, que han sufrido la experiencia de que les fuera vetada la entrada en una iglesia, por la razón que fuera, esta imagen de Cristo mujer llorando con la mujer excluida a las puertas del templo representa exactamente lo que también ellos con dolor vivieron. Pero, más importante aún, muestra al Cristo que les hacía falta en aquel momento: un Cristo puertas afuera. Curiosamente, algunos me han dicho que aun cuando la iglesia cambiara de actitud y les recibiera, seguirían necesitando al Cristo excluido de la iglesia. Es algo así como si este Cristo rechazara reincorporarse al culto a causa de las trágicas experiencias de exclusión sufridas por muchos cristianos. De manera parecida, un viejo amigo mío gay de Argentina solía decir que Cristo era como el compañero gay de un viejo como él, sufridor

de las formas de exclusión social y económica y del grado de soledad de los viejos gays pobres que muy pocos llegan a conocer en su vida. También podemos considerar un Cristo transexual que integra en su propio ser la opresión e injusticia que sufre una persona cuando género y sexualidad se dislocan en su cuerpo. 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 sólo 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. A ello se refiere Bidy Martin cuando habla de la obsesión de la heterosexualidad por fijar límites y controles de la clase «quién es qué» en su estilo argumental (Barret y Phillips, 1992, pp. 97-98). Martin señala aquí la amenaza que entraña el exponerse públicamente por el efecto desintegrador de la cultura heterosexual que entraña, y subraya lo que Sedgwick llama las contradicciones «conceptualmente intratables» de un sistema sexual servil con respecto al poder y el conocimiento establecidos (Barret y Phillips, 1992, p. 100). La heterosexualidad preserva su espacio colonial definidor de la realidad aplicando sus propias categorías heterosexuales al dirigirse a los que no están en ellas. El estereotipo de hombre homosexual femenino y de lesbiana masculina, y la tipología de hombre y mujer de aspecto respectivo exageradamente contrario dan ejemplo de ello. Lo mismo puede decirse del bisexual como mujer que gusta de mujeres y hombres. Lo cual nos lleva a preguntarnos: ¿de qué clase de mujeres y hombres hablamos? ¿De hombres cabales, en su mayoría casados, que gustan de lo que se ha dado en llamar «intercambios rápidos» (encuentros sexuales esporádicos con hombres)? ¿De lesbianas atrapadas en cuerpos masculinos travestíes? La cuestión es, al parecer, el crear un sujeto heterosexual estable, incluso entre las personas no heterosexuales.

En la cristología de un bi-Cristo consideramos dos cosas. En primer lugar, la realidad de la identidad de las personas fuera del heterosexualismo y, en segundo, un modelo de pensamiento para un Cristo más amplio, fuera de límites binarios. Mi amigo gay viejo era suficientemente sabio para pensar que Cristo es un compañero gay que conoce sus sufrimientos y es solidario con él. Pero éste es tam-

bién el Cristo que elabora la cristología lesbiana de Carter Heyward, esa Ella que se encuentra entre nosotros. El modo en que Carter Heyward trata de esquivar la trampa teológica del Cristo ya divino ya humano va más allá de las lecturas heterosexuales de la teología (Heyward, 1989). En Cristo se da una conjunción de divinidad y humanidad, y no hay sólo *el Cristo* sino un ultra-Cristo diverso encarnado (localizado) en nuestro tiempo y en nuestras comunidades. Y son muchos los gays viejos y transexuales jóvenes, y no menos los heterosexuales, que disienten en nuestras comunidades, y también, en efecto, en las comunidades de los pobres. Eso es lo que podríamos llamar una teología indecente en la que un bi-Cristo es importante si es la bisexualidad el pensamiento sexual que opera rehusando tomar en cuenta la perpetuación de las categorías sexuales en teología. La teología de la liberación no usó principios generales ni tipos universales de discurso moral sino que fue en busca de «lo que había allá», en las comunidades resistentes. También Richard Rorty afirma la relevancia de este aspecto en su desarrollo de la noción de solidaridad, no como parte de un programa metafísico sino como simpatía que rehúsa marginar a los diferentes (Barret y Phillips, 1992, p. 14). ¿Cómo damos con «el Cristo» que hay ahí y reflexionamos sobre él de forma teológica estructural? La bisexualidad ha sido clasificada como confusión y falta de compromiso, ésta típica obsesión heterosexual (teórica) por delimitar claros (universales) espacios sexuales. Como categoría teológica, la bisexualidad borra lo que Brian Loftus llama «la marca sexual en el establecimiento de la jerarquía y la distribución de poder» (Hall y Pramaggiore, 1992, p. 217). Lo interesante es que, en su artículo Loftus rehúsa considerar la bisexualidad incluso como inserta en otra categoría sexual, con el riesgo de repetir los mecanismos ideológicos heterosexuales de ordenar y delimitar las sexualidades. En cambio, habla de bisexualidades como deseos invisibles que contravienen la «visión normativa» de la diferencia heterosexual (Hall y Pramaggiore, 1992, p. 210). Este punto ha sido muy bien desarrollado en el artículo «Queer Ethics», de Elizabeth Daumer, en cuya opinión, la heterosexualidad saca a la superficie las dificultades de organizar las identidades sexuales y que es la discontinuidad más que la coherencia lo básico en todo acto sexual individual, del afecto del individuo y de su (de él/ella) propio compromiso político y, añadamos, opciones teológicas (Daumer, 1992, p. 98).

La realidad es que el bi-Cristo es el Cristo que «nos da en que pensar». Paul Ricoeur definió el símbolo como la estructura significativa que nos hace pensar. Dijo: «Le symbole donne à penser». El pensamiento humano posee modos de decodificación, vocaciones hermenéuticas que tratan de localizar los diferentes significados ocultos de esas estructuras semánticas que Ricoeur llama símbolos (Ricoeur, 1974, p. 13). Es una tarea hermenéutica y de interpretación la que nos piden los símbolos mediante el despliegue de niveles varios de significado superpuestos, que, al igual que ocurre al pelar una cebolla, siempre nos dirigen a otra noción oculta jamás vista antes. La verdadera vida de Jesucristo se oculta en las narrativas de interpretación teológica históricas. Su significado sólo puede ser revelado con nuestra creativa imaginación religiosa. Ahí es donde damos con un Cristo «que nos da en que pensar». Los hechos históricos de Cristo son demasiado breves, distantes y harto mediatizados hasta llegar a nosotros. Su resurrección es totalmente elusiva fuera de los límites de nuestra imaginación religiosa, aunque no por esta razón menos efectiva. Por el contrario, hay más posibilidad de producir una cristología eficaz con nuestra imaginación creativa nutrida de nuestras experiencias históricas que simplemente siguiendo treinta y tantos años de su vida que se han reducido a menos de treinta y tantos minutos de lectura en los Evangelios. La construcción simbólica de Cristo, como el símbolo de Ricoeur, puede caracterizarse también por su condición de nutriente en el proceso del pensar. Un Cristo que nos da en que pensar, que no es un discurso cerrado ni una muerte prematura sin resurrección, porque ésta se ha convertido en mera reproducción de una videocinta continua de definiciones y reglas. Esta muerte por borrado de la dimensión simbólica de Cristo es a la postre un proyecto monosexual nacido del imperio afín de las teologías actuales. Este es el Cristo de la monorrelación, el mono-Cristo monótono. Pensar en bi-Cristo significa dismantelar los fundamentos de estas proclamas sexuales monopolísticas no sólo de dar nombre a la realidad, sino también de organizarla. Goss reflexiona acerca de cómo esas comunidades cristianas de base podrían organizarse sobre principios *queer* (Goss, 1993, p. 140). Su posición, que es una relectura *queer* de la teología de la liberación es que tales comunidades han de ser construidas al margen de los principios teológicos homofóbicos y de las pautas obligatorias del relacionarse. Tradicionalmente, las comunidades cristia-

nas de base han sido construidas alrededor de los mejores principios formales de las formas de (homo)-solidaridad que cabe hallar en la heterosexualidad: protección de las mujeres y de los niños, y liderazgo femenino sólo cuando no se disponga de hombres, y con reconocimiento limitado. Hay incluso pautas duales de reconocimiento público (de base comunitaria) de ese liderazgo que simultanean con el abuso doméstico de las mujeres en las comunidades eclesiales de base. Y no son discutidas porque la teología cristiana refuerza los estereotipos de control y sumisión sexuales.

De ahí que el proyecto de Goss incida hondamente en las raíces del problema. Los cambios profundos en la comunidad y en las naciones han de representar desafíos en la conciencia de la gente para que sean efectivos. Así, un bi-Cristo nutre nuestros pensamientos en términos de organización de la iglesia y estrategias de transformación comunitaria rompiendo las relaciones afectivas y económicas de monopolio. Deviene problemática la disyuntiva «o esto o aquello». La imprecisión de un bi-Cristo puede abrir nuevas percepciones de coherencia, fuera de la que entraña el binarismo; las buenas mujeres fieles de Latinoamérica son básicamente madres; los hombres son *machos* pero buenos, y el resto son pervertidos. Pero per-versión no es otra cosa que un nombre para una interpretación distinta, más enraizada en la realidad que esas representaciones y parodias de la vida de las gentes que parecen extraídas de viñetas de textos coloniales. Considérese, por ejemplo, este extracto de *Aunt Africa* libro de principios del siglo XX dirigido a los niños británicos:

Algunos serían fieros e ignorantes salvajes que no llevarían siquiera una camisa a rayas azules ... Pero, lo que llamaste negro manso puede tener aún su diamante en bruto oculto.

¿Quieres decir que un negro civilizado y educado puede poseer todavía un alma que no conocemos?, dijo Miss Brown.

Como un inglés educado, dijo Aunt Africa ... Es duro pensar que (los negros) pertenecen realmente a (la familia de la humanidad). Sin embargo el gran Padre es uno (Gollock, 1909, p. 206).

Esta descripción de los africanos pertenece al reino de la teología colonial, pero lo que me gustaría destacar de ella es el modelo monorrelacional de heterosexualidad presente en esas palabras. «El negro»

es humano si se somete a «Dios Padre»: una relación unipersonal sin posibilidades de constituir africanos tan diversos como Dios, el Dios mismo. La construcción poscolonial de la narrativa de «pobres cristianos» cursa de algún modo al alimón con la cristología de *Aunt Africa* y sus características pautas monorrelacionales en la sociedad y la iglesia. En esta economía sexual, las almas africanas son diamantes, como los que para su provecho se llevaba del suelo africano el Imperio. Este es el modelo reproductivo de la relación individual; casi un contrato de matrimonio. «Un Padre» implica una humanidad, no por ideales de solidaridad sino para simplificar la fórmula de la sumisión dualista. ¿Qué otra categoría, aparte de la bisexual, puede contradecir esta monotonía económica, sexual y teológica? Sólo una categoría bi-Cristo que resulta tan inestable que no podría haberse construido una monorrelación tan fácilmente con ella. La bi-Cristología ambula como un nómada en tierras de oposición e identidades exclusivas y jamás planta su tienda en el mismo sitio. Si consideramos que en el Evangelio de Juan (1,14) se dice que el Verbo «habitó entre nosotros» como en un tabernáculo (una tienda) o «se asentó con nosotros», la imagen transmite la gran movilidad de Cristo y la falta de espacios fijos o fronteras definitivas. Las tiendas son fácilmente desmontadas en una noche y jamás se convierten en ruinas o monumentos; se pliegan y guardan o se destinan a otros usos cuando están viejas. Las tiendas cambian de forma con los vientos fuertes y su adaptabilidad, más que su persistencia, cuenta entre sus máximos haberes. La belleza de este símbolo Dios/tienda es que puede ayudarnos a descubrir a Cristo en nuestros procesos de crecimiento, las eventuales transformaciones a través de categorías inestables para ser, más que cualquier otra cosa, un Cristo de sorpresas.

Obscenidad n.º 2: la resurrección del deseo

Sólo las mujeres saben, como organizadoras de *las costumbres* (sociales, hábitos de familia), qué clase de abismo, qué terrores, qué obsesiones, qué locos placeres oculta este sosegado término [*las costumbres*].

(A. Bochetti, «La indecente diferencia», p. 230)

Nacido de una relación dividida entre *eros* y amor afectivo, Cristo se ha convertido en el Mesías casto de los teólogos sistemáticos. ¿Por qué «o/o», «o una cosa o la otra»? ¿Por qué elegir entre amor afectivo y amor erótico? ¿Por qué estos dos conceptos divididos y con una valla en medio, ordenándolos por categorías alfabéticas? ¿Qué historias sórdidas o brillantemente apasionadas se ocultan detrás del amor que ha sido construido como des-erotizado? Según Mary Daly, el deseo carnal ha sido siempre una obsesión de la teología patriarcal (Daly, 1984, p. 2). Asimilado a malevolencia, las fuerzas destructivas del deseo fálico han sido formalmente rechazadas de los subproductos de la teología como los tratados y sermones cristianos. Sin embargo, el deseo ha estado siempre vivo y activo, aun rechazado, y está claro que sólo puede matarse lo que está vivo. En los diferentes volúmenes de la teología de Barth, por ejemplo, que Daly ve destructivos del ser femenino, hay un deseo que requiere control frenético por la vía de la distinción de género, de las estructuras familiares, etc. Entretanto, la lujuriosa pasión de Barth por su amante domina la redacción. Y el teólogo, hombre o mujer, nunca está tan distante de sus experiencias vitales como desearía. A lo que dice Daly sobre el deseo podemos añadir que esa desmembración del ser en la versión patriarcal del deseo puede haber consumido también la propia vida de Barth. Esta es la postura bi-liberacionista: también los opresores son engullidos por su propia opresión. Por tanto, no es el deseo fálico el que destruye a un grupo de personas indecentes o *queer*, pues debemos recordar que, en la realidad, de todo ser humano valeroso hace la heterosexualidad un raro, un *queer*, un indecente. Sólo los muy hipócritas pueden dárseles de vivir conforme a las reglas, *contra natura*, de la política y la teología heterosexuales. En el fondo, todos somos «Nación *queer*» que necesita salir del armario y denunciar que los seres humanos viven y aman conforme a la realidad, no a los índices cristianos de lo moral. La importante contribución de Daly es que no sólo denuncia el deseo patriarcal sino que recupera el concepto de deseo como fuerza viva y espiritualidad material.

Puede que ello nos motive a formular más preguntas. Por ejemplo: ¿qué Cristo resucitó? ¿El Cristo heterosexual falocéntrico de los comentarios eduardianos bíblicos del tiempo en que se escribió *Aunt Africa*? Además, podemos preguntarnos: ¿dónde está el amor en la resurrección de Cristo, si no hay deseo?

Obscenidad n.º 3: la resurrección desde abajo

Negro, animal de trabajo,
clamo la luna por vos.

Fito Páez, «Apocalipsis de abajo», canción

Educada como mujer argentina en la teología de la liberación, he de confesar que la resurrección no fue tema de mi generación. Rara vez lo tratamos en mis años de estudios teológicos, al menos en su forma clásica superespiritualizada. Nuestro tema eran los desaparecidos, no cuentos ilusorios de salidas de las tumbas. ¡Ni siquiera sabíamos dónde estaban las de los desaparecidos! Por entonces desaparecía gente a diario sin dejar rastro alguno, como si se evaporara el cuerpo dejando sólo vacío tras de sí. Las Madres de la Plaza de Mayo recorrían la plaza cada jueves formando un círculo y clamando por el retorno de sus hijos en un modo que, de alguna forma, entendíamos como plegaria para una clase diferente de resurrección (Althaus-Reid, 1998, pp. 397-399). Era una resurrección de la justicia, de aquellos declarados como «desvanecidos» para indicar que tenían cuerpos, cadáveres que había que encontrar. Era una resurrección con una estrategia y límites de tiempo. Era una teología de la resurrección que preguntaba cómo, cuándo y por qué. Ese era el tema de nuestra vida entonces en los círculos de la teología de la liberación en Argentina. Era la resurrección del pueblo o como decía una popular canción de Fito Páez «resurrección desde abajo» («Apocalipsis de abajo», en el sentido de levantamiento físico de los humildes, los pobres, los oprimidos, y desde abajo en oposición al cielo). En Nicaragua, pinturas campesinas representaban tumbas abiertas y las resurrecciones de Che Guevara y de los sandinistas muertos durante la revolución, que volvían de nuevo a la vida en compañía de Jesús. Los liberacionistas destacaron siempre lo material de los actos de resurrección, pero también sus consecuencias, porque en la teología material uno siempre supone que, además de pensamientos, ocurren cosas. En su libro *A Place to Start: Towards an Unapologetic Gay Liberation Theology*, J. Michael Clark ha adoptado el estilo liberacionista de quitar énfasis a la resurrección porque entraña el riesgo de portar con ella la dicotomía de vida espiritual frente a vida material. Con todo, la vía es ancha y necesita ser pervertida (interpretada de otra manera), vuelta en una dirección prohibida, la del

deseo. Mientras escribo estas palabras en América, en el verano de 1998, llega la noticia de un joven universitario estadounidense que ha sido torturado y muerto porque no era heterosexual. Era gay. Al ver su foto en el periódico, el rostro de un hermoso joven inteligente y risueño, me pregunto si va a resucitar, cuándo y cómo. Quizá sólo cuando reconozcamos que la resurrección de Cristo forma parte de nuestra tarea común de lograr la resurrección de ese estudiante embarcándonos en la denuncia de las raíces de la homofobia. No se trata, está claro, de la resurrección de los muertos de sus tumbas y cenizas, sino *de abajo*, la de la gente oprimida que conoce diferentes muertes a diario: la muerte de la esperanza y los sueños, de los derechos, del amor y del deseo. He dicho en otra ocasión que las gentes viven y mueren en comunidad (Althaus-Reid, 1996, pp. 194-206). En cierto sentido, con la muerte de Jesús murió con él toda una comunidad; con la desaparición de aquel amigo, de las relaciones íntimas con Jesús ahora idas, la muerte se llevó a alguien que era testigo de sus respectivas vidas. O, siguiendo ese estudio bíblico gay de Buenos Aires, podemos decir que Jesús resucitó a Lázaro porque la muerte de éste acarrea la propia por abandono del amor y angustia terminal. Y un hombre que lloró, como dice el texto que hizo Jesús, y que gritaba a su amado que retornara de la muerte, debió de darle tantos besos y abrazos cumplida la vuelta que sólo de pensar en ello me acometen suspiros de envidia. Este episodio de Lázaro no es sino una escena de resurrección física en el deseo. ¿Dónde estaba Lázaro cuando murió Jesús? Puede que sea un factor crucial. No lo sabemos. ¿Había terminado su amor? No obstante, con Lázaro o con cualquier otro escandaloso amado a la vera, la resurrección de Jesús pudo haber tenido la posibilidad de resucitar el deseo o, al menos, el indeterminismo del entrecruzamiento amor/ágape y eros en vez del «no me toques» dirigido a María Magdalena. Fue Gillian Rose quien escribió que

Pasar la noche con alguien es ágape. Es ético. Porque has de moverte con él [*sic*] y contigo mismo desde los brazos del que se hermana con el abismo del otro ... puede que no sea un matrimonio, pero será sacramental (Rose, 1997, p. 65).

¿Dónde intercepta la resurrección una relación íntima? La sobreespiritualización de la resurrección que Clark ha criticado ha tenido este

resultado, que las resurrecciones parecen no tener nada que ver con las relaciones, pues el Cristo resucitado aparece sólo a modo de partida, el final de un cuerpo deseoso y el comienzo de un «cuerpo angelical». El sacramento del deseo y la intimidad está ausente, se han perdido. Al final, la teología de la resurrección termina logrando lo contrario de la vida: acaba negándola.

He dicho en otro lugar que puedo ver a Cristo como pobre prostituta (Althaus-Reid, 1999, pp. 39-51). Quienes no puedan verlo así rehúsan considerar seriamente la maraña de sexo y opresión presente en nuestras sociedades. Técnicamente no hay ninguna diferencia entre ver a Cristo como, digamos, pobre minero empapado de sudor y deshecho por la fatiga (como he visto en algunas representaciones de Cristo en Latinoamérica) y una mujer joven mantenida contra su voluntad en una sauna. O, como me dijo Mary, una joven prostituta de Edimburgo: «Salgo a la calle para mantener a los niños hasta que terminen la escuela», aun siendo una mujer cristiana, a su modo. La pobreza no siempre permite a la gente elegir. Sin embargo, Cristo abraza la opresión sexual, pero también la intimidad y el buen amor. Este Cristo nos da en que pensar si consideramos la resurrección como experiencia de exposición. Cristo volvió a la vida porque la amaba. Una persona se expone como ser humano porque ama la vida en tal medida que ha decidido salirse de las estructuras de la muerte y la opresión. T., un gay de mi congregación, se mostró al fin en Latinoamérica cuando, rodeado por una afectuosa comunidad, decidió que había estado muerto demasiado tiempo. Significativamente cambió su nombre por Renato, «renacido», y sintió que era el momento de su resurrección a lo que Mary Daly ha llamado el deseo como «ansia y añoranza intensa ... impaciencia y entusiasmo» de vida (Daly, 1984, pp. 2-3). Con Daly, la resurrección de Cristo sólo puede entenderse como parte de su inestable fijación, de este *Wunderlust* o milagroso deseo que no puede recluirse en una tumba, ni siquiera en las tumbas/tomos de la teología sistemática heterosexual. La presencia resurrecta de Cristo sólo puede verse entonces como ansia, como pasión entusiasta por la vida y la justicia, en la diversidad y libérrima identidad nacidas de la búsqueda de esa tierra llamada *Basileia* por los teólogos europeos y «proyecto de liberación del reino» por los latinoamericanos, en el que todos somos llamados a colaborar. Nos unimos entonces a la resurrección de Cristo mediante nuestra

propia salida hacia el Cristo obsceno en una cristología per-vertida que nos recuerda la necesidad ética de la resurrección. Las gentes no desaparecen: los desaparecidos fueron muertos, pero todos nos aprendimos sus nombres y vimos sus siluetas pegadas en las puertas de las catedrales y junto a los supermercados. En África del Sur, los negros ven a sus desaparecidos regresar de noche en sus sueños en demanda de ser enterrados en su tierra para descanso de sus espíritus (Vika, 1998, pp. 16-30). En el norte de Argentina, algunos pueblos indígenas perfeccionaron formas de ritos funerales sin los cuerpos de sus difuntos reuniendo lo que había pertenecido al desaparecido: un poncho, un sombrero, un par de sandalias, una lata abierta de leche en polvo si eran niños (Althaus-Reid, 1998, p. 397). Todos vuelven porque vuelve su recuerdo a las gentes que guardan memoria de su lucha, y hasta los cuerpos vuelven alguna vez: el cuerpo de Che Guevara y sus compañeros, el de Evita. Las resurrecciones, ya lo hemos dicho antes, tienen consecuencias, por ejemplo, la lucha continua por la justicia y la verdad.

Los raros, los homosexuales, no son desaparecidos. Los cristianos indecentes tampoco. Vivieron y siguen por ahí, dejando su huella en la historia. Son una multitud. Las gentes dejan rastro de su vida y cada día pequeñas muertes, las frustraciones y los dolores del hacer diario en sus comunidades, en su barrio, en sus lugares de trabajo. Viven y resucitan en deseo cada día: la incombustible y maravillosa pasión del Che por la vida y la dignidad humana; Tania, su compañera de guerrilla que murió con él; la pasión de monseñor Romero por la vida de su país. Y así también el resuelto amor de aquellas gentes que durante los años 1980 distribuían fotocopias caseras por los bares gay de Buenos Aires y se pusieron a trabajar por la Iglesia Metropolitana en Argentina. El religioso gay que tomó un tren y atravesó mi vasto país para visitar a la familia de un gay muerto durante una masacre de gays y transexuales en Argentina contribuyó asimismo a la resurrección. Iba solo o, si queréis, acompañado de mucho temor, como me dijo; pero no vaciló en ofrecer a la familia doliente ayuda legal y apoyo cristiano. Me contó que simplemente había visitado a la familia temerosa de presentar una denuncia a la policía. «Estamos aquí, con vosotros; su hijo ha sido muerto, pero no lo aceptamos. No más hijos serán muertos. El vuestro regresará en sus vidas.»

La condena y el veto de las per-versiones teológicas en el cristianismo es tarea vana. Lo obsceno (re-descubrimiento) de Dios en la teología indecente acaso demuestre que sigue vivo, pero para ello habremos de adoptar un estilo al modo de la casuística legal para hacer teología desde las experiencias sexuales de las gentes.

4.

La teología de los relatos sexuales

¿Cómo supones que sería el besar a Dios?
 ¿un arrebato, como el meter tu lengua en el orificio de una pared?
 ¿Sobrevivirías a la experiencia?
 Y si no,
 ¿valdría la pena?

(E. A. Poe, «Kissing God»)

Besar a Dios a la francesa: el círculo hermenéutico sexual de la interpretación

¿Es la idea de besar a Dios a la francesa una novedad teológica? Ya he dicho en otro lugar que la teología es apasionada y peligrosa, un laberinto de pasiones, de pugnas históricas entre ciegos deseos que consumen.¹ Sería difícil ignorar el hecho de que la metodología de la teología de la liberación ha sido producto de un apasionado y arriesgado trato con Dios. Si no fuera éste el caso, los cristianos latinoamericanos no tendrían tantos nombres en las listas de muertos y desaparecidos. Su pasión por una teología ortopráctica les llevó a la cárcel y a las cámaras de tortura. Esta teología comprometida tuvo más consecuencias, como la pérdida de empleo o el trabajo por una

1. «“Laberinto de Pasiones”: sobre la lucha y esperanza de las mujeres cristianas por alcanzar alguna Tierra Prometida», conferencia presentada en el Fórum de Mujeres Europeas Ecueménicas, El Escorial, 1998. Impreso para distribución interna.

miseria en quehaceres sin relación alguna con la iglesia o la teología, y todo ello en el anonimato, sin el confort de un reconocimiento por esa acción ni de apoyo general fuera de sus comunidades inmediatas. Podríamos usar una metáfora sexual para describir este apasionado compromiso que arriesgaba tanto por un Dios de amor y justicia: los amantes ilícitos que se lo juegan todo por un abrazo furtivo, no porque no valoren las opiniones de sus compañeros de trabajo o de su familia y amigos, sino porque su deseo es intenso y conlleva el deseo de vida en sí mismo. Además, dado que su pasión por una teología comprometida era movida por la naturaleza misma del deseo, lleva consigo la duplicidad de creación y caos. Por ejemplo, el afán de intimar con los sufrimientos de los pobres significaba que muchas veces quedaban difusas las fronteras tradicionales entre las acciones violentas y las pacíficas. Digamos, pues, que los liberacionistas tenían algo de ese intenso amor por Dios manifestado en su opción por los pobres. Muchos de ellos habrían puesto probablemente su lengua en el orificio de la pared para besar a Dios, y con casi absoluta probabilidad habría valido la pena.

La metodología de la teología de la liberación debe entenderse siempre juntamente con elementos de pasión arrebatadora. Se desarrolló originalmente como un trabajo al estilo «ver, juzgar, actuar» o «ver, discernir y actuar». El «momento de ver» era siempre muy importante, y muy sensual, e informado por lo concreto de las condiciones de vida de los pobres. A nivel de la comunidad, ello significa que el punto de partida de la gente ha sido siempre su propia experiencia. ¿Cabe que ese momento de ver sea también el de besar? Esta frontera entre amor y algo como la cólera apenas contenida que constituye la pasión y retuerce los labios del amante antes de que bese es lo que permite a la gente dar nombre a su realidad. Esto es lo que les mueve a sentir un compromiso amoroso con sus vidas y una vehemente pasión por destruir las estructuras de opresión, pues el cambio no siempre implica reconciliación o, digamos, procesos de reconciliación sin un sentido de justicia en la vida. Sin embargo, el primer momento de ver o admirar (mirar a)² la realidad no siempre es fácil. Todos hemos

2. *Admiração*, en portugués. Este es el término usado por Paulo Freire para describir el concepto de distanciamiento hermenéutico de Paul Ricoeur, originalmente de Husserl (Ricoeur, 1991, p. 75) (Freire, 1970, p. 90).

de aprender a mirar, o sea, a dar nombre a nuestras experiencias. Este momento corresponde a lo que ha sido llamado proceso de concienciación popular, vagamente basado en la obra seminal [Pedagogía de los oprimidos] de Paulo Freire. El hecho es que todos necesitamos conocer y distinguir nuestras vidas y circunstancias, tarea que la mayoría de las veces se logra mediante una labor gradual de desenmascaramiento de las restricciones ideológicas y de creencias hondamente radicadas. Por ejemplo, los cristianos pobres de Latinoamérica han «visto» tradicionalmente la pobreza como voluntad de Dios, especie de sino divino en el que algunos nacen pobres y otros ricos. Las a veces catastróficas hambrunas en ciudades y regiones enteras han sido teológicamente percibidas por la gente como un castigo de Dios. Durante siglos se han implicado en la organización de procesiones religiosas y han pagado misas y promesas a Dios y a la Virgen María. Y lo han hecho para alcanzar el perdón de los dioses, no para cambiar las condiciones del comercio internacional. Se pedía a los dioses que pusieran fin a las crisis económicas que destruían la vida de comunidades enteras, pero a nadie se le ocurrió organizar una campaña de igual índole para pedir a los dioses menores del Fondo Monetario Internacional que cancelaran la deuda externa de los países latinoamericanos. Lo mismo cabe decir de las estructuras de género dominantes en nuestra machista sociedad latinoamericana. Es difícil que la gente vea en sus vidas lo sagrado al margen de las parodias heterosexuales, constantemente repetidas en las estructuras autoritarias de los gobiernos y los modelos de sociedad de Latinoamérica. La Virgen María era una muchacha, el ángel un chico y Dios Padre un padre. El papel de las narraciones sexuales en teología ha sido el de repetir y reforzar las imágenes (hetero)sexuales más allá de los procesos de naturalización mediante su divinización, pero también ocultando el cuestionamiento de la realidad y obstruyendo la imaginación creativa capaz de hallar formas de vida alternativas.

«Ver» como desafío sexual

El aprender a ver, como paso metodológico, es en sí mismo un desafío sexual al cristianismo. A través de sistemas de influencia como la liturgia, los himnos y las plegarias, la teología mantiene poderosa-

mente las metáforas sexuales de la heterosexualidad en sus condiciones de invisibilidad y dominación. Esta invisibilidad nos veta el cuestionamiento. Opera de manera similar a recientes trabajos de científicos de Estados Unidos en busca de la posibilidad de otras formas de vida no basadas en el carbono sino en el silicio. Así, se ha declarado que algunas formas de vida diferentes pueden no haber sido reconocidas simplemente porque los científicos sólo las buscaban atendiendo al carbono. Poco es lo que se ha hecho en la teología latinoamericana, por ejemplo, por considerar el papel que desempeñan las plegarias sexuales entre y desde los pobres. Por plegarias sexuales entendemos las que cumplen con la reproducción del rol de género y que ligan los estereotipos sexuales con categorías divinas. ¿Cómo se han practicado estas plegarias en las vidas de las comunidades pobres? ¿Qué consecuencias cabe extraer de ellas en cuanto a opresión y liberación? En un libro recientemente publicado por el Instituto de Estudios Pastorales en los Pueblos Indígenas (INPPI) (Carrasco, 1995) sobre la obra de una comunidad eclesial de base en una población andina quechua y en la tribu shuar damos con un chocante contraste entre plegarias sexuales y políticas. La aplicación de un género a Dios en la teología popular a través de plegarias sexistas parece desproporcionada en relación con la conciencia política. Estas gentes son capaces de criticar los procesos de modernización y señalan complejas relaciones entre la idolatría y la teología de mercado total y, aun así, Dios sigue siendo masculino, y el jefe. Si tomamos algunos ejemplos de las plegarias escritas de esta comunidad en particular hallamos numerosas metáforas masculinas con características jerárquicas de género. Por ejemplo, en una plegaria llamada «Querido *Taitien*,³ protégenos» los adjetivos usados para describir a Dios son: protector, poderoso, dador de fuerza, bueno, conocedor y dueño. En «Dios *Pachacamac*, el liberador», los adjetivos son: dueño, poderoso, presente en la lucha, fuerza/poder, jefe, conquistador del sistema capitalista, la economía de mercado, modernización y militarización. En «Dios-Comunidad», Dios es descrito como «el que concede su espíritu a un hombre [*sic*], creador, fuerza, presencia (en las comunidades eclesiales de base, familias, organizaciones populares)» (Carrasco, 1995, pp. 17-20).

El papel de la mujer campesina sólo destaca obviamente en ple-

3. *Taitien* significa «papá» en quechua.

garias a la Virgen María. Con admirable candor, una de las llamadas plegarias escritas de la comunidad shuar se refiere a las mujeres en tercera persona: «Las esposas representan a la Virgen María en el hogar, que deben organizar con alegría pese a la frecuencia de sus sufrimientos» (Carrasco, 1995, p. 88). Las plegarias femeninas insisten en los términos siguientes: mujeres como madres, cuidadoras de la comunidad (atienden a los enfermos) y educadoras de los niños. Como colofón aparece una reflexión comunitaria sobre las estructuras pecaminosas basada en cómo entienden la teología de la liberación:

Hay pecado en toda cultura y en cualquier pueblo. Las fallas se encuentran en los pensamientos, palabras y acciones con manifestación política, religiosa y en los sistemas económicos ... Estos pecados son la idolatría del poder; adulterio ... falsos dioses (Carrasco, 1995, p. 229).

Podemos preguntarnos por qué es mencionado aquí el adulterio junto con conceptos de poder-idolatría, y cómo es luego relacionado con las plegarias sexualmente estabilizadoras de Dios como jefe, y de la mujer como madre/seductora. Tradicionalmente, en las culturas latinoamericanas son las mujeres las castigadas por adulterio, no los hombres. El adulterio masculino es una institución en Latinoamérica y se supone a las mujeres las responsables del mismo en diferentes niveles: por tentar a los hombres o por no atender como es debido a sus maridos. La plegaria suma un nexo sexual con las acciones pecaminosas del sistema económico, mujeres incapaces de satisfacer algunas expectativas tradicionales o vagos supuestos acerca de su comportamiento. En última instancia, esa plegaria sexual organiza el reto de los hombres en su lucha por la liberación y el inamovible rol de las mujeres sin desafiar las estructuras sexuales en Latinoamérica.

Surge una disparidad de momentos de conciencia crítica cuando las plegarias políticas tropiezan con su contrapartida, las plegarias sexuales de inmovilismo y, además, de oposición a los cambios en las percepciones sexuales que pueda haber en la comunidad. Entretanto, otros grupos indígenas en pugna, como las mujeres de Chiapas, nos presentan una contravisión de estas plegarias. Sostienen que en la comunidad indígena se dan algunas formas de sabotaje al sexo manifiestas en discursos y percepciones indígenas, aunque no han sido sistemáticamente admitidas (Pérez y Castellanos, 1994). En las palabras de la

comandante Ana María, a cargo de la ocupación del pueblo de San Cristóbal de Las Casas, la implicación de las mujeres en los procesos de concienciación crítica fue crucial para la insurgencia chiapeña. Así, dice: «las mujeres de los pueblos instrufan a sus hijas, hermanas y sobrinas diciéndoles: "¡mejor hacerse con una pistola y luchar!"». La democratización de la vida de las comunidades indígenas se produjo junto con la batalla política pero progresó hasta el punto de desafiar las tradiciones culturales de opresión de las mujeres que había formado parte de aquella comunidad incluso antes de la conquista de América. Marcela Lagarde, en su comentario sobre el trabajo que ha venido reduciendo o borrando las estructuras de subordinación de género en Chiapas, dice:

Toda convocatoria (política) ... debe reclamar un cambio político de las estructuras de género. De no ser así, no pasa de lo que ya conocemos: otras voces y otros rostros, pero la misma vieja mentalidad. Si no destruimos la patriarquía, la creamos de nuevo (Lagarde, 1994).

Los liberacionistas no podrían haberlo expresado mejor: no hay neutralidad en la lucha por la justicia social; tampoco en la teología. Las mujeres indígenas latinoamericanas pueden estar librando las mismas batallas políticas que los hombres pero, al mismo tiempo, tienen otras adicionales: de género y sexualidad. No es verdad que las mujeres pobres, bien concienciadas, sólo atiendan a la lucha por su liberación económica y política. Algunas han ido más lejos y han declarado que ambas pugnas deben avanzar simultáneamente. Por desgracia, las mujeres de las CEB parecen ir perdiendo esta visión, dado que la teología cristiana tiende a desorganizarlas sexualmente en sus batallas políticas.

Lectura sexual de la Biblia

El momento de «ver» siempre requiere de ciertas herramientas críticas de análisis y reflexión, y este fue el objetivo de la labor de concienciación popular. El segundo momento (juzgar) requiere capacidad de discernimiento. Consiste en la evaluación crítica de la situación y la planificación estratégica de toda acción ulterior en torno a los pro-

blemas que afligen a la comunidad. Este es el momento en que supone que tiene entrada el estudio popular de la Biblia. La metodología en conjunto o estilo de trabajo no es ciertamente progresivo, sino fluido y circular. Como comentó Gustavo Gutiérrez en una conversación acerca de la labor de las comunidades eclesiales de base, la gente puede empezar incluso leyendo la Biblia (y viendo su situación por analogía) o dejándola absolutamente de lado (Gibbs, 1996, pp. 365-370). Es un proceso fluido, dinámico y real, no algo que se toma de las páginas de un manual académico de «teología hecha por uno mismo» o de una reunión formal de un comité eclesial. Como ejemplo de lo dicho podemos tomar nuestro esbozo de exégesis de un Lázaro gay del último capítulo. Sólo un hombre cuya experiencia vital se compone de rupturas con amantes o abandonos por parte de éstos, y con la tensión de mantener en juego el baile de máscaras heterosexual en su trabajo y en la familia, puede ver una dramática historia de amor entre Jesús y su íntimo amigo. El momento de juzgar viene al analizar esta situación y no al demostrar por mediación de comentarios bíblicos qué es históricamente correcto o falso (como si alguien pudiera llegar a saberlo, al cabo de veinte siglos y con una magra narrativa evangélica que se queda corta como biografía de Jesús). Después del comentario hecho por alguien podemos compartir las experiencias de otras personas y alguna forma de afirmación del amor mostrado por Jesús desafiando lo convencional. Por ejemplo, crear un escándalo público en un funeral y resucitar a un amigo no es en modo alguno decente ni convencional. El tercer momento consiste, pues, en actuar, pero la acción procede una vez se ha diseñado alguna estrategia en relación con lo que la comunidad puede sentirse capaz en el marco de las habituales limitaciones de la gente, en una sociedad que les niega el acceso a la responsabilidad y a la toma de decisiones. Todo un debate sobre «la revelación» de una perspectiva política, legal y afectiva puede ocupar aquí un lugar privilegiado. Quizá pueda tener lugar una simple manifestación pública por algo significativo, aunque es importante reconocer que las manifestaciones no son pan comido. En Latinoamérica se complican por los innumerables peligros que entrañan de persecución política, pérdida de empleo y aun de muerte. Puede que a la comunidad se le ocurra otra cosa que hacer. La gente es muy creativa. De hecho, una segunda lectura de la historia de Lázaro, quizá por parte de un travestí de la comunidad, pueda

crear diferentes modelos de relación en la lectura y la acción. Ahí está el *quid* de contar historias sexuales: son siempre tentativas, inacabadas, como lo es un Jesús sexual. Abren nuestros ojos a diferentes estrategias de trama y también a fuentes para el fortalecimiento.

En otras ocasiones, los liberacionistas pueden pensar que también la Biblia necesita redefinición. Entre la gente marginada, por ejemplo los mendigos urbanos de nuestras grandes ciudades, la Biblia no es un libro sino una colección de dichos y vagas prescripciones morales que la gente recuerda a través de los medios o de los discursos políticos, pero no por conocimiento directo del texto. En la década de 1980 yo trabajaba en un proyecto popular de iglesia en Buenos Aires que daba de comer a quinientos mendigos cada día. Por un tiempo tuve a mi cargo el estudio conjunto de la Biblia los viernes, pero jamás he visto a pordioseros con biblias en sus sacos o bolsillos. En su mayoría, además, ni siquiera sabían leer. Sin embargo, hay otra Biblia, la que ha sido creada durante quinientos años de cristianismo en el continente: la de los proverbios del pueblo y la selección de imágenes. Muchos indigentes de los barrios bajos de Buenos Aires conocen la historia de Sansón. La han recreado en sus vidas, la han releído y funciona como paradigma bíblico, más efectivo que el Éxodo. Rezan a *San Son* porque fue un hombre de gran fortaleza física, y eso es algo que la gente necesita en su vida. La Biblia también puede ser leída en las tradiciones legales y políticas del país, así como en la génesis de los debates políticos. Después de todo, en los debates sobre el voto femenino en Argentina, el Congreso adujo argumentos del Génesis sobre la subordinación de la mujer al hombre. Las mujeres que enfrentan crisis en hogares patriarcales o los hombres con el corazón partido que pierden su trabajo porque son gays necesitan encontrar un diálogo diferente con la Biblia, fuera de los ámbitos familiares de los métodos que confirman la Escritura. La Biblia no hace referencia al sida, pero menciona la justicia. Y ésta, como parte integrante de nuestra concepción de Dios, configura un diálogo comunitario con la Biblia, al margen de la palabra impresa.

He descubierto que la clave de trabajar en este estilo popular es dejar que la vida haga un curso y atender sólo a los principios radicales de la Biblia que engloban a los demás: justicia, paz y amor/solidaridad, que, desde luego, han de ser iluminados y redefinidos por la comunidad, como en el caso de la solidaridad, para vayan más allá de

la homosolidaridad, por ejemplo. La reflexión comunitaria tiende a flotar así libremente, descubriendo nuevos elementos, impugnando otros y enriqueciéndose fuera de los estrictos confines de textos que fueron escritos hace dos milenios, en circunstancias y momentos diferentes de la conciencia histórica de la humanidad. Es obvio que la clave del éxito en un trabajo de este estilo es el apoyo de la comunidad unida. Los individuos son fácilmente aplastados. El hecho es que las lecturas sexuales de la Biblia no se han hecho seriamente fuera de las fronteras de las tradiciones sexuales de la iglesia, aceptan que pueden otorgar más importancia al igualitarismo heterosexual pero los principios radicales permanecen diluidos en el patriarcado heterosexual que reside en la Biblia. Si esto forma parte de lo que ha sido llamado «la teología de nuestras propias historias», esta parte ha sido abordada sobre todo en el trabajo de las mujeres latinoamericanas feministas. También en el de los liberacionistas, que han delimitado patriarcalmente nuestras historias y no han permitido que se oyea la voz *queer* que no se ajustaba al ideal de la comunidad cristiana. Hubo muchas tensiones en este proceso, pero la heterosexualidad es inflexible. Al parecer, un cristiano devoto, pobre y honrado no puede ser un travestí, y las mujeres lesbianas no concuerdan con el modelo de madre de familia de la teología de la liberación. En el mejor de los casos animarán a la gente a abstenerse de emitir juicios temerarios, pero la situación seguirá siendo anormal. Así se *acepta* (tolera) en la teología de la liberación, con un espíritu de amor. Lo malo es que la tolerancia es una categoría basada en determinados principios normativos (Laclau, 1996, p. 50). Y esta normatividad es lo que decide qué debe tolerarse y qué no. Según Laclau, pues, la tolerancia «falla al despachar lo anunciado» porque a la postre consolida el límite entre lo tolerable y lo que no lo es. Sólo disolviendo estas fronteras (y, pues, el propio concepto de tolerancia) podemos vernos en situación de dar con una sociedad en la que la diferenciación interna, y no la tolerancia, pueda ser valor ético (Laclau, 1966, p. 51). El fundamento heterosexual de la teología de la liberación puede reclamar tolerancia para lo que resulta anormal en sus comunidades, pero es la heterosexualidad como sistema obligatorio en sí misma lo anormal, no el homosexual, no la gente indecente que desafía precisamente lo no natural y anormal de la actual ideología sexual, con todas las consecuencias de esta teología sexual y política. El hecho es que nuestras vidas

como heterosexuales, gays o lesbianas son siempre anormales, es decir, regidas por control remoto desde el idealismo. Por consiguiente, liberacionistas o no, somos indefectiblemente convocados a la confesión y al arrepentimiento desde la normalidad y su política de tolerancia, y hemos de detener el círculo del proceso derrochador de vida-energía al intentar colmar esa noción de ser ideal heterosexual. Y esto reza para los roles de género en la sociedad, la organización sexual de las relaciones y, también, para nuestra forma de ser sociedad.

¿Por qué hacer una teología de historias sexuales? ¿No es demasiado particular o en exceso centrada en el «ámbito privado» de la persona? La respuesta es no, porque la sexualidad no se queda en casa ni en el dormitorio de un amigo, sino que penetra nuestra vida económica, política y social. La teología ha sido siempre un gran discurso teórico sobre heteronormatividad, que rige las relaciones sexuales en casa y en las esferas públicas de la vida. Sin una teología de historias sexuales, el último momento del círculo hermenéutico, o sea el de apropiación y acción, adolecerá siempre de parcialidad y de tener un enfoque superficial que chocarán abiertamente con la resolución. Por ejemplo, en el último decenio muchas CEB han sido disueltas en Latinoamérica por decisión de las diócesis de la iglesia católica romana. Y ha sido así porque las CEB no se han inscrito nunca en la ley canónica: eran movimientos espontáneos de la iglesia, sin jerarcas, al margen de las regulaciones legales de las instituciones eclesiásticas, cuyas estructuras jerárquicas, sin embargo, finalmente decisivas en la desaparición de muchas CEB reconocidas, sólo fueron refutadas en parte. Los temas de género y sexuales siguen siendo conflictivos y, así, difuminados en las CEB, en la teología de la liberación y doquiera pudieren haber sido estímulo para impugnar las raíces de los modelos jerárquicos. Los temas de género y sexuales no son una simple adenda al orden del día de una reunión, sino significativos elementos epistemológicos y de organización que, de ser ignorados, no nos permiten pensar de un modo diferente y más hondo.

Ha llegado el momento de un análisis del tipo «ver, juzgar, actuar» en teología como acto material de fundamentar el cristianismo en la realidad. El sexo puede verse como potencialmente caótico, como marco de ambigüedades y vida desordenada, y la teología ha de luchar por reinstalar el sexo en compartimentos limpios, cada uno con su nombre, color y función, además de un signo positivo o nega-

tivo en la puerta. Y cuando la teología descubre que en la realidad hay más comportamientos sexuales que compartimentos, las identidades se esencializan. La gente está supuestamente destinada a caber en cajas, aunque sea justo debajo de la tapa (¿o tienen balcones los compartimentos sexuales, de modo que uno pueda estar dentro y fuera a la vez?). El rol de las historias sexuales ha sido tradicionalmente el de conferir cierto sentido de coherencia histórica a las vidas sexuales o la reivindicación de una genealogía del comportamiento «natural». Lo mismo cabe decir de la iglesia y su lucha secular para meter la homosexualidad en una caja teológica. Esta lucha no terminará jamás porque la heterosexualidad, como el sexo mismo, es una categoría muy inestable (Weeks, 1995, p. 95). Como hemos visto, así se hace particularmente evidente en el papel que desempeñan las plegarias sexuales. Las historias sexuales, esos relatos, apuntan siempre a cierto orden social, registran cambios, tensiones, y han de satisfacer un fin político, al margen de su estructura narrativa (Plummer, 1995, pp. 16, 22). La normalización de las historias sexuales a través de los rezos es una estratagema estratégica para colocar vallas sexuales y fijar el comportamiento político. Estas plegarias son portadoras de recordatorios sociales de historias sexuales recicladas y repetidas en la comunidad, algo así como una labor de aguja o de bolillos en la que las historias de la gente se entrelazan tentativamente en un movimiento de búsqueda continua de lo desconocido, porque no todas nuestras historias han encontrado voz en la teología en el pasado.

Sexo(s) X nacionalista(s)

Entre una picha y la cubanía, la cubanía.

(Diego, gay cubano citado en Quiroga, 1997, p. 141)

Hemos de proseguir nuestra exploración del círculo hermenéutico de la teología de la liberación deteniéndonos a reflexionar sobre la cuestión de la nacionalidad, que durante muchos años ha sido el discurso opuesto a la sexualidad y que afecta al momento de la praxis o de acción/reflejo. Esta falsa dicotomía entre lo político y lo sexual en Latinoamérica es parte de una larga historia de la vida y procesos socia-

les en el continente bajo las férreas reglas del machismo. No sorprende que las combativas mujeres de Chiapas rara vez expongan sus creencias cristianas, fuera de las de carácter general sobre el amor y la justicia. Además, la obra de la comunidad shuar, con siglos de opresión de género, para establecer nuevas categorías de teología indígena popular puede resultarles incluso ofensiva. «Lo político» significa aquí ese sentido de compromiso diario que muchos latinoamericanos han asumido en la lucha por liberar a sus países y al continente de la opresión política y económica. «Lo sexual» se refiere a la capacidad de hallar la identidad propia y cuestionar la políticamente adjudicada por el dúo dialéctico «opresión/liberación» con resonancias de ideología machista. El problema reside en que acaso no sea tan fácil elegir entre picha y Cuba, que en algún punto del discurso acaso signifiquen lo mismo. El falo cubano, que más allá de pene cubano representa también el ausente objeto de deseo, puede verse como suspiro, carencia, nostalgia del deseo perdido o deseo que no concuerda con la ideología machista. Sé que con el modo actual de hacer teología de la liberación no puedo considerarme del todo patriota (amante de mi nación argentina) si no participo plenamente en la estructura machista de los mitos nacionales de independencia e *imaginaire* teológica de mi gente. En una visión habida por don Manuel Belgrano (uno de los héroes nacionales de Argentina), la Virgen María le dijo que confeccionara una bandera con los colores de su manto azul y blanco. Las canciones que comparan nuestra bandera con un águila en sereno vuelo, nacida del Sol y regalo de Dios, eran cantadas por los niños de la escuela primaria de mi generación. Estas canciones aprendidas en la infancia aún pueden despertar en mí sentimientos de devoción y fidelidad a mi país, pero también me recuerdan a la persona sexual vinculada a esta noción de ciudadanía. Asimismo, agudizan mi conciencia de la dislocación de mis deseos en sociedad. La configuración del comportamiento sexual fundamenta el político. En Argentina supone casarse, seguir un modo de vestir en la calle, definir el amor y la seguridad, es la forma de ser decente. En última instancia, el amor a nuestro país no es sino una historia sexual. La Biblia es una colección de historias sexuales, hasta el punto de que podemos preguntarnos si fue esto lo que verdaderamente motivó su exclusión de Latinoamérica durante los últimos quinientos años. Las historias de liberación, o la ética de la liberación política no son necesariamente tan evidentes

para el lector inexperto; requieren cierta exégesis de la liberación. Por el contrario, las historias sexuales de la Biblia se comprenden perfectamente sin exégesis. Cuando el debate sobre la ordenación de las mujeres en la Iglesia de Inglaterra alcanzó su punto álgido con el voto aprobatorio, Gustavo Gutiérrez fue entrevistado por la televisión española con miras a recabar su opinión como liberacionista. Como era de esperar, dijo que dicha ordenación importaba un bledo a las mujeres latinoamericanas, más bien fervientemente ocupadas en procurar alimento a sus hijos. Es decir, que entre la liberación política y la de género, ellas deben elegir la primera. «Entre una picha y la cubanía, la cubanía». La grosería del comentario de Gutiérrez reside en su fuerza a favor de la continuación de la falsa dicotomía que consideramos. En primer lugar, las mujeres son madres de acuerdo con la heterosexualidad idealista; lo cual significa maternidad exclusiva, fuera de otros pertinentes intereses en la vida. En segundo, su identidad se reduce a hijos y comida, sin considerar qué relación guardan sus presuposiciones y el orden político generador de la situación de pobreza. Yo he sido mujer pobre que soñaba con ropa caliente para mi madre en invierno y platos nutritivos para mí y mi familia. Pero también soñaba con una buena educación, mi vocación de sacerdocio en la vida, rica ésta también en justicia, amor y deseo. Del argumento de Gutiérrez se infiere que debía haberse pasado la vida cocinando comida para los pobres que la necesitan, no estudiando teología, asumiendo su vocación sacerdotal y teológica y publicando libros. ¿Por qué había de tener él, un hombre peruano, otros intereses en la vida fuera de cocinar para los pobres? Muchas mujeres latinoamericanas quieren ser patriotas (dedicadas a los intereses de su nación) y también personas sexuales. Todos, hasta Diego, en Cuba, lo desean. Pero, incluso para Gutiérrez, lo primero es la exégesis sexual de la Biblia; lo segundo y subordinado, la política.

☉ También abrigan los liberacionistas sueños coloniales de naturaleza imperial: de carácter hegemónico. Naturalmente, no hemos de dejar de lado el análisis de clase. La utopía del proyecto de liberación del reino atiende a ello. Cabe al Dios de los pobres una opción ahí, pero las fronteras de género/sexuales son, al parecer, más próximas al corazón de este Dios. Este Dios heterosexual, así se sugiere, no gusta de ser besado a la francesa por las mujeres. Históricamente, la relación más íntima de Dios se da con curas (masculinos). ¿Pueden be-

sarle a la francesa? ¿Pueden hacerlo «los pobres»? (¿Un Dios marica?). ¿No, es eso indecente? ¡Qué parodia y qué comedia sexual de contradicciones! No sorprende que el sacerdocio masculino esté clásicamente confundido con su propia sexualidad ni que los hombres pobres sientan amenazada por el cristianismo su sexualidad de macho. Entre picha y cubanía ¿qué elegiríais vosotros? ¿Y entre picha y Dios? ¿A santo de qué esa falsa dicotomía colándose sigilosamente a modo de pureza teológica? Nuestra vía, como ya hemos dicho, es la de la obscenidad. Debiéramos desvelar, no cubrir, nuestra búsqueda de la verdad divina, y para ello necesitamos hacer uso de recursos populares como las historias sexuales de lo más hondo. Y todo para besar a Dios a la francesa.

Sexo oral: historias sexuales en la teología oral

Es interesante observar que en español, «historia» significa a un tiempo relación de una aventura o suceso y disciplina que los estudia y narra. Ello significa que para mí, hispanohablante, la noción de la frontera entre la interpretación de una crónica y el significado histórico me resulte a veces algo difusa. Las crónicas exponen eventos históricos. La historia se compone de crónicas. Un relato sexual es siempre históricamente sexual porque las descripciones sexuales no son componentes de mundos abstractos sino enraizadas en comunidades políticas y sometidas a condiciones concretas de producción, limitadas por la raza, la clase, la edad, los grados de discurso normativo sexual aceptados o a los que se opone resistencia. Ken Plummer observa que las vidas y sucesos de la gente sólo pueden convertirse en historias sexuales si ésta posee voz y puede ser oída (Plummer, 1995, p. 22). Estas historias guardan relación con sus autores y con las condiciones de vida de las personas, su clase, sexualidad, raza o la combinación de estos factores. La historia de una mujer heterosexual pobre tiene más probabilidades de ser oída que la del travestí pobre. Sin embargo, una vez conocida, esa historia deviene parte de una palabra con repercusión social, que negocia su ubicación semántica e importancia en una urdimbre de historias por oír, desde la que pueden surgir acciones de transformación y desafío al *statu quo*. Por ejemplo, cuando

una persona cuenta una historia que parece insólita (porque no ha sido oída antes) puede que trate de dar con un lenguaje o una metáfora apropiados para expresarla. El oyente que se identifique con ella sumará otra metáfora, otra forma expositiva. Así, la historia en cuestión no para de ser redefinida, refinada, porque prosigue su autobúsqueda de expresión. Esta experiencia es en sí misma lo que hace del desgranar historias sexuales un perpetuo emerger, como el símbolo del bacalao chino citado por Plummer, que se yergue en busca de aire fresco, en pos de vida (Plummer, 1995, p. 22). Según el modelo de pirámide social sexual de Gayle Rubin, las historias sexuales más oídas son las que provienen de la cima, en su mayoría heterosexuales, maritales y de reproducción (Plummer, 1995, p. 30). Son también las de los hombres y mujeres de la élite. En Argentina, por ejemplo, abundan las historias de las grandes familias tradicionales de la oligarquía, las que se originan y desarrollan en ricas haciendas, no las de las familias numerosas de los suburbios. Son heterosexuales con vistas a la reproducción, pero no necesariamente en otros aspectos. Circulan también las historias de homosexuales ricos, casados y con muchos hijos. Bien conocidos son en Argentina los nombres de opulentos aristócratas gays con una sola mujer y familia numerosa. No lo son menos las anécdotas de sus ocasionales viajes a Egipto en compañía de un amigo, como sabido es quiénes eran los eufemísticamente llamados «sobrinos» de ricos. Curiosamente, no hay indecencia en esas historias. Su homosexualidad es de algún modo espiritualizada. Es la mariconería del hombre casado pobre, no la del rico, la que está por oír. Los gays pobres son siempre indecentes. Lo mismo reza para con las mujeres. Las relaciones sexuales de las mujeres ricas con otros hombres o mujeres, inclusive los partos ilegítimos, devienen parte de un discurso ontológico donde las protagonistas son mujeres inteligentes en busca de identidad. Hasta la ambigüedad sexual se torna progresista. Las mujeres pobres que se acuestan con muchas mujeres o muchos hombres forman parte del discurso sobre la promiscuidad sexual y el moralismo eclesiástico. La iglesia puede decir «Necesitamos remediar esas relaciones», pero «remediar» significa literalmente poner remedio, administrarlo, como en el caso de la medicina que corrige o enmienda algo que no está bien. Entonces, la iglesia recurre al discurso médico sobre anormalidad, sobre el aumento de la desordenada vida sexual de la gente.

Rubin ve la importancia de las historias sexuales en la cúspide de la pirámide no sólo por corresponder a parejas heterosexuales, sino a parejas estables, aun cuando no sean heterosexuales. Así, las parejas gays y lesbianas con relaciones de larga duración se encuentran en su pirámide directamente después de las jerarquías heterosexuales de la gente casada y no casada, pero por encima del maremágnum de los que podemos llamar despreciados: tortilleras de bar, amantes del cuero, sadomasoquistas, transexuales, fetichistas y jovenculos del «comercio rápido». La marginación parece ser factor clave de que las historias sexuales sean oídas o no. En la cumbre de la pirámide de Rubin podemos oír historias sexuales descritas en voz alta y con toda claridad, pero en su fondo son gritadas. La diferencia es que se las ignora, aunque también se dan aquí algunas contradicciones. La capacidad de una historia de ser oída o no parece depender no sólo de su posición en la pirámide sino también de tipo de historia de que se trate. Por ejemplo, es probable que se oigan más las de incesto y abuso infantil procedentes de abajo, no de arriba.

El sexo y los chicos de la calle

En las clases alta y media, sobre historias de abuso de niños no se oye mucho, son silenciadas. No son para compartir con otros. En Argentina no son las de esta clase las que nutren el día a día de la gente. Si se conocen, sólo unos cuantos las oyen. En cambio, las historias de los niños de la calle que viven con abuso sexual y explotación circulan ampliamente y hasta son compartidas. La gente suele decir que los niños de la calle son «niños de niños». Bien sabido es que algunas instituciones cristianas prefieren ayudar a los chicos de la calle que a las chicas, pues éstas son más complicadas. Quedan embarazadas, tienen hijos y requieren mucha más atención que los chicos en lo que se refiere al abuso sexual. Reparad, por ejemplo, en la siguiente historia, según la cuenta una chica de doce años de la calle bonaerense:

[Esta gente] viene cuando dormimos, y es por eso que he dejado de venir por aquí. Un día se llevaron a mi hermana y a una amiga, les dieron dinero (aunque muy poco) y las forzaron a permanecer con ellos en el

baño de señoras. Y si se resistían las golpeaban. Mi hermana me dijo entonces que no debíamos dormir más aquí. (Montes de Oca, 1995, p. 77).

El escenario social del lance describe como son tomados los niños a la fuerza a plena luz del día para realizar actos sexuales con hombres, en medio de una multitud de viandantes que fingen no ver nada de lo que está pasando ni oyen los gritos en demanda de auxilio. Una chica contó que había sido forzada a acompañar a un hombre a un retrete público a la hora del almuerzo y que ni siquiera la policía atendió a sus gritos de socorro. Esta no es la clase de historias sexuales de abuso infantil que requieren secreto, porque se trata de niños marginados y devaluados en la sociedad. ¿Damos aquí con una contradicción? ¿Son oídas o no las historias de los marginados? Pues sí, se conocen, pero carecen de valor. El incesto y abuso infantil (e historias de violencia doméstica) han sido objeto de silencio entre las clases opulentas, pero este silencio es distinto cuando se trata de pobres: el secreto ha dejado su lugar a la impotencia. Como niña pobre supe de todo eso por mis amigos. Los niños de los pobres se mueven en círculos de promiscuidad y soledad, y oyen y ven muchas cosas: saben los nombres de los hombres a cuyas habitaciones jamás debieran acudir porque chicos y chicas de más edad les han dicho que no lo hicieran, o el precio que algunos pueden reclamar a cambio del regalo de unos dulces. Y el caso es que los niños pobres parecen cuidar de su reputación desde edad temprana, pues si trasciende a la comunidad un lance semejante, la víctima, él o ella, puede ser tildada al punto de marica o prostituta (hecho frecuente entre los pobres), lo cual, en la práctica, puede propiciar más abuso. Los niños de los pobres son raramente tratados con el mismo patrón que otros. Sus historias sexuales no son objeto de atención teológica, por más que ésta refuerce, por ejemplo, la virginidad como ideal institucionalizado de cuya preservación es responsable la mujer. La jovencita que ha sufrido abuso ya no puede ser físicamente redimida de ello. La virginidad es en teología una categoría más estrechamente conectada con el control de la sexualidad que con el respeto.

El problema reside por lo general en la combinación de deseo y pobreza. Las historias de abuso sexual no se consideran con suficiente seriedad, pero el tabú sexual se extiende también al sexo bueno.

Las historias de deseo sexual entre los pobres son capítulo vetado. Gutiérrez ha dicho que a las mujeres latinoamericanas pobres sólo les importa la comida de sus hijos, pero yo le digo que también hemos de cuidar, y no poco, de nuestros orgasmos. Si no, ¿cómo las mujeres pobres acaban teniendo tantas relaciones promiscuas? ¿Es la promiscuidad una imposición o, a veces, el curso del deseo, la búsqueda de intimidad comúnmente insatisfecha en las actuales condiciones de injusticia sexual? El tabú impuesto a los deseos sexuales de las mujeres pobres concuerda con el que pesa sobre las historias que cuentan otras sexualidades, inclusive el celibato (in)voluntario en pugna por liberarse en la iglesia. Considérense las historias sexuales siguientes sobre un cura gay y adúltero, dos de las obsesiones más señaladas de la iglesia, que las trata sin oír sus voces. La primera se refiere a pobres que repetidamente cuentan una historia sexual de su párroco que contradice los supuestos comunes sobre cultura, pobreza, teología y sexualidad. La segunda abunda en algunos significados teológicos transgresivos del adulterio.

Versión de la historia del padre Mario

En septiembre de 1996 los medios de comunicación bonaerenses dieron la noticia de la muerte del cura católico llamado padre Mario. Se trataba de un hombre joven que trabajaba en una parroquia pobre con una floreciente comunidad cristiana. La primera reacción a la crisis fue relacionarla con las actividades de las mafias de la droga en los barrios pobres. El padre Mario era bien conocido por alentar a su comunidad a presentar resistencia al comercio de drogas. Su funeral fue impresionante, aunque antes de su muerte sólo era conocido por la gente de su congregación. Acudieron los pobres de otras comunidades y representantes de todos los medios, así como un distinguido cura extranjero que viajó aposta a Argentina para rendir homenaje a la ejemplaridad de la vida del padre Mario. Éste no era sólo un cura; pertenecía a un señalado grupo de curas católicos que creen en la justicia social y en los carismáticos dones del Espíritu sanador, y que ejercen un complejo ministerio de justicia social y atención pastoral. A las pocas semanas, la historia de la muerte del padre Mario se complicó. La declaración pública de la policía en el sentido de que no podían ex-

tenderse sobre el caso insinuaba un trasfondo de carácter sexual. La gente empezó a hacerse preguntas. En Argentina, cuando se impone silencio a los medios con palabras como discreción y similares, al punto se sabe que lo que se oculta ha de tener por fuerza ribetes sexuales. Al padre Mario lo había matado en su coche un chico de alquiler a raíz de una disputa. La policía descubrió que en el fondo de un armario lleno de biblias, el padre Mario guardaba lo que los medios describieron como «materiales, libros y vídeos pornográficos», o, como entendió la gente, una profusión de imágenes sexualmente excitantes de jovencitos. La Iglesia guardó silencio. Un monseñor declaró brevemente en la televisión local cuán triste se había sentido al conocer aquella historia («¡Me siento como si hubiera perdido un hijo!») y nada más. A la gente le quedó el sobado recurso al dicho «todos los curas son maricones» (ya casi proverbio popular en Argentina) y la coletilla mental «Marica igual malo». El problema está en que el padre Mario no era malo, solo un cura pervertido: un cura con una interpretación diferente de la sexualidad. Sin embargo, la comunidad se llenó la boca con que el padre Mario era bueno y no paró de expresar su amor por el cura y su deseo de que se erigiera una capilla con su nombre durante los días que las cámaras de televisión recorrieron la vecindad para recoger impresiones. Los testimonios de su amabilidad y generosidad, del espíritu que volcaba en su lucha por todos, se sucedían sin parar. Pero ¿sabían o creían que lo había matado un chico de alquiler? Sí, y les entristecía el hecho; pero algunos sabían también que el padre Mario era gay y no habían parado muchas mentes en ello. No era importante. Alguien añadió, no obstante, que era una pena que el padre Mario nunca hablara de su soledad, pues de haberlo hecho le habrían puesto remedio. Lamentaban no haber socorrido a ese hombre joven, llevado por la desesperación y el rechazo de su sexualidad a lugares peligrosos, con gente de mal vivir, donde no podía encontrar el amor que merecía. He aquí, pues, la versión de una comunidad pobre de la historia sexual del padre Mario, que para ellos no era gay, si ello significa que su vida era definida sólo por el hecho de que ocasionalmente se acostaba con hombres. Lo era, en cambio, si por ello se entiende que era un cura que luchaba por la paz y la justicia social en su comunidad cristiana de base y que estaba tan lleno de amor por los suyos que también lo ansiaba para sí mismo, y así lo buscaba en compañía de otro. Eso es pensamiento teológico indecente.

Esta historia sexual nos muestra cómo ha cambiado la noción de comunidad incluso entre las comunidades cristianas pobres. Ilustra la corriente principal por la que aboga la teología de la liberación que Anne Phillips definió en su artículo «Universal Pretensions in Political Thought» como «énfasis en la justicia y racionalidad que puede darnos toda adquisición crítica sobre las comunidades en que vivimos» (Barret y Phillips, 1992, p. 14). La comunidad no usa necesariamente ni fácilmente principios universalizadores, ni siquiera sexuales. Como Phillips señala, los patrones en uso no son los universales moralizadores, como los argumentos teológicos a que estamos acostumbrados. Por el contrario, las comunidades decodifican los valores ocultos y distinguen la justicia en las relaciones establecidas. Lo que acaso ocurra es que los liberacionistas redirigen los procesos de elucidación propios de la gente e imponen los suyos. Por ejemplo, una declaración liberacionista típica sobre la historia del padre Mario sería la que niega los deseos homosexuales del joven cura. Los liberacionistas le acusarían de ser tan individualista como para verse movido por ellos. En este caso tendría que ser la causa de los pobres la única fuerza motora que considerar en la vida de alguien. «Mira a los pobres, considera su sufrimiento, no tienen tiempo para llorar por sus cuitas de amor como haces tú, porque sus problemas son reales». Así me lo expresó hace unos años un ministro de una iglesia militante, y lo he oído repetidas veces en boca de teólogos y afines justo cuando yo tenía numerosos problemas de amor que resolver en mi propia vida. Siempre lograron hacerme sentir culpable de mi sufrimiento mientras pudiera sufragarme una comida diaria. Mi vida como mujer cristiana pobre era radicalmente reducida a mis comidas; todo extra, como el amor, era superfluo. Por consiguiente, para quien como el padre Mario tenía suficiente para comer y trabajaba para los pobres, es la negación de la sexualidad la que cae sobre él, esta vez del Dios de los pobres. La declaración es diferentemente aplicada a éstos: son parte esencial del discurso: «Sólo les importa la comida». El deseo sexual moviliza el concepto de ciudadanía y de justicia de la gente. En el discurso político, el sexo cuenta (Barret y Phillips, 1992, p. 12), y en la teología política, es fuente esencial.

Sobre el adulterio por orden divina

Estimado señor,

En vida del rey Carlos I, la compañía de papeleros en cuyas manos está la impresión de la Biblia en virtud de la patente que les ha sido concedida cometió un craso error en una de las ediciones pues en vez de «No cometerás adulterio» imprimieron millares de copias con «Cometerás adulterio». En castigo de esta negligencia, el arzobispo Laud les impuso una considerable multa ... [Sin embargo] por las prácticas observadas en este mundo y prevalentes en estos tiempos degenerados infiero con temor que muchos jóvenes disolutos de uno y otro sexo está poseídos por esta edición espuria de la Biblia y observan el mandamiento conforme a esa equivocada lectura.

(De una carta a *The Spectator*, miércoles, 11 de agosto de 1714).

¿No abrigamos ya suficientes dudas sobre el matrimonio para preguntarnos por qué tantos cristianos son adúlteros? El adulterio no es característico sólo de los cristianos, sino un aspecto todavía común de la vida cristiana, y dado que ésta abunda en reflexiones sobre Dios, también es tema característico de la teología. ¿Es un mandamiento divino que los teólogos y la gente leen en una versión errónea de sus biblias? Un teólogo no puede estar muy seguro acerca de la respuesta. De hecho, el adulterio o alguno de sus aspectos puede ser bíblico y divino, aunque no inscrito en un mandamiento. Hay en la Biblia una cláusula legal relativa a la propiedad que incluye una referencia a la mujer del prójimo (Exodo 20,17). Se trata de la mujer del vecino, no de su esposa, dado que el concepto de marido y esposa como hoy lo conocemos es un anacronismo cuando leemos la Biblia. Por consiguiente, si el supuesto implícito en la declaración —que la gente es un bien de propiedad— es objeto de duda, el propio mandamiento pierde capacidad funcional. Si alguien me insta a prometer en nombre de Dios que nunca robaré los camellos de mi vecino, cabe que acepte, pero el mandamiento carece de sentido práctico en mi contexto porque no tengo vecinos que posean camellos y jamás he estado en semejante compañía en mi vida. La orden es irreal; el contexto es ajeno a la prescripción. Del mismo modo, si alguien me pide que me relacione con otros, como si éstos fueran mercadería o propiedad privada, aun cuando en la petición se matice «con respeto», sé que me

negaré a ello en todo momento y que todo mandato en este sentido carecerá de validez en mi vida. No hay duda de que todos hemos reparado en que el mandamiento habla sólo de «mujeres» y no de hombres. En tiempos bíblicos, la fuente principal de ingresos era la propiedad de la tierra, y la familia no era sino una unidad económica sometida a la autoridad de un jefe (Westbrook, 1991, p. 11). Sólo el patriarca podía poseer tierras, mujeres, esclavos, niños y camellos, ordenados según su voluntad. Las mujeres pueden haber conservado algunos artículos una vez fijados según convenio, pero los derechos de propiedad sobre la dote pasaban a ser del cabeza de familia (Westbrook, 1991, pp. 152-153). Las decisiones relativas al divorcio, a un nuevo matrimonio, las complicaciones y castigos derivados del adulterio eran temas legales complejos en torno a derechos, tierras y propiedad de la dote. Las mujeres sólo eran receptoras, aunque culposas, en las relaciones de adulterio según las leyes de propiedad de Israel.

Estaba en la reunión cuando el obispo rompió a hablar con lágrimas en los ojos y dijo: «Hoy no queda ya ningún ministro en esta iglesia que siga casado, y si aún así, del que no se conozca alguna relación con alguien». La gota que colmó el vaso fue el caso de B. Pero ella no se avergonzaba. Era feliz, había encontrado un amigo, y especial, aunque esto no significaba que hubiera dejado de amar a su marido, pero añadió que la vida es más que hallar la plenitud en una sola persona. Así que, nada de divorcio, sólo la inusual alegría de crecer a través de la intimidad con otra persona. Los restantes oyentes no dijeron nada, estaban atemorizados. ¡Qué pena! Perdimos la oportunidad de salir limpios del embrollo, porque son gente excelente y les conozco bien. Buenos cristianos, comprometidos en la lucha y llenos de compasión por los pobres. Sus vidas son transparentes, pero eso del adulterio viene porque el matrimonio es una caja pequeña, que tanto limita a las mujeres (Un cura argentino).

Me creo polígama. C. es mi compañero de siempre, pero este otro hombre se me ha hecho de pronto importante. Pensé que necesitaba separarme de C. e iniciar una relación con F., pero ¿por qué preocuparme? Ambos son diferentes pero importantes en mi vida, así que hablé con ellos y cerramos un trato (Una académica británica).

La primera historia me la contó un cura amigo en Argentina. La segunda, una académica británica. No son historias tradicionales que retratan la intimidad como categoría «flotante», en palabras de An-

thony Giddens, que ha de ser negociada, debatida con otros (Weeks, 1995, p. 42). Las historias de adulterio tradicionales cuentan siempre con cierto sostén teológico y una trama que acaba en desgracia. Son enredos a lo *Anna Karenina*, contruidos alrededor de un intenso clima de eutanasia, o sea de muerte (simbólica, social o física) del adúltero, en especial si se trata de una mujer. Es el castigo de Dios. En el caso del hombre, la historia suele centrarse en torno a su infelicidad por no ser perdonado por su mujer, a la pérdida de la paz doméstica y, en algunos casos extremos, al escándalo público que pudiere redimirse con el arrepentimiento y el retorno a la mujer abandonada. Así, X me contó la historia siguiente:

Quando mis hijos eran pequeños conocí a esta mujer, también casada, y compartimos nuestro amor. Cuando mi esposa lo supo, fue devastador. Me separé de mi amiga y me quedé con mi mujer, pero las consecuencias de ese amor me hicieron polvo durante años.

X es un hombre que ha tenido innumerables líos durante su vida de casado, muchos de ellos complicados y simultáneos. Se sentía culpable; cambió sus formas, pero aun así, como hombre cristiano jamás ha reflexionado teológicamente sobre ello. Aprendió a dejar con más traza a sus amantes y a mantener su imagen pública como hombre religioso serio, pero esa nostalgia de las relaciones con diferentes mujeres ha quedado fija en su mente. No ha sido nunca tema de esa reflexión teológica que todos tenemos alguna vez al considerar nuestra vida, el sufrimiento y el criterio de Dios, pero sigue siendo uno de los elementos de más peso en su vida. Puede que sea lamentable porque su vida ha sido nutrida de culpa en vez de razonamiento sincero, que podría haber evitado sufrimiento a su familia y a otras mujeres. Lo que dijo mi amigo argentino sobre B. también puede aplicarse a él: qué pena que nunca hubiera buscado una teología de la salida del armario de la decencia para así poder reflexionar sobre esto en diálogo con sus deseos. La historia de la mujer argentina y la de esta persona (ambos cristianos) desafían al sistema monoteísta heterosexual desde las mismas raíces de las relaciones humanas, el de un Dios, un marido y un falo. No se trata de gente con defectos, sino de la que entiende que el espectro de las relaciones humanas como se presenta hoy no es satisfactorio. Dado que la teología esquiva la confrontación con la

realidad, salvo para condenarla, no hay lugar para la reflexión y el raciocinio. Todas esas historias de revelarse como mujeres heterosexuales en relación con el adulterio están plagadas de dificultades. Los heterosexuales pueden encontrar difícil el revelar su verdad en lo tocante a sus historias, porque la heterosexualidad supone un estado hegemónico que niega que la heterosexualidad pueda ser otra cosa que lo convencionalmente descrito en los libros de texto. Las descripciones se ofrecen como microcosmos de interrelaciones, como los mitos acerca de la familia reproductiva monógama. Jeffrey Weeks señala que la intimidad es un acto sexual ahora comprendido, como el amor, de modo más fluido (Weeks, 1995, p. 39).

«Adulterio» es de hecho un término legal y eclesiástico específico que la gente no suele usar cuando describe lo que para ella son «relaciones o extramaritales» o «escapadas» (Lawson, 1989, p. 7). En términos teológicos, abarca un campo más extenso que el considerado legalmente, dado que la arraigada creencia de que las mujeres son una propiedad con fines de reproducción ha persistido en el cristianismo pese a que en la sociedad seglar semejantes nociones hayan sido de largo refutadas. En cierto sentido, las definiciones de la iglesia del adulterio tienen que ver con la «propiedad», están «establecidas y registradas» en el acervo como la marca de las posesiones legales más que vinculadas a las relaciones entre la gente. «Propiedad» es un término relacionado con «apropiado», con la evaluación decente de una situación. Parece que el adulterio, como la decencia en teología, viene determinado por el orden en las propiedades (mujeres, esclavos). Puede que un poema de la teóloga de la Iglesia Metodista brasileña Nancy Cardoso Pereira sobre el aborto exprese el deseo de las mujeres de transgredir en lo político y lo sexual.

Kairos, abro mis piernas,
una gran boca de pequeños labios
y aborto por decisión propia.
Sigo y piernas adentro busco
la reforma agraria de mi propio hogar.

Cardoso Pereira, 1994

En teología, la reforma agraria para cambiar la posición de propiedad de las mujeres (y decente/pura) en la sociedad guarda relación con la

categoría teológica de impureza y pertenencia que es el adulterio. «Adúltero/a» es una voz latina, *adulterare*, probablemente derivada de *alter*, o sea, «de abordar a otro para cometer adulterio» (*Collins English Dictionary*). He ahí una definición sexual de la forma que podríamos usar para indicar si la jarra de café lleva achicoria además de grano de Colombia. Las mezclas son necesarias y bienvenidas en la vida, y las personas no son acusadas de poseer una naturaleza adúltera por el hecho de que nacen con una proporción de hormonas masculinas y de hormonas femeninas en su cuerpo. Sin embargo, adúlterar entraña la connotación negativa del secreto. Incluso si uno prefiere café con achicoria, debe declararlo públicamente. Estas son las reglas de la ética de la publicidad. El matrimonio heterosexual ha sido anunciado como relación de por vida entre una mujer y un hombre. Es el único caso de contrato legal que desalienta las amistades íntimas de igual carácter, o sea de por vida, mientras trata de ver en la composición controlada del matrimonio un fundamento del bien en la sociedad. Sin embargo, el adulterio parece traducir a veces un deseo de huir del control y la previsibilidad de la vida desde los confines no creativos de ideologías domésticas y públicas particulares (Lawson, 1989, p. 5). El adulterio es entonces una denuncia. Revela la arbitrariedad de la composición de las relaciones humanas que comprende no sólo las relaciones interpersonales sino el modo de pensar de la sociedad toda. El adulterio es, por tanto, caótico, no porque necesariamente produzca caos, sino porque lo revela en la supuesta previsibilidad del modelo ideal de matrimonio heterosexual.

Puede que el adulterio no sea un mandamiento divino, pero en sentido real, la intimidad con otros es de naturaleza divina y, con mucho, el más divino de los mandamientos. Esa ansia de proximidad con otros no tiene por qué ser sexual, pero está muy vinculada a la sexualidad. El adulterio ya nos dice algo sobre nuestras erróneas construcciones de las relaciones humanas más allá de matrimonio institucional. Por ejemplo, establece el poder y las formas de control e identidad en la sociedad. Los estudios sociológicos sobre este punto suelen revelarnos que las mujeres tienen mucho más control en sus relaciones de apañeo que en el matrimonio real. Suyo es el poder de iniciar relaciones, de terminarlas, de elegir el número de líos y de mantenerse de algún modo separadas de uno en particular (Lawson, 1989, p. 31). La comunidad shuar antes citada señalaba el adulterio al

alimón con estructuras pecaminosas de poder político, pero esto también puede interpretarse como síntoma de trastornos de género/sexual en la comunidad; el adulterio funciona a veces como disciplina o purga de las transgresiones de género/sexuales en la sociedad. La teología popular no ha sido capaz de ir más allá del acostumbrado género teológico de adulterio del tipo «crimen y castigo». Estas historias existen y circulan como ejemplo de mal final fuera del orden de propiedad vigente y como piezas educativas para el rescate de la estratificación de la sociedad y defensa contra una, de largo postergada, «reforma agraria». En cierto modo, la teología ha logrado crear un proceso de desaprendizaje del amar y la deshumanización de las relaciones. En el cristianismo, es probablemente el mito del Génesis el que ha sido fundamental para una narrativa del castigo de las transgresiones, donde cabe incluir lo simbólico de la sexualidad. Sin embargo, las historias de adulterios entrañan a veces un poder subversivo. Actúan como narrativas de denuncia de las estructuras del pecado sexual y la política de amistad en los sistemas heterosexuales, que tan influyentes han sido en el dogma cristiano. Tomemos, por ejemplo, la Trinidad como estructura divina del matrimonio: se supone que Padre, Hijo y Espíritu Santo mantienen una relación exclusiva, fiel, eterna y pura (sin mezcla con otros dioses, digamos). El esencialismo que percibimos en los modelos trinitarios surge de esos supuestos que en el matrimonio excluyen disensión, pluralidad y deseos de intimidad fuera de este círculo. El escritor peruano Mario Vargas Llosa me dijo en una ocasión que las ficciones no son retrato de la realidad sino de lo que la gente sueña como realidad ideal. La gente necesita mentiras; no impuestas, sino mentiras colectivas que pueden ser utopías del futuro. El modelo de relaciones que el adulterio quiebra es una mentira impuesta, y el que asociamos con a la Trinidad no refleja la realidad sino sueños de ideologías hegemónicas. Hay sufrimiento y dolor en las relaciones adúlteras, como los hay también en el matrimonio. Es el secreto del adulterio lo que desestabiliza al poder y pone a la gente en situaciones de vulnerabilidad. De hecho, el secreto es el elemento principal de todo adulterio; sin secreto, el adulterio no es tal (Lawson, 1989, p. 30).

Recientemente han empezado a circular diferentes modelos de relación ajenos al que encierra un sentido de propiedad. En Argentina, en el último decenio, se ha hecho socialmente aceptable el con-

cepto de *amigovio*, voz compuesta de amigo/a y novio/a. El *amigovismo* representa una categoría de transición, por lo común con sexo implícito, pero también en el sentido de amistad que va más allá de las pautas de amistad heterosexuales en Argentina. Se le ha definido como relación genuina y sincera, o, como alguien me indicó un día, «un espacio para lo humano», más allá de muchas de las prácticas sexuales tácitamente admitidas en la amistad. Las mujeres con una relación así se implican con hombres más allá del estereotipo condenado de las que practican sexo fuera de las relaciones establecidas, como el matrimonio y el compromiso formal. Los *amigovios* no se casan necesariamente, pero mantienen una estrecha amistad íntima de modelo diferente al de los amantes o ex amantes. No se fuerza el secreto de estas relaciones que, por otra parte, no sufren el estigma social. Quizá *amigovio* nos muestre un nuevo modelo de amistades y relaciones sexuales vividas al momento, conforme al movimiento de la vida y no a la rigidez de los sistemas. O, según el ejemplo aducido, puede que la Trinidad basada en *amigoviazgo* más que en concepciones medievales de la familia sea más rica y más creíble que las leyes de propiedad actuales, con fijación en los límites, basadas en la cosificación de la gente y en su consiguiente control.

Teología sistemática desde los márgenes de la sexualidad

En los últimos años nos hemos acostumbrado a un modelo muy importante de historias sexuales: el de «salir y revelar». Plummer describe las narraciones de dicha revelación como organizadas alrededor de una trama vagamente construida como sigue. Una persona percibe una diferencia en sí mismo, quizá en su infancia. Vida adelante sobreviene la crisis, descrita en términos generales como «desajuste con la sociedad», o en el lugar de los estudios o en la vida familiar. Esta crisis se explica a veces como deseos de suicidio, por ejemplo. Después, algo sucede: un amigo, un libro, un súbito razonamiento, y la persona «sale de su armario». Son historias didácticas compartidas en comunidad y enriquecidas con mensajes de triunfo sobre la discriminación y la soledad, es como una experiencia del renacer. Un amigo me contó la historia siguiente:

Trabajaba en la recepción del Seminario Teológico cuando llegó R. Me dijo: «¡Buenos días! ¿Qué tal? Y, dicho sea de paso, ¿te he dicho que soy gay?». Aunque yo ya lo sabía, casi me caí de la silla en ese momento, pero entonces apareció en recepción el obispo F., que al ver a R. acudió al punto a saludarle. Y dijo: «Hola R. ¿Estás ya preparado para tu ceremonia de ordenación?» Y R. respondió: «¡Buenos días, señor obispo. Estoy bien, gracias. Por cierto, señor obispo, ¿le he dicho ya que soy gay?» Y el obispo estuvo en un tris de caer de espaldas.

R. era un buen amigo mío. Recordaba esa mañana en Buenos Aires como de verdadero triunfo en su vida, la mañana en que salió de su encierro.

Sí, todavía lo recuerdo. Estaba simplemente hartó ya del psicólogo de la iglesia y exhausto por tanta miseria en mi vida. Y me dije: sólo tengo un problema, soy gay, pero creo que ha dejado de ser un problema. El de verdad es que no me siento amado por nadie. Necesito amigos y amantes y una familia que dé la bienvenida a mi yo real, no al que ellos quieren que sea, el falso R. Fue glorioso, aun cuando una voz en mi interior no paraba de decirme: espera un minuto, no sea que lo lamentos. Pero yo me dije que si me sumaba a las manifestaciones en demanda de derechos durante la dictadura porque los demás me importaban, bien podía enfrentarme a mi salida del armario porque también yo era importante para mí. Y lo hice en nombre de Dios.

Esta salida le salió cara a R., y pagó con su empleo, la pérdida de parte de su familia y el rechazo de la iglesia a ordenarle, pero la sensación de liberarse fue para él más importante que el sufrimiento que tuvo que arrostrar. El final feliz llegó con su trabajo pionero en la fundación de la Iglesia de las Comunidades Metropolitanas de Argentina. Su valerosa historia, contada y recontada por otros, fue parte de esa red de herramientas útiles para el autoconocimiento que son las experiencias en comunidad. En Latinoamérica, el rol tradicional de los testimonios en el culto es que constituyen una especie de «revelación», pero desde la experiencia de la negación. Las gentes «se revelan» en testimonios destinados a negarse a sí mismas, es decir, en el sentido de poner en claro que ya han dejado de ser lo que se suponía que eran. Los testimonios son en general la prueba última de la aceptación de las normas establecidas y las reglas de la sexualidad. Las

historias sexuales de «salida del armario», por el contrario, aportan un testimonio que entraña la afirmación de lo que la normatividad ha rechazado. Los primeros crean un orden de conformidad; los segundos, una red de rebeldes, de esa clase de rebelión que aporta a la teología un planteamiento más hondo de la vida.

Las historias de esas «revelaciones» describen actos valerosos; abren puertas a los que demandan la vida. En mi propia tradición cuáquera es lo que se llama «soltar la verdad al poder». Las comunidades cristianas que propagan historias como ésta pueden hallar nuevos motivos y más fuerza para su lucha de liberación que en muchas liturgias. De hecho, la extensión de estas historias es un acto litúrgico en sí mismo: de recopilación, silencio, diálogo e intercambios de la paz de Dios entre unos y otros. De algún modo son más auténticas que las liturgias de la iglesia, y también más efectivas. Sin embargo, sigue habiendo muchas historias que, como dice Rubin, permanecen silentes en el fondo de la pirámide sexual. Pero sin ellas no podemos tener teología.

En su obra seminal *The Intimate Connection*, Nelson ha distinguido entre teologías de la sexualidad y teologías sexuales (Nelson, 1992, p. 128). Las primeras abordan temas de sexo y pueden reflejar historias sexuales siguiendo un proceso metodológico desde una concepción idealista. Por consiguiente, establecen primero un conocimiento de Dios y de la Biblia, que proviene de sus opciones heterosexuales políticas. A continuación, la sexualidad debe ajustarse a este modelo, como en el enfoque ético cristiano del adulterio. Es un enfoque preceptivo que halla culpa en un aspecto bien conocido del comportamiento humano y supura remordimiento en vez de atender a las nostalgias presentes en las relaciones humanas y enfrentar su complejidad. El resultado es que Dios y la sexualidad son minimizados en el proceso mientras que aumenta el vocabulario teológico con voces como «control», «reprimenda», «represión». La referencia no es un Dios de justicia sino de orden social, que, por lo demás, jamás existió. La fidelidad al contrato matrimonial ha sido interpretada como fidelidad a Dios, pero hemos aprendido que en el caso de la posición sexual de las mujeres en las Escrituras, por ejemplo, el ser infiel a un Dios misógino es un deber que entraña el riesgo de que las mujeres cometan suicidio ontológico. Las transgresiones siempre nos han acompañado. Las teologías sexuales son lo opuesto a los procesos

idealistas. Son teologías materialistas con punto de partida en las acciones humanas o en los actos sexuales, sin deducir lo social de lo simbólico. Es desde la sexualidad humana que la teología empieza a buscar y comprender lo sagrado, no al revés. Las teologías indecentes son sexuales, sin páginas cortadas de los libros de nuestras experiencias reales.

La pornografía y el sadomasoquismo han sido objeto de reflexión teológica básicamente a través de las obras pioneras de Mary Daly *Gyn/Ecology* y *Pure Lust*. En la primera Daly considera las excisiones e infibulaciones de las mujeres desde la perspectiva de éstas como objeto a disposición del patriarcado. También hace referencia al impulso pornográfico de Paul Tillich, según refiere su mujer Hannah respecto a la fijación de su marido en imágenes de sometimiento y cruces cristianas (Daly, 1978, p. 94), y señala que en el cristianismo «el sufrimiento de la mujer es gozo». Sin embargo, en *Pure Lust* establece una diferencia en la definición de sensualidad, según la consideremos desde el punto de vista patriarcal o desde el feminista. Así, el primero es «deseo fálico, violento y autocomplaciente, que arrasa la vida y desencaja espíritu de materia ... Sus refinados productos culturales, desde la pornografía sádica de la clase caracterizada por el marqués de Sade hasta la teología sadomasoquista de Karl Barth ... (representan) pura malevolencia» (Daly, 1984, p. 2). Daly ha construido una teología de denuncia de las historias sexuales patriarcales en la base de la pirámide sexual. Sin embargo, si bien puede recomponer el significado de la sensualidad para las mujeres y redefinirla como «pura pasión, sin adulterar, absoluta, simple sesgo en busca de la plenitud del ser» (Daly, 1984, p. 3), tendríamos que recomponer también las historias de mujeres con pasión fetichista por las botas de tacón alto y los juegos de sumisión. La teología de la liberación no ha abordado estos temas porque el temor a la homosexualidad en Latinoamérica supera a cualquier otro y su carácter activo silencia y suprime la sexualidad. La teología feminista de la liberación sigue operando con historias de la cima de la pirámide (aunque sea entre pobres) preocupada por las de índole reproductivo del sexo heterosexual y con roles de género, pero no por los roles sexuales ni con la reflexión pertinente.

Con todo, hemos de considerar seriamente el hecho de que el sexo del que tratamos aquí es el oral (la divulgación de historias sexuales en las congregaciones comunitarias), que puede construir el

proyecto de liberación del reino mejor que las historias de reproducción heterosexuales a las que estamos acostumbrados. Al efecto son cruciales las historias sexuales surgidas de la base de la pirámide, y por dos razones. En primer lugar porque en su complejidad y diversidad desafían el supuesto monolítico del proyecto de reino como *heteropía* en vez de utopía. Definimos las heteropías como ubicación de «diferentes órdenes espaciales coexistentes, la materialidad de las diferentes formas de relación social y modos de pertenencia» (Probyn, 1996, p. 10). Como sociólogo, Probyn ha desarrollado la noción de heteropía de Foucault como lugar de «trastorno, agitación de nombres comunes embrollados ... y sintaxis que hace que palabras y cosas sigan juntas» (Foucault, citado en Probyn, 1996, p. 8). Con Foucault, ella también ve las heteropías como relaciones de proximidad en lo diverso y como proceso de afloramiento donde interaccionan líneas de fuerza políticas, sociales e históricas. Un proyecto de reino construido sobre un modelo heterópico es múltiple y cambiante. Puede presentar una superficie traicionera, cual arena movediza, sobre la que la teología se mueve con dificultad, pero este es el elemento crucial del proyecto de liberación del reino: cierta dificultad y una comunidad hecha de la yuxtaposición de elementos ajenos, extraños a toda definición hegemónica.

La segunda razón de que debemos divulgar esas historias de sexo oral es que Dios es deseo. Fue el difunto teólogo uruguayo Juan Luis Segundo quien dijo «Dios es sociedad» (Segundo, 1973, p. 39). Este punto fue ulteriormente elaborado en relación con los modelos trinitarios de Dios que presentan la esencia de Éste a la humanidad no como Dios-individuo sino como comunidad o sociedad. Consideremos como han definido deseo Deleuze y Guattari, como proceso de devenir que no establece dicotomías entre lo simbólico y el orden social o el alma y lo material. Deseo es un proceso social.

Saber cómo amar no significa persistir como hombre o mujer; significa extraer de un sexo ... el caudal, los *n* sexos ... que constituyen la chica de esa sexualidad ... Cuando el guerrero se disfraza de mujer y huye, en guisa de muchacha, y se oculta como tal, no hay nada vergonzoso en ello ... Esconderse, camuflarse es una función de guerrero (Deleuze y Guattari, 1988, p. 277).

La sociedad se compone del fluir del deseo que provoca mil salidas en la vida de cada individuo como parte de una estrategia guerrera de supervivencia. La heterosexualidad es un sistema en permanente enmienda con la ayuda de contratos legales y sociales que le confieren poderes hegemónicos; las fisuras, no obstante, son inevitables. Se producen constantemente porque la vida de los humanos es movida por deseos sociales. Y ello requiere transversalismos manifiestos en desafíos e impugnaciones de género como categoría hermenéutica de dubitación. Dios es deseo en la historia y en los eventos diarios de la sociedad. Las historias sexuales desvelan y facilitan la revelación de Dios y el heterópico (en vez de utópico) proyecto de liberación del reino.

Cuero negro: hacer teología con botas altas de cordones

La religión podría ... concebirse como revelación de la *esencia absoluta* en forma de *representación* o figura, a medio camino entre el arte y la filosofía: una revelación que, no obstante, aún tiene que alcanzar la forma más adecuada a la Verdad, su forma conceptual.

(Trías, 1998, p. 97)

Fetichismo con estilo: *Marquis*, revista de fantasías fetichistas famosa por sus artículos informativos y de entretenimiento en torno al excéntrico mundo del fetichismo. Cada copia, a todo color, pone al lector al día de las últimas noticias sobre acontecimientos de la vida real en la escena, en todo el mundo, y contiene un caudal de ofertas de artistas y fotógrafos de gran talento.

(Anuncio, *Skin Two*, otoño de 1998, p. 27)

Una vez católico, siempre *perv*, dicen algunos ... Nada hay más parecido al hábito de una monja que un atuendo felino de goma.

(Collings, 1998b)

Como representación de una esencia absoluta, la religión es una idea hegeliana que ha sido impugnada por el enfoque liberacionista marxista que entiende que la esencia absoluta no es más que una ideología política que se homologa a sí misma con un discurso deiforme de

sagrada autoridad. La revelación es también un concepto refutado entre los liberacionistas porque ha dejado de considerarse como arte casi mediatiforme de arrasar con la idea platónica de una noción abstracta, absoluta, de Dios. En cualquier caso, la revelación revela (desvela, desnuda) a Dios en nuestras circunstancias históricas y supone un giro materialista en nuestro saber. He ahí la razón de que se haga teología a partir de las experiencias de la gente y de sus historias sexuales, pues éstas revelan la falsedad de las fronteras entre la dimensión material y la divina de nuestras vidas. Sin embargo, la creencia en esencias absolutas y revelaciones platónicas idealistas sigue informando las teologías más radicales, y su representación persiste en el movimiento de liberación. En su discurso ideológico y teológico, la teología de la liberación siguió el mismo proceso de tentación idealista que desafía a las teologías noratlánticas tradicionales. Es patente en la desgana con que los liberacionistas abordan un modo de hacer teología que pudiere desafiar los puntos de vista doctrinales y tradicionales de la Iglesia cristiana.

Sin embargo, la teología tiene sus propias fuerzas deconstructoras, sus propias inestabilidades e impresiones que generan siempre tensiones y abren nuevas vías al conocimiento. Esto ha hecho de ella algo que merece un esfuerzo, una vía de revelación permanente y de redescubrimiento del compromiso entre lo sensual y lo divino en nuestras vidas. La representación teológica de los absolutos ha sido parte de la teología de la liberación porque han surgido problemas en la aceptación de la farsa de una confrontación simplista entre los aspectos opresivos y liberadores de nuestras vidas. A la postre, la teología de la liberación y las estructuras opresivas comparten un campo epistemológico común. Achilles Mbembe, en un artículo relativo a lo que con frecuencia no es sino la futilidad de muchas estrategias coloniales de resistencia, señaló el punto siguiente: sólo en la «convivencia» y la «familiaridad» del campo epistemológico común de los colonizadores y el sujeto colonial puede darse la posibilidad de su desmantelamiento (Mbembe, citado en Probyn, 1996, p. 29). Los modos del pensar colonial y de organización de la sociedad, y las consideraciones teológicas consiguientes tienen ramificaciones que crecen dentro de nuestras almas coloniales en un juego de oposición y camuflaje entre tensión y aceptación. Camuflaje ha sido el nombre de esta teología que ha venido adaptando y siguiendo modos de reflexionar y actuar con cambios mínimos.

Las historias sexuales de fetichismo son próximas a la teología cristiana; media entre ellas familiaridad y convivencia, aunque también un entrecruzamiento y una disensión que desvelan y producen una revelación de este camuflaje teológico. Las vallas que delimitan el fetichismo y la cristiandad no los separan, sino que indican un curso común. La frontera es arbitraria y producto de los procedimientos coloniales en la metodología teológica, es decir, de este juego entre identidad y la alteridad que debe ser creada para establecer los límites de esta identidad teológica. ¿Qué es fetichismo? El *Collins English Dictionary* lo describe como «condición en la que la manipulación de un objeto inanimado o de una parte específica del cuerpo, fuera de los órganos sexuales, se convierte en fuente de satisfacción sexual». El aspecto característico de esta definición reside precisamente en este elemento delimitante. El fetichismo se describe lleno de fronteras, y así lo explicita la voz «condición» (término médico) y una definición particular de lo que constituye los órganos sexuales: una especie de epistemología robótica relativa a las diferencias entre objetos animados e inanimados o entre los órganos sexuales animados y los que no lo son. Esto es lo que traza la línea de oposición dualista que obviamente queda manifiesta aquí, la relación entre animado/inanimado. Sin embargo, el fetichismo es difícil de definir y fijar porque parece llevar consigo cierta indecidibilidad o indecisión, por ejemplo, en lo que constituye «los órganos de placer». Un fetiche se define como objeto inanimado que se cree vivo, como un ídolo de culto mágico. Consideremos, por ejemplo, el párrafo siguiente, tomado de un manual umbanda de Brasil dedicado al culto de la diosa *Pomba Gira*.

Fetiches son elementos que implican una vibración relacionada con cierta entidad (espiritual). En ellos se ubica temporalmente la energía de la entidad. En el caso de la *Pomba Gira*, estos elementos son ... siete monedas, un tambor, un anillo dorado (Arcadio, 1996, p. 9).

Esta definición, extraída de culto umbanda como se practica hoy en Brasil y Argentina, muestra que el fetiche se entiende como algo inanimado y animado al mismo tiempo. Esto es muy raro porque no ofrece la disyuntiva eso/lo otro, sino que, por el contrario, es todo y nada a la vez. Animado y muerto, y muerto y vivo *temporalmente* son las características de la vida en nuestro universo. Sin embargo, los feti-

ches poseen otra dimensión. Etimológicamente es una voz que proviene del latín *facticius* que significa artificial, algo hecho como obra de arte, no un producto natural. El fetichismo es, pues, el reino mitológico de los caracteres ficticios o indemostrados, lo inanimado animado, los muertos vivientes. El cristianismo, como metodología, es también el ámbito de historias y de sistemas religiosos elaborados en torno a los muertos vivientes y seres inanimados que hablan. La resurrección, por ejemplo, representa el caso del muerto, pero vivo; no el mismo que el de los zombies, porque en la narrativa cristiana Jesús no permanece físicamente en su pueblo, sino que abandona el mundo físico en un momento determinado. La presencia del Espíritu Santo salvó a Jesús de convertirse en zombi. Tampoco el cristianismo es un producto natural, sino artificial, en el sentido de que se trata de una construcción religiosa colectiva; y podemos decir que, en cierto modo, es un artificio que participa de lo artificioso de todo proceso creador. La creatividad demuestra con su mera existencia que la humanidad no es natural y estática, sino un proceso continuo de producción de ámbitos materiales y simbólicos. Pero el fetichismo es algo más, pues hace explícita la sexualidad en este proceso. También puede ser descrito como parte del movimiento de los deseos en busca de su propia objetivación o ubicación (Deleuze y Guattari, 1988, p. 10). Esto forma parte de un proceso que podemos llamar de aproximación a la localización de la identidad o de descubrimiento de ésta mediante asociaciones no tradicionales con vecinos improbables, a través de fisuras y creaciones sexuales ficticias. Si asociamos el cuerpo de un niño llamado Jesús con el del Dios de Israel, como en la doctrina de la Trinidad, por ejemplo, lo que hacemos es ubicar a Dios, fijarlo y, si queréis, fetichizarlo. Tomad la historia de la concepción virginal. No aparecen órganos sexuales en esta narración de la reproducción sexual de un ser humano, sino más bien una cosificación de órganos sexuales en el Espíritu que descendió sobre María. Y aun así, no sabemos sobre qué se produjo el descenso (¿su vagina?, ¿su vientre?, ¿su «corazón»?). Entre esto y que alguien se haga con un traje de cuero o botas de tacón alto y cordones para hacer de ellas los guardianes de los deseos no hay conceptualmente mucha diferencia. La epistemología fetichista es la misma.

El fetichismo es también una opción política. Marx vio procesos de fetichización en el capitalismo, en un marco similar al que hemos

debatido. Es la cosificación del deseo social a través de la enajenada producción de los trabajadores. La transgresión de fronteras en el fetichismo tiene lugar difuminando la materialidad y eliminando así la distinción percibida entre sensualidad y espiritualidad, lo cual en las teologías de la liberación de inspiración marxista nos lleva a la condena de los procesos idólatras de sustitución de lo animado por lo inanimado, o de Dios por una ideología. Sin embargo, ello supone una definición hegemónica original de qué debiera considerarse animado. Dios se supone la parte animada amenazada, pero no preguntamos qué ha desplazado Dios en la lucha por establecer quién está vivo y quién muerto o dónde se encuentran los órganos sexuales. En última instancia, es una pugna de autoridad. Marx vio el fetichismo como elemento básico del cristianismo como ideología o como lugar del mal en él. Derrida llama nuestra atención sobre cómo las figuras del mal en Marx «desacreditan y acreditan» la credibilidad de la fe cristiana (Derrida, 1998, p. 14). El fetichismo desvela las ambiciones políticas hegemónicas del cristianismo, pero al hacerlo proyecta de nuevo el ideal de la fe cristiana. Los procedimientos de acreditación y descrédito son procesos de autoridad legal, de validación e invalidación de dioses y fetiches. Lo que hoy es dios es fetiche mañana. Parece que el fetichismo puede enseñarnos algunas cosas acerca de la validación e invalidación de los procesos teológicos.

Las historias de fetichismo sexual son portadoras de muchos elementos teológicos sobre los que reflexionar. Y ello puede hacerse de tres modos diferentes. Primero, procede en paralelo con el cristianismo sin desafiar la lógica binaria de la teología. Este ha sido el procedimiento usual para justificar las cosas con la Biblia en la mano, hallando valerosamente nuevas formas de justicia y solidaridad con las enseñanzas bíblicas pero dentro de los límites, digamos, de los conceptos heterosexuales de justicia. El segundo modo puede ser invirtiendo esta lógica privilegiando el subalterno concepto de oposición. Por ejemplo, ya no es posible justificar por vía de exégesis la reivindicación de que Israel fue guiado por Dios en el saqueo de Canaán. Los teólogos como yo, procedentes de continentes que han sufrido invasiones coloniales y genocidio, han primado, durante el último decenio, una lectura de la historia desde la experiencia cananita, es decir, con el recuerdo de las naciones y culturas masacradas por otras naciones que reivindicaban que Dios les había otorgado el po-

der de hacerlo. Este ha sido el camino de la teología de la liberación. El tercer modo es el indecente. El que actúa reflejando lo teológicamente *diferente*. La línea refleja paralela asume que las interpretaciones erróneas sexuales y de per-versiones son malas y que el idealismo heterosexual en teología es bueno. Eso es pensamiento paralelo: todo y todos necesitan alinearse con la teología heterosexual; los gays han de arrepentirse o permanecer célibes, y las mujeres deben ser tratadas igualmente en la iglesia en tanto se consideren sus «virtudes» particulares como madres y cuidadoras solícitas en la comunidad. Suele terminar en farsa, con cierta tendencia a lo ingenuo. Ignora los lazos históricos entre espiritualidad y opciones sexuales o entre sumisión y cristianismo o entre el fetichismo y la doctrina de la salvación.

Una historia de fetichismo y salvación

La hermana de mi abuela, una creyente ordinaria, tenía en la pared del comedor un cuadro del Sagrado Corazón, de Cristo abriendo su cuerpo para revelar un órgano de compasión bermeillon y sangrante. En el mantel de la sala de estar, la Virgen María aparecía siempre llorosa. En la iglesuela rural a la que acudía mi familia, las estaciones del vía crucis jalonaban cada paso de la cruel pasión de Cristo ...

Como todos los católicos, yo crecí entre imágenes de violento sufrimiento ... Más tarde me puse a su altura. Así es la vida del adulto: como la de Cristo, para ser traicionado, sometido a humillaciones de toda forma, para ser torturado por el amor no correspondido o por las ambiciones frustradas, y lo peor de todo, mortal.

Quizá sea por eso que la gente dice: «Una vez católico siempre católico». Habiendo sido expuestos una vez a esta imaginaria, sólo los más insensibles de nosotros pueden olvidarla.

... Pero los católicos descreídos que se vuelven masoquistas —y sé de fuente fiable que son legión— hacer trampas en su camino hacia el cielo. Somos demasiado modernos, demasiado escépticos para asistir a misas. Pero no hemos perdido el gusto por la combinación de exceso sensual y sublimación estética de que gozan los católicos.

(Phillips, 1998, p. 65)

¿Qué significa salvación cristiana? Salvación, liberación y preservación son tres conceptos similares. Implican escapar del «daño» (pecado sexual, en el cristianismo) y mantenernos «naturales», conservarnos sin cambios (artificiales). En la teología sistemática heterosexual se ha hecho siempre especial énfasis en salvarse de las transgresiones sexuales, incluso del robo de hacerse con la mujer que pertenece a otro. La salvación comparte con el fetichismo el ser una categoría de lo natural al mismo tiempo que de lo artificial. La salvación es una teología de creación/natural para guardarnos del estado natural/artificial del pecado. La historia de Phillips comparte de alguna manera esta indecisión teológica: la religión es sufrimiento, la vida es sufrimiento, y el salvarse de éste sólo ocurre con sufrimiento. Cristo es el suplemento humano de Dios Padre: como suplemento, Jesús añade el dolor como categoría teológica y deber espiritual. Dios Padre no fue completo hasta que se inició el proyecto Jesús, de modo que el suplemento no es un añadido, es una parte de la teología de Dios Padre.

La salvación pasa a ser entonces el lugar teológico de lo que Derrida ha llamado «seguro y sólido, intacto "indemne", inmune (sacer, sanctus, sagrado ...)» (Derrida, 1998, p. 2) pero simultáneamente, como dice Phillips, es el lugar del exceso sensual portador de los placeres de la inseguridad o de lo excitante de la vulnerabilidad ante lo desconocido (Phillips, 1998). He ahí la huella del fetichismo en la salvación, otra obscena traza de sometimiento ensayada como sumisión y control, pero, lamentablemente, no siempre opcional, como en las prácticas fetichistas. Por la experiencia de mi vida en Argentina, estoy en cierta medida familiarizada con lo que Phillips describe en su relato. El dormitorio de mi abuela era una estancia oscura iluminada con velas a la Virgen María, cuyo corazón se mostraba atravesado por siete espadas, y a la imagen crucificada de un Cristo que se desangraba en medio de un gran dolor. Leyendo historias de vidas de santos ensayaba de pequeña algunas formas de castigo corporal. En secreto evitaba ponerme azúcar en el té, me privaba de mis juguetes y rechazaba ponerme un suéter por más frío que hiciera en la calle. Con el tiempo fui descubriendo la unión del sufrimiento y la espiritualidad a otros niveles. La narrativa del castigo corporal de los santos era una pedagogía divina para comprender la realidad. Vi el corazón de la gente atravesado por la espadas del hambre, la represión política y la injusticia económica. Las prácticas sadomasoquistas del

terrorismo de Estado, aliado con la Iglesia, se me antojaban torturas y formas infinitas del dolor infligido al pueblo. Yo misma, aún muy joven, acabé en el hospital por la desnutrición provocada por las condiciones de pobreza en que vivía. Lo acepté resignándome a la sadista política económica de mi país, que contaba con la bendición espiritual y el apoyo de la institución eclesiástica. He ahí la espiritualidad del sadismo político.

En el cristianismo tradicional de los años 1970 en Argentina, la idea de salvación entraba en una categoría difícil de comprender fuera de la escena S/M. Historias de torturas y del placer sexual que reportaban a los torturadores han sido a menudo conocidas en los últimos años.⁴ Fue por ese tiempo cuando los liberacionistas reorganizaron el discurso de salvación como liberación, en términos políticos concretos, pero para hacerlo tenían que desacreditar a la primera como lugar seguro. En un movimiento teológico inverso, la salvación mostraba trazas de inseguridad, de riesgo materializado en la opción por la lucha liberacionista. Implicaba una transgresión del orden político religioso de una magnitud que la teología noratlántica y las nuevas generaciones, incluso en mi país, encontraban difícil de entender. Y eso bastó para dar la vuelta al discurso cristiano en Argentina y en otros países latinoamericanos. No sorprende que la teología de la liberación fuera tildada de fuente de desestabilización social. Restaba credibilidad a la realidad, al dolor probado pero oculto, y al dolor voluntario, como en el caso de la gente que se unió en la lucha por la liberación. Las mujeres y quienquiera persona con opciones no heterosexuales habían de rendir sus identidades y luchas en aras de la pugna por la liberación política, batalla ésta que no les tenía en su agenda. Esto dolió, y mucho. El fetichismo, en toda su complejidad, entró en juego con categorías de sufrimiento y sumisión, de marginados y de devaluados, de lo inanimado y lo animado en relaciones simultáneas de transgresión.

Sin embargo, las historias de fetichismo sexual nos presentan una mímica de salvación en su representación de la segura inseguridad de las jerarquías heterosexuales. Dios el amo y el cristiano como

4. Véase, por ejemplo, el informe Nunca Más (CONADEP, 1994). Para un estudio detallado del nexo entre tortura, sexualidad y represión militar en Argentina, véase Graziano, 1992.

esclavo, la relación arriba/debajo de la gente S/M, boceto maestro del Cristianismo del momento. Pero, la salvación no puede representarse con tanta facilidad porque posee en sí misma una dimensión que puede subvertir el fatalismo de la sumisión heterosexual a ciertos órdenes de los ámbitos sexual y político tan estrechamente relacionados entre sí. El deseo de azotes en un escenario fetichista no es lo mismo que experimentar el látigo de Dios Padre que, todo un capítulo de sexo y castigo de la teología sexual sistemática, opera estrechamente vinculado a ideologías políticas de sumisión económica. En este contexto, la salvación, como llamada, puede mover a la gente a abandonar la seguridad del orden establecido y a desestabilizar las concepciones teo/sociales.

No sorprende que mucha gente con una ferviente base cristiana acaben tentando al menos en la escena del cuero y S/M. Después de todo, muchas sectas cristianas urgen a sus seguidores a ser como Cristo, y todos conocen su pasión y sufrimiento. ¿Se han preguntado alguna vez qué sensaciones produce una corona de espinas o ha abrigado fantasías en torno a la crucifixión? ... Conozco a cinco miembros de la clerecía cristiana—tres de ellos curas católicos— muy puestos en el escenario del cuero y S/M. Por lo que he podido observar, ninguno de ellos parece sufrir de conflicto espiritual, y en conjunto son unos tipos brillantes, interesantes (y) con un gran sentido del humor (Baldwin, 1993, p. 35).

Lo expuesto parece encontrar cierto eco en las palabras de Collings.

El ofrecerse a una verdad superior es lo más puro que cabe hacer. Cada vez que entro en una relación de sub-dominio trato de emular el ofrecimiento de mi yo a Dios. Como escolar católica oigo una y otra vez las palabras de María: «Soy la esclava del Señor». Nos han inculcado el mandato de presentarnos y someternos ...

... El acto de sumisión masoquista es simbólico de la mayor sumisión religiosa ... Se nos insta a poner totalmente nuestra fe en la fuerza superior ... Como en el catolicismo, así en el S/M, donde sin consentimiento carece de sentido el acto de sumisión. La experiencia del dolor emocional/físico no es nada salvo si se vive con dignidad (Collings, 1998b, p. 64).

Sin consentimiento, el acto de la sumisión carece ciertamente de sentido, e igual ocurre con la salvación. Una salvación consensuada es

siempre arriesgada, insegura, inestable, pero significativa porque reconoce el cuerpo como espacio de salvación. El erotismo y el hambre son lugares de dolor y de liberación.

Infatunios teológicos: *tops* y *bottoms*

Las dos historias sexuales precedentes nos presentan una metodología binaria que establece paralelos y oposiciones entre el cristianismo y el fetichismo y las prácticas S/M. Las metodologías binarias operan primando al opuesto que se considera verdadero. Por ejemplo, entre Dios Padre y la Pomba Gira María Mulambo (una diosa del culto umbanda), el primero es Dios y la segunda un fetiche, una pequeña estatua brasileña de una mujer desnuda de color rojo y largos cabellos negros. La razón es que la teología cristiana reconoce la razón (*logos*) y la autoridad hegemónica que procede la construcción del Dios Padre, y cualquier figura binaria que se le oponga resulta perdedora al someterse a él y es devaluada. Sin embargo, podemos invertir el orden lógico, el del *logos* y el *logos spermatikos* de la teología (Battersby, 1989, p. 8). La lógica de la teología sigue modelos de flujo espermático, ideas de reproducción masculina que desaffan a la ciencia moderna pero están firmemente establecidas en la simbólica sexual de la teología. El esperma es el vehículo metafórico de la razón y la lógica. Véase como ilustración de este punto este párrafo de *The Outsider*, de Colin Wilson:

En la excitación sexual es como si el propio espíritu experimentara una erección y se hiciera capaz de penetrar en el sentido de la vida. La conciencia normal es débil y flácida; su actitud frente a la realidad es defensiva (Wilson, citado en Battersby, 1989, p. 140).

La cuestión es, ¿cómo podemos reducir esta erección del *logos spermatikos* en la teología? Una forma es primando la parte subordinada de las composiciones binarias, lo que la gente «del cuero» llamaría la prevalencia de «la base» (acompañante sumiso) sobre «la cima» (acompañante dominante). La otra es tratando de hallar lo diferente (ajeno al par binario en oposición conceptual). Veamos en primer lu-

gar como la subversión del orden lógico, su desplazamiento o infortunio en una teología del fetichismo puede permitir que las huellas de lo obsceno se hagan más obvias.

Construir al Mesías in-justo

El cristianismo es la religión del Mesías. Ya he dicho en otra ocasión que el conocimiento de la generación conceptual del mesianismo es crucial para cualquier reflexión teológica relevante en nuestro tiempo (Althaus-Reid, 1995). Esta producción de mesianismo presenta dos características principales. Primero, es un proceso colectivo que proviene de una comunidad que desarrolló la esperanza de un proyecto de mesianidad, y segundo, la construcción teológica de esta comunidad produce al propio Mesías. En el caso de Jesús, y a pesar de que históricamente hubo no pocos hombres que se reclamaron el Mesías de Israel, sólo Jesús fue aceptado. Ello significa que esa comunidad y Jesús compartían algo en común resultado de la mutua comprensión de los códigos y las expectativas mesiánicas, aunque necesariamente hubo que proceder a correcciones durante el proceso. Jesús conoció las expectativas suscitadas en su comunidad, y, consiguientemente, aprendió a ser el Mesías. He ahí un modelo dialógico de entender a Jesús como Mesías, en diálogo con la comunidad y ajeno al modelo jerárquico o al enfoque de arriba abajo del autoritarismo. Este mesianismo dialógico se ha construido alrededor de dos temas principales. Uno es justicia como «deseo» (de justicia social, sexual), que Derrida ve como mesiánicamente independiente del cristianismo, de Jesús o de la Biblia (Derrida, 1998, p. 18), y el otro es el papel mediador del mesianismo. Esta mediación se basa en una asimetría, una falta de coincidencia entre los seres divino y humanos; por tanto, la mediación de Cristo es de naturaleza conciliadora. Los dos pares de opuestos en que se encuentra Jesús como Mesías son, pues:

Mesías → Justicia/injusticia; equidad/inequidad, lo Injusto (fuera del patrón normal)

Mesías → Mediador con humanidad/persona divina él mismo

El Mesías como hombre justo es el correcto (el que guarda la ley o la tiene de su lado), el equitativo (sin sesgos), el apropiado, pero es también aquel a quien en español llamaríamos *El Justo*, que significa «correcto», «preciso» y «medida exacta», como si pesáramos mercancía, o que describe algo que es muy prieto (como la ropa mal ajustada), restrictivo y aun escaso. «Tengo lo justo para vivir» (dinero para comida y otros gastos), no más, no menos. Esta *justeza* constituye el rasgo del Mesías Justo: una limitación, un espacio prieto en el que no es posible excederse, el área de las predefiniciones de mesianidad que no pueden ser discutidas. Sin embargo, Jesús no lo tuvo fácil como Mesías. No ocupó el *espacio justo* (espacio de justicia, pero también limitado, escaso) todo el tiempo. Se pasó y resultó ser un Mesías *Injusto*, más grande que la vida, a veces fuera de las fronteras definidas de la justicia, y decididamente en discordancia con los patrones aceptados de lo que es humano y de lo que es divino. En ocasiones, Jesús se salió del cajón de las expectativas, de la idea de justicia, aunque hemos de acentuar *en ocasiones* porque Jesús no presenta un registro coherente de justicia, especialmente en lo tocante a las mujeres. Sin embargo, hay bastantes ejemplos del rechazo de Jesús a los espacios teológicos y sociales prietos, suficientes para hacer de él un Mesías in-justo, ocupado en las relaciones in-justas, es decir, sin limitaciones, abiertas, más grandes que las establecidas en sus tiempos históricos. Ahí radica el permanente conflicto entre la intuición de un Jesús y una justicia más grandes, y el estricto Jesucristo de las restricciones sociales y sexuales de siglos de ideología heterosexual en el cristianismo. Hay una curiosa historia de Alexander Cruden, quien en el siglo XVIII escribió *Cruden's Concordance to the Holy Scriptures*. Estaba tan convencido de que la gente de Gran Bretaña se excedía en la idea que el tenía del modo de vivir justo (por ejemplo, ingleses que no respetaban el *Sabbath* o día santo del Sábado) que solicitó al rey George y a su Consejo que le confirieran el título oficial de «Alexander, el Corrector». Puede sonar como tomado de *Rocky Horror Show* pero no, ocurre que Cruden pensaba que la gente necesitaba una tabla de la ley viviente, un corrector civil en sus vidas, que les indicara el camino Justo (Cruden, 1909, pp. II-III). Como categoría teológica «El Justo» fue tomado, al parecer, por Cruden en su dimensión total, lo cual constituye un sobresaliente contraste con lo que hemos llamado la senda del Mesías «In-Justo». Ex-

ceso e In-justicia, Justicia y Restricción son también partes importantes de los opuestos en el sistema binario fetichista. El fetichismo, como lo percibe el cometido ideal de Alexander el Corrector, limita los movimientos, incluso la posibilidad de una relación sexual en sí misma al tiempo que excede el ámbito de la sexualidad. El fetichismo articula las restricciones y el exceso mediante la vestimenta y los objetos. Los anuncios fetichistas, como las historias sexuales, han recibido poca atención de las teologías sexuales, pero presentan esta articulación con meridiana y expresiva claridad. La restricción, por ejemplo, es el reino de los cinturones de castidad, como claramente pone de manifiesto el anuncio siguiente:

El cinturón de castidad es una clásica fantasía S/M. Significa completo control sexual, poder absoluto, propiedad total, de un modo al que no llega ningún otro artilugio de sometimiento erótico. Son muchos los diferentes cinturones de castidad disponibles para atender a esta fantasía, desde los puramente decorativos hasta los plenamente funcionales. Por lo que hace a los decorativos, el cinturón Rude Metals [metales bastos] de cuero con púas. Es fácil de llevar y por un dispendio de unas £80-90 proporcionará un aspecto francamente fiero en combinación con otras prendas fetiche.

Ropas hechas a medida, Atavíos Reinona «XXX»

Trajos de época, uniformes de doncella, uniformes de niñas escolares, corsés, bodies, enaguas con encajes, almohadillas de cadera, maquillajes, ropa interior, medias, botas, pelucas, postizos para las tetas, vestidos de fantasía de cuero y PVC...

Aplicación: para la aventura y el escapismo probad esta nueva colección de cuero *prietamente ajustada* para mujer, que combina el cuero más blando y sexy con un osado diseño ... También, para los más lanzados: equipos de sometimiento para sentirse realmente sujeto (*Skin Two*, 1998).

¿Encierra estos anuncios historias de justicia como restricción? El magro espacio de justicia se presenta en la restricción sexual de los cinturones de castidad y formas de castigo (por ejemplo, las zurras). Hay un exceso de *justice* en el fetichismo. Los órganos sexuales pecan por exceso y, por tanto, no necesitan ser/estar biológicamente localizados. La cuestión no es necesariamente el contacto sexual; puede que la restricción sea condición para el exceso. Es una escena de

alguna manera familiar en la teología, con los discursos cristianos sobre sexualidad y madres vírgenes, salvo por el hecho de que la teología cristiana deserotiza hasta los órganos sexuales, mientras que el fetichismo confiere carga erótica a todo el cuerpo, incluso al cabello, que resulta poderosamente erótico con una peluca de cuero. Las fotografías que acompañan a estos anuncios no transmiten restricción sino exceso, el exceso de la restricción, el exceso de la justicia (lo justo) y la in-justicia del exceso. Toda esa in-justicia es desplegada alrededor de los sistemas teológicos jerárquicos: monjas con látigos y señoras con cruces en el corsé, diseñado éste para entrar la cintura hasta diez centímetros, parodias de autoridad teológica, de dominancia y subyugación, en un sistema inestable en el que estos órdenes son temporalmente establecidos e invertidos por placer. El fetichismo y el S/M son vistos por algunos como prácticas que cumplen el rol de grupos religiosos. Sin embargo, bien presentes tenemos algunas formas de inversión religiosa de la clase que encontramos en el fetichismo. Julia Collings lo expresa así:

A menudo se considera la religión archienemiga del sadomasoquismo. Es una guerra librada con igual veneno por ambas partes. Los píos nos creen depravados e inmorales; nosotros los vemos como hipócritas negadores de la libertad personal. Pero es una batalla en la que ambos campos tienen en común más de lo que están dispuestos a reconocer ... Es más fácil para mí practicante S/M contemplar el extraño mundo de los religiosos fanáticos y pensar: «¡Ja! Son tan pervertidos como yo!». Algo más difícil es darse cuenta de que *tú* puedas ser acaso como ellos, que el atrevido mundo de perversión oculto en tu armario podría no ser sino una variación del secular ciclo de dolor y adoración (Collings, 1998a, p. 50).

¿Es el fetichismo, pues, un rasgo obscuro del cristianismo? En el fetichismo, dolor y adoración parecen producir una subversión del cristianismo, en relación con las Escrituras, y de ahí al mesianismo que es representado mediante los elementos visuales y táctiles del fetichismo: ropas y fotografías constituyen el texto del fetichismo y de su Palabra, que en Latinoamérica aparecen más asociados a la autoridad intrínseca de la Virgen María. No es por su Palabra que creemos en ella, sino por sus ropas e imágenes. Sin embargo, en la teología cristiana, la palabra escrita de Dios no ha sido nunca la única fuente auto-

ridad última. Lo escrito se ha subordinado a lo oral. En el proceso de confeccionar las Escrituras, la experiencia de la gente manifestada en los relatos orales ha sido una clave hermenéutica en la búsqueda de un texto final que, en última instancia, es difícil de producir (Croatto, 1973, pp. 29-31). A niveles institucionales, por ejemplo, este proceso tiende a desaparecer, pues los sermones y los documentos eclesiales son presentados como epístolas (cartas) que leer (oír), con exclusión de todo diálogo. Las encíclicas vaticanas son un ejemplo de ello. Son cartas enviadas por el Papa al «círculo de obispos» de todo el mundo para ser leídas a la gente, que debe oír lo que dicen. De ahí que, si Dios es la Palabra (o Verbo), la autoridad final en discernimiento es también discurso, no *écriture*. En el fetichismo, las historias sexuales contadas en las revistas, por ejemplo, sólo son parcialmente efectivas en la transmisión de las experiencias reales de la gente. El elemento pictórico proporcionado por fotografías y dibujos es la arena de diálogo y de experiencias de vinculación y, por tanto, fotografías y dibujos devienen los textos realmente significativos. De las páginas de anuncios clasificados de *Skin Two*, número 27, hemos tomado al azar los siguientes textos:

Diseñadores de fetiches

Desearíamos ponernos en contacto con diseñadores libres, con experiencia en vestimenta fetichista de goma, cuero y PVC, capaces de crear líneas y modelos de calidad profesional...

Habitaciones para revelado fotográfico de uso privado...

Wolfgang Eichler — Fotografías eróticas. Edición *Marquis* de lujo con 128 fotos de uno de los más prominentes fotógrafos de erótica. Las mujeres Eichler son sexy, hermosas y siempre «mantienen el control».

Bruja fetichista. Retrato de una de las más excitantes dominatrices de Alemania, 128 páginas de fotos de esta tigresa de piernas largas. No sorprende que los hombres adoren sus pies...

Imágenes fetichistas. Cada año, *Marquis* promueve una competición entre sus lectores para descubrir nuevos y excitantes fotógrafos, ilustradores y autores... (*Skin Two*, 1998).

Son muchas las páginas dedicadas a ilustradores y artistas gráficos profesionales con comentarios sobre la características artísticas de su trabajo. Fotografías, catálogos e ilustraciones son el *locus* de un orden teológico diferente. En lugar del cristiano de Palabra-Palabra (discurso de Dios-el texto escrito de la Biblia) y Discurso-Palabra (la versión oral de documentos eclesiales presentados como cartas y sermones), el fetichismo nos ofrece Fotografías-Fotografías, o lo que va de lo visual a lo visual. Sin embargo, ahí radica el origen del desorden. Como dijo Barthes, la fotografía es siempre desorden porque es «inclasificable» (Barthes, 1993, p. 4). Barthes atribuye en parte este desorden de las fotografías al hecho de que entrañan en sí mismas su propio referente (a diferencia del referente de la palabra escrita, que puede permanecer ignoto), y en parte a lo que él describe con metáforas sexuales con trasfondos fetichistas: según Barthes, las fotografías «adolecen de *inmovilidad amorosa o fúnebre ... pegadas codo con codo* como el *hombre condenado* y el *cadáver en ciertas torturas* o aun como esas parejas de peces ... que nadan en convoy como si estuvieran *unidos en una relación sexual eterna* (Barthes, 1993, p. 6; la cursiva es mía). Lo que nos perturba en las fotografías es la presencia de «pinchos, heridas o marcas» en las imágenes que Barthes llama *punctum*. Y *punctum* es «pinchazo, mota, corte, orificio ... ese accidente que me pincha, pero también magulla ... es conmovedor (para uno mismo)» (Barthes, 1993, p. 27). Así se describe lo que son los textos fetichistas: fotografías *par excellence*, con lo amoroso de las inmovilidades fúnebres, escenas de azotes y la relación sexual eterna de los órganos no sexuales. También son *puncti* en sí mismos: todo en ellos desajusta y elimina la coherencia de las representaciones heterosexuales, como las fotografías de las revistas pornográficas donde mujeres (en su mayoría) y hombres satisfacen y repiten la lógica heterosexual de los órdenes de género. El fetichismo dificulta el discernimiento entre género y sexualidad, y sólo el momento temporal de la relación arriba/abajo le da cierto sentido de estabilidad. Puede que ahí resida la razón de que, contrariamente al material fetichista, las revistas pornográficas confían en las palabras tanto como en las fotos. El elemento transgresivo de las fotografías fetichistas radica en el hecho de que no son textos, y de alguna manera eluden o confunden la lógica del binarismo. Los elementos religiosos del fetichismo, cual tomados de las historias sexuales, confunden el orden escritura-dis-

curso teológico porque confieren autoridad a desórdenes *punctum*: una mujer vestida (probablemente) de monja con los aditamentos y símbolos religiosos pertinentes, pero con las pestañas de color púrpura y un látigo, botones de cuero y toca. El fetichismo religioso representa un cristianismo desordenado; no menos hace Jesús. ¿Cuál es el *punctum* en la «fotografía» de Jesús? ¿La discordancia que, como en la publicidad fetichista, hace que la gente se relacione maravillada con lo que no está claro, trastorna y transgrede? Jesús es un Mesías insatisfecho, un Mesías doliente. Es un hombre, a veces hambriento y sediento, que acaso pregunte: «¿Quién crees que soy?», como buscando su propia identidad, un Dios rodeado de ángeles y voces del Dios del universo, un Cristo con los ojos enrojecidos y un cuerpo torturado. La Virgen María en llanto permanente junto al tocador del dormitorio. Cristo resucitado: un muerto viviente, pero no zombi aún. Un transgresor, un receptor pasivo de la ley y el orden colonial romano. Un desorden, su propio texto.

Sobre la mediación: ¿mesianismo sometido a los deseos sexuales?

Partiendo de este desorden en el texto escrito cristiano de fetichismo, el mesianismo se vuelve también incomparable con la teología de Dios Padre. Es así porque Jesús Mesías opera en relación inversa con Dios. A tenor del sistema fetichista binario de cima y fondo, Dios es cima (amo, señor) en tanto que Jesús es base (esclavo, siervo sufridor). En la relación de Jesús con el mundo sigue siendo aquél de alguna manera el fondo y éste (griego *sarx*, la carne) la cumbre. Jesús sufrió en su subordinación al mundo, y como dice el credo de los apóstoles «sufrió bajo [el régimen político de] Poncio Pilato». No dice «se rebeló contra el régimen político de Poncio Pilato» sino «sufrió». Si, con Deleuze y Guattari, el deseo sexual es también deseo social, podemos decir que Jesús Mesías vivió y sufrió bajo ese caudal de deseo social y sexual. Se sometió al curso del deseo sexual, no quiso dominarlo. «Mi reino no es de este mundo» (Juan 18,36). Punto interesante éste porque en la teología heterosexual tradicional no cabe pensar en un Jesús sumiso a los deseos sociales, cuando en realidad

quieren decir «deseos sexuales». Los deseos sociales son sub-versivos (nacen de abajo, o de las raíces) y confían en las interpretaciones pervertidas (opciones exegéticas, cambios en la vía hermenéutica originalmente tomada). Por ejemplo, Jesús fue presentado como sumiso en relación con cuestiones de colonización romana y como indiferente por lo que hace a la independencia política de los judíos. De modo que la lucha por presentar a un Jesús resistente a los deseos sociales es cierta, pero sólo en relación con la sexualidad, y con un sentido biológico restrictivo muy estricto (*justo*) de la sexualidad. Pero si Jesús vivió en medio de los conflictos reales de su tiempo, es evidente que se encontró en medio de las fuerzas de los deseos políticos y sociales, y de los sexuales, que conforman la realidad humana. El sexo no tiene ningún capítulo en el idealismo, salvo en la literatura (de ficción) heterosexual. Puede que se sometiera a deseos sexuales en el sentido de que pasivamente aceptó las construcciones temporales del sexo en su época sin entrar en valoraciones históricas diferentes de las de sus contemporáneos. Cabe, por ejemplo, que en cuestiones de sexualidad no hubiera mucha diferencia entre Nerón y Jesús, y que ambos consideraran que el patriarcado gozaba del apoyo divino, que las mujeres habían nacido para ser subyugadas y todo lo demás. O podría decirse que la sexualidad de Jesús traspasaba las localizaciones biológicas (aunque sin excluirlas necesariamente) y que la mesianidad es un proyecto sexual, y que una teología indecente puede desvelar la bondad de la erótica de liberación en el proyecto de liberación del reino. Ahí podría residir el meollo de la teología homosexual de Goss, que pugna contra la cosificación de las prácticas sociales opresoras en el cristianismo y ve la liberación como tentativa y siempre en curso o, como ya hemos dicho, «siempre excediéndose» (Goss, 1993, p. 141).

Sin embargo, las órdenes de sumisión en Jesús han sido reubicadas en el cristianismo para restaurar un orden teológico, de otro modo amenazado. De ahí que el sumiso cordero de Dios devenga a veces Dios y viceversa, en una inversión total que ha generado no pocas contradicciones teológicas en el cristianismo, no sólo en relación con aspectos doctrinales sino en cuanto a la organización estructural de las iglesias. A los grupos sociales considerados débiles y vulnerables al castigo, incluso a las sanciones económicas derivadas de las escasas posibilidades de encontrar trabajo, se les pedía humildad y

sumisión. Así se ha hecho y se hace todavía con la representación teológica de Jesús Mesías, «Jesús-base». Al mismo tiempo, la Iglesia se organiza en compartimentos estrictamente clasistas, sexistas y raciales de cimas dominantes que rigen y castigan. Nos encontramos en el punto de considerar que estas estructuras eclesiásticas obtienen de ello un placer sádico; de no ser así no se mantendría con tal perdurable fiereza este sistema de castigo divino impuesto que administra la Iglesia. La carne gobierna la iglesia, no «Dios», en forma tal que Cristo Mesías no sólo es representado por mujeres dolientes, por ejemplo, sino que la propia Iglesia extrae placer de someterse a los deseos heterosexuales de ley y orden. Bullen aquí complejidades sadoomasoquistas. El trasfondo de historia sexual de la Iglesia adoctrinando en el sexismo y el evidente placer que reporta queda manifiesto, por ejemplo, en la pieza siguiente titulada «At Last the Truth Hits Home» escrita sobre el tema del culto inclusivo en la Iglesia Católica Romana, según apareció en el número de noviembre 1997 de *The Catholic World Report*:

En la reunión de junio de los obispos de EE.UU., Donald Trauman, de Erie, Pennsylvania, disertó sobre Mateo 5,23-24 como ejemplo en el que el rechazo vaticanista del lenguaje inclusivo tenía un impacto negativo en la traducción. Esta fue la versión originalmente presentada a Roma por los obispos americanos: Por consiguiente, si llevas tu presente al altar y una vez ahí recuerdas que tu hermano o hermana tiene algo contra ti, deja tu presente en el altar, acude a tu hermano o hermana y, primero de todo, reconcíliate con ellos [cursivas mías].

El artículo es un virulento ataque contra cualquier forma de lenguaje inclusivo como puerta abierta a la inmoralidad, aun en el terreno de la traducción, que minusvalora a la gente en desventaja. Las palabras usadas para oponerse a la sencilla inclusión del término «o hermana» en el texto hablan por sí mismas:

¿Es eso inglés natural? ... La coherencia lógica y la adhesión disciplinada al principio (de las traducciones griegas) nunca ha sido tema de mayor interés de los grupos feministas u otros que usan el arma de lo políticamente correcto para alcanzar sus fines. ¿Sonarán naturales al joven lector las traducciones con «lenguaje inclusivo»? (*The Catholic World Report*, noviembre de 1997, pp. 46-47).

De lo más chocante, la imagen que apoya a la última formulación del artículo es la de un jovencuelo de unos seis o siete años, sentado con un libro abierto en su regazo, en cuya portada se lee «Bendiciones». Y sentada junto a él, en la misma silla, que es lo suficientemente grande, ¡aparece una muñeca de tamaño natural, una imitación de niña hecha en plástico, con gorrilla y vestidillo muy femenino! Está claro que se trata de una imagen fetichista de un chico vinculado a la Biblia y a una chica de plástico (¿hinchable?), lo que compone una escena de sumisión sexual de la mujer al hombre. El artículo contra el desorden sexual en las traducciones inclusivas de la Biblia ha sido ilustrado con una chica de plástico que actúa como *punctum* o punto de desestabilización interior en la fotografía. La muñeca opera como soporte de una lógica y una disciplina que parece pertenecer a la cadena de lugares S/M obligatorios en la iglesia. Deseos fetichistas: las mujeres han de ser excluidas, eliminadas, incluso de la sencilla adición de la voz «hermanas» en una lectura, y reconstruidas en plástico. La Escritura y el cristianismo desexualizados. Las muñecas de plástico sexualizadas.

La teología fetichista es una teología de fotografías, pero el cristianismo, en cambio, fija sus imágenes de sumisión y control sin el consenso inherente al S/M, cuyos practicantes, según algunas historias sexuales, obtienen placer de la inversión y reorganización de las líneas de relación arriba/abajo o amo/esclavo. Algunos son «conmutantes» y gustan de alternar los papeles de dominancia y sumisión en sus relaciones. Otro aspecto en Jesús Mesías como mediador es su sumisión a Dios, a la carne. La carne (mundo y deseo) es la que decidió su sino y su sufrimiento, su persecución y su juicio, a la postre fatal. Así se destacó en la teología de la liberación: Jesús murió en aras de la coherencia. Aunque los liberacionistas ven esta coherencia en el rechazo de Jesús a las maneras del mundo, hay de hecho más coherencia en su sometimiento que en cualquier rechazo activo a obedecer las maneras de este mundo. No se unió a ninguna liberacionista poscolonial de su tiempo, por ejemplo. Se sometió al fluir del deseo que hemos llamado sexual, o sea social. Por tanto, poco en concreto extraemos de los Evangelios acerca del proyecto de liberación del reino, sólo valores generales e intencionabilidad. El difunto Juan Luis Segundo escribió, en la década de 1970, que Jesús cometió errores ideológicos; sabía adónde ir, pero no organizó estrategias claras al

efecto (Segundo, 1982, p. 158). En opinión de Segundo, el fracaso de Jesús consistió en la dificultad que tuvo para combinar efectivamente su fe, en términos de objetivos y valores, y su ideología, considerada como metodología o estrategia para alcanzar dichos objetivos, como el proyecto del reino. La política de Jesús se basó en la pasividad y la sumisión frente al orden político de su tiempo. Sin embargo, como mediador entre la humanidad y Dios, Jesús no deviene una parábola viviente de sumisión, al menos no en todo momento. En ocasiones parece haberse conducido como fotografía fetichista más que como texto, y así es *punctum*, trastorno, escándalo, aunque no acción planificada. La lectura de la vida de Jesús es voyeurismo, una experiencia similar a la Baudelaire fisgando a través de una ventana:

Más allá de las sucesivas olas de los tejados puedo ver a una mujer de media edad: su rostro ya presenta arrugas y surcos; es pobre ... Con su rostro, vestido y movimientos, sin más rasgos apenas, he reconstituido su historia, o más bien su leyenda ...

Luego me acuesto, orgulloso de haber vivido y sufrido en otros, no en mí.

Puede que me preguntéis: «¿Estás seguro de que esta leyenda es la verdadera?». Pero ¿acaso importa cuál es la realidad fuera de mí mientras pueda ayudarme a vivir, a sentir que soy y qué soy? (Baudelaire, 1989, p. 155).

Esto nos confronta con que Jesús no puede ser fácilmente organizado en ninguna lógica teológica. Hay mediación y formas de mesianismo en las fotografías fetichistas, una mediación de voyeurismo en su vida desde el momento de la concepción y en cuáles puedan haber sido las fantasías mesiánicas de placer ocultas (¿una teocracia?), quizá de manera similar a las fotografías de muchachas crucificadas que cayeron de los libros de Tillich cuando su mujer los abrió. Como fotografía fetichista, Jesús opera como la ventana del voyeur, fija acontecimientos particulares de sufrimiento y dolor sin el sentido de trascendencia y propiedad elaborado por la teología. Los sucesos de Jesús ocurrieron una sola vez en la historia. Su vida es una serie de fotografías que no pertenecen a nadie y, sin embargo, pertenecen a todos. Jesús Mesías es una ventana en la que nuestras vidas proyectan su dolor sexual/social y sus esperanzas. Las historias de Jesús son las de nuestras propias experiencias, son nuestras historias. Las de fetichismo sexual alimentan nuestros pensamientos en un Jesús Mesías en quien podemos ver concretados los detalles de nuestro vivir, no trascendentalizados, divinamente sensualizados, socialmente sexualizados, y siempre en nuestro tiempo y preciso presente. Sin embargo, Jesús representa un cristianismo desordenado porque no coincide consigo mismo en su personalidad divina y, al igual que en las fotografías fetichistas, uno le mira para «hacer un nuevo cuerpo [divino, en este caso]» para nosotros (Barthes, 1993, p. 10). A medida que aprendemos a indecentar este proceso aparecen múltiples cuerpos de Jesús Mesías, y la riqueza de sus contradicciones nos ayudan a proseguir el viaje fuera del ámbito de la teología heterosexual. La mediación es una forma de expresar teológicamente que la relación entre Dios Padre e Hijo significa hallarse en mitad de un camino con dos extremos, una de partida y otro de llegada: el humano y el divino. Es también la transferencia de un modo de entender la sociedad y la sexualidad. En última instancia, no parece ser un buen modelo. La mediación presupone conflicto y un privilegio de poder. Las historias desde la base de la pirámide sexual de Rubin abren camino a nuevas formas de modelo, no mediador sino múltiple, multivocal, incluidas las lecturas económicas de la teología que vamos a considerar en el próximo capítulo. La economía, como el fetichismo, trata de restricciones y excesos, y de una concepción heterosexual de las relaciones humanas. Trata de pugnas teológicas entre flexibilidad e inflexibilidad, y de la necesidad humana de adulterio, es decir, de creatividad, de ansias íntimas de reconocimiento y de cuestionamiento de lo que se da por sentado. Sobre todo, los sistemas económicos giran en torno a paradigmas de exposición última de este entrecruzamiento de teología, hegemonías sexuales y reparto de recursos, y busca una salida a la justicia política, económica y sexual en nuestras sociedades. Tomar seriamente la historia como espacio de fe es, en las palabras de J. Severino Croatto, una lucha de la gente por «expresarse» (Croatto, 1973, p. 14), y, podemos añadir, por reconocer la libertad necesaria para hacer una teología indecente de sus desordenadas e indecentes vidas de sufrimiento.

chismo sexual alimentan nuestros pensamientos en un Jesús Mesías en quien podemos ver concretados los detalles de nuestro vivir, no trascendentalizados, divinamente sensualizados, socialmente sexualizados, y siempre en nuestro tiempo y preciso presente. Sin embargo, Jesús representa un cristianismo desordenado porque no coincide consigo mismo en su personalidad divina y, al igual que en las fotografías fetichistas, uno le mira para «hacer un nuevo cuerpo [divino, en este caso]» para nosotros (Barthes, 1993, p. 10). A medida que aprendemos a indecentar este proceso aparecen múltiples cuerpos de Jesús Mesías, y la riqueza de sus contradicciones nos ayudan a proseguir el viaje fuera del ámbito de la teología heterosexual. La mediación es una forma de expresar teológicamente que la relación entre Dios Padre e Hijo significa hallarse en mitad de un camino con dos extremos, una de partida y otro de llegada: el humano y el divino. Es también la transferencia de un modo de entender la sociedad y la sexualidad. En última instancia, no parece ser un buen modelo. La mediación presupone conflicto y un privilegio de poder. Las historias desde la base de la pirámide sexual de Rubin abren camino a nuevas formas de modelo, no mediador sino múltiple, multivocal, incluidas las lecturas económicas de la teología que vamos a considerar en el próximo capítulo. La economía, como el fetichismo, trata de restricciones y excesos, y de una concepción heterosexual de las relaciones humanas. Trata de pugnas teológicas entre flexibilidad e inflexibilidad, y de la necesidad humana de adulterio, es decir, de creatividad, de ansias íntimas de reconocimiento y de cuestionamiento de lo que se da por sentado. Sobre todo, los sistemas económicos giran en torno a paradigmas de exposición última de este entrecruzamiento de teología, hegemonías sexuales y reparto de recursos, y busca una salida a la justicia política, económica y sexual en nuestras sociedades. Tomar seriamente la historia como espacio de fe es, en las palabras de J. Severino Croatto, una lucha de la gente por «expresarse» (Croatto, 1973, p. 14), y, podemos añadir, por reconocer la libertad necesaria para hacer una teología indecente de sus desordenadas e indecentes vidas de sufrimiento.

5.

Grandes medidas económicas: conceptualizar los procesos de erección global

¿Qué pasó, dónde se fue mi palabra que dejé?

Juana, una mujer de Chiapas, en M. Pérez,
«Situación, derechos y cultura de la mujer indígena»

Chiapas nos recuerda de manera brutal que un pensamiento o proyecto político carece de valor si no está relacionado con la *cotidianidad* [y calidad diaria de nuestra historia] y con el sufrimiento de la gente. La desigualdad sufrida por las mujeres, sí, pero también por los indígenas, los campesinos, los marginados, las prostitutas, los homosexuales, los jóvenes, la que persiste en nuestro país sin congruencia aparente con el desarrollo alcanzado en muchas áreas ...

Marta Lamas, feminista mexicana y directora del periódico *Debate Feminista*, «Democracia e igualdad/política y diferencia sexual»

La primera vez que pensamos en crear un sindicato de prostitutas fue hace doce años, estábamos en la cárcel, no había democracia en el país y *éramos locas* [mujeres indecentes]. Y, no obstante, aquí estamos.

Susana Rivero, cofundadora de AMEPU,
la Asociación de Meretrices Públicas de Uruguay

Almas coloniales y los deseos eróticos de la economía

¿Qué ha sido de nuestras palabras de pasión y justicia, las «recién dejadas» en nuestros discursos socioteológicos de mujeres? A mi espal-

da hay estantes llenos de libros e investigación realizada por mujeres sobre temas de género y opresión sexual, política y religión. ¿Qué ha sido de estos mundos? ¿Cómo es que de vez en cuando sentimos la necesidad de volver a viejos argumentos, repetirlos e incluirlos en otro marco porque «han dejado de formar parte del debate» cual si hubieran desaparecido? Las palabras de Juana, llenas de indignación porque las demandas de las mujeres de que se modifique la ley de parteras en México no han sido atendidas. Nos recuerdan otras voces, las de las mujeres de Chiapas, por ejemplo, después de ver que su testimonio contra los soldados que las violaron, escritas en algún documento a modo de simple protesta de las mujeres indígenas cuyos ríos se veían contaminados con los condones de aquéllos. Somos testigos de la dialéctica de silencio y representación en nuestras sociedades. No es que las palabras de las mujeres pobres no sean oídas, sino que, como en el caso de Juana, son reubicadas, forzadas a entrar en una nueva gramática (y de ahí que ya no las reconozcamos), o simplemente se han ido. Sin embargo, esas palabras aun mal interpretadas y desvirtuadas pueden reaparecer con fuerza e intactas desde su retiro, como en Uruguay, entre las pocas mujeres suficientemente indecentes y valerosas que fundaron AMEPU como representación legal de las prostitutas. Fue un sueño de justicia que dos mujeres compartieron una noche en su celda de la cárcel y en un país con un régimen dictatorial. Los sueños de mujeres indecentes, de desviacionistas, pueden hacer que las palabras de protesta y los gritos de injusticia reaparezcan en la sociedad por medio de acciones de transformación. Son como una resurrección o encarnación de las voces femeninas en la justicia.

Este capítulo pretende reflexionar sobre la interrelación de los discursos teológicos y políticos dominantes desde la perspectiva de una teología sexual centrada en las íntimas conexiones entre las construcciones sexuales y sociopolíticas hegemónicas, fundamento del capitalismo, la economía de mercado y el movimiento actual de globalización aliado con una ideología neoliberal. Es la perspectiva de una comunidad de colocación,¹ de diálogo. Los deseos económi-

1. Comunidad de colocación es un concepto que proviene del pensamiento feminista italiano (Collocazione Simbólica). Se refiere a la comunidad de mujeres que dialogan fuera de las fronteras del tiempo y el espacio, y nos permiten vincularnos con la experiencia y la lucha de mujeres de otros tiempos, pasado, presente y aun futuro —en el futuro de una utopía soñada—, y desde diferentes contextos geográficos.

cas cursan codo con codo con los eróticos y con las necesidades teológicas. Un modelo económico es un modelo de relación basado en consideraciones eróticas relativas a la economía de los cuerpos en la sociedad, a su intimidad y distancia, y a un catálogo de necesidades aceptadas y rechazadas, así como a la construcción de políticas de satisfacción de esas necesidades. La economía de los cuerpos considera nuestras necesidades básicas, mientras que la intimidad y la distancia han de verse según el modo cómo se organiza la sociedad y se regulan los mecanismos de producción para satisfacer estas necesidades. Naturalmente, ello implica identificar al sujeto del proceso económico y quién determina, por consiguiente, la distribución de bienes a los sujetos identificados. Las cuestiones económicas tienen carácter erótico, y las teorías en juego tratan de identidades únicas, donde los componentes sexuales y raciales se interrelacionan con construcciones de clase y de género produciendo complejos resultados en términos de opresión. Es así porque los deseos económicos componen un terreno contencioso de difícil definición, ya que las necesidades y los deseos son negociados entre gentes y culturas diferentes, y de modo diverso, y el modelo erótico/económico último se basa en definiciones y exclusiones. En este sentido, los modelos teológicos no se alejan demasiado de los económicos. Tradicionalmente podemos considerar que la teología opera en un mercado de almas en lo tocante a la definición de sus necesidades: sacramentos, plegarias, ordenanzas rituales y adhesión a creencias que regulan la vida de la gente con miras a distribuir efectivamente los bienes espirituales de redención y perdón, o incluso de vida eterna entre ellas, la clientela espiritual. Los mecanismos de distribución se organizan estructuralmente en complejos rituales eclesiásticos muy eróticos, con su fraseología y conceptualizaciones de exclusión e inclusión, en tanto las eclesiologías sexuales determinan la eficacia de la fe según las identidades ideales de funcionarios creadas, tales como las de los clérigos y los teólogos. Por ejemplo, cuando algunas iglesias discuten la ordenación de las mujeres o los gays, lo que de hecho debaten, en última instancia, es si unas u otros pueden ser efectivos o no en la dispensa de bienes espirituales en la organización sociojudicial de la sociedad actual. Está claro que ello implica una definición previa de las identidades, o de quién es quién en el mercado de las almas; por ejemplo, quién se supone calificado para gozar de esos

bienes y cómo; se trata de relaciones de dependencia y de elementos que han hecho de la función «pastoral» de la iglesia un problema común de clientelismo.

El pensamiento desarrollista como parte de una reflexión teológica aplicada a cuestiones de distribución de la pobreza y la opulencia ha ignorado a veces los estrechos vínculos entre ambos mercados, el teológico y el social. Puede que en ocasiones se haya debido meramente al peso autoritativo de las metanarrativas teológicas que tienden a oscurecer todo proceso de autocuestionamiento; en otras, a instinto teológico de autoconservación. No se trata sólo de que el cristianismo pueda desafiar el orden económico (tanto como apoyarlo), pero bueno es decir que todo reto para el orden económico lo entraña también para los constructos divinos del cristianismo. Lamentablemente, gran parte del campo actual de desarrollo y de la teología ha pasado a ser una especie de modelo «de aplicación». Ha sido fácil, en círculos eclesiásticos, decir que la libertad de mercado contraviene la idea de libertad en los Evangelios, o que la igualdad de los modelos neoliberales no es la del proyecto del reino. Sin embargo, los conceptos de libertad y equidad en el cristianismo han sido positivamente contestados a lo largo de la historia en razón del progreso logrado en la sociedad secular por lo que hace a la conciencia. Las mujeres han votado a presidentes de naciones y aun accedido a este cargo antes que al de obispo. En algunos países latinoamericanos, las mujeres pueden devenir presidentes, pero no acudir a la iglesia en domingo y leer las escrituras si el día las halla en estado menstrual.

Los pensamientos desarrollistas/teológicos pueden obtener un beneficio de desafiar sus nociones tradicionales de, por ejemplo, «libertad», que no sólo pueden ser más opresivas que las que alberga el mercado, sino estar también en la raíz de los conceptos opresivos de un modelo económico de carácter sexista que destaque la condición de género. El problema radica en que en cuestiones de desarrollo y teología es fácil seguir órdenes teológicos hegemónicos implícitos, por mucho que se disfracen con términos de participación y «apoderamiento». El discurso de igualdad basado (se supone) en los Evangelios da ejemplo de ello. En última instancia, el cristianismo parece volcado en la igualdad de hombres y mujeres, pero ha sido tristemente mal interpretado durante veinte siglos. No se le permite alcanzar la

mayoría de edad ni reflexionar sobre sus prejuicios y errores. Topa siempre con un techo epistemológico, llamado fe o credo patriarcal, que no es eliminado. A eso yo lo llamo techo de la decencia. Las necesidades del mercado de almas y cuerpos tanto en el Tercer Mundo como en el Primero siguen siendo fijadas por la decencia. Algunos elementos positivos, como la descentralización y los derechos de los individuos, son demonizados en nombre de una teología cristiana que gusta de mantener controles centrales, homogeneizar y obliterar los derechos de las personas en nombre de las construcciones generales impuestas a la vida. Laclau y Mouffe han señalado que los movimientos populares y muchas organizaciones políticas que interrumpen nuestras construcciones sociales, como los zapatistas, son valor «excedentario» del orden social (Smith, 1998, p. 2). La importancia en términos de resistencia y desarrollo creativo de este excedente amenaza la construcción de la identidad del sujeto erótico de la teología. Por ejemplo, los supuestos románticos del pensamiento teológico desarrollista se basan en construcciones de la identidad popular que son producto de discursos teológicos y en contradicción con las identidades creadas precisamente por el excedente de resistencia popular a esas construcciones. Sin embargo, las teologías de la liberación se revelan más prestas a apoyar ese excedente y a desmarcarse de las construcciones coloniales de identidad de los países en desarrollo. El hecho de que sigamos distinguiendo entre discurso liberacionista y desarrollista demuestra la laguna conceptual todavía existente entre uno y otro, básicamente en la idea de descentralización en política y en teología.

La descentralización es parte de un catálogo de gestos sociales indecentes. Como tal, le damos la bienvenida. En este libro he venido usando el término «indecente» en sentido positivo, subversivo, en referencia clara a un contradiscurso para desenmascarar y desnudar los supuestos sexuales integrados en la teología de la liberación durante los últimos decenios, y también hoy, al enfrentarse a temas de globalización y al nuevo orden mundial neoliberal. Como gesto social, la indecencia es política y erótica en extremo, y se relaciona con la construcción de la identidad del sujeto mediante la subversión de las identidades económicas, religiosas y sexuales. El pensamiento desarrollista, como la teología sexual tradicional, construye identidades a través de la coherencia, es decir, con mentalidad de «lo que tenemos

en común». Tiene que asumir y destacar lo más extendido en la comunidad y en relación con la generalidad prevaleciente, según se entiende en el mundo occidental, por lo que hace a los países en desarrollo. Entretanto, el pensamiento poscolonial nos ha introducido en las complejidades de las identidades nacionales y en la fuerza que entraña la pugna diferencial, no del común colectivo, de las gentes. La constante y equivocada reubicación de «fragilidad» y «fortaleza» en las comunidades pobres por parte de las bienintencionadas agencias de desarrollo es un ejemplo del pensar erróneo, resultado de interpretar mal las estructuras locales del saber supervivencial de los diversos pueblos. La fortaleza de las mujeres pobres puede hallarse en el enmascaramiento de su identidad femenina con el exceso que caracteriza la historia de Ruth y Naomi: dos amigas que tratan de sobrevivir juntas usando una estrategia marcadamente femenina para hacerse con un hombre/proveedor (Wilson, 1995, p. 159), al igual que la mujer moderna de clase media que puede recurrir a la cirugía cosmética antes de solicitar empleo. Sin embargo, opresión es quizá lo que no podemos tener en común porque se genera superponiendo capas de múltiples elementos contradictorios que, según el contexto, producen efectos densos y saturados. En Ruth, la mujer moabita, aparece una opresión diferente de la de Naomi en lo tocante a los estratos superpuestos, pero en un momento determinado consiguen allanar las diferencias (al menos como elemento narrativo, no histórico). Si la identidad, como recopilación de rasgos comunes, no es efectiva por realismo insuficiente, sólo nos queda la construcción de la identidad mediante la subversión, dado que es la multiplicidad, no la singularidad de la opresión, la que debemos desafiar. Nos referimos específicamente a lo que aborda Chantal Mouffe cuando habla de «identidad contingente y precaria» del sujeto sometido a opresiones múltiples y contradictorias (Mouffe, 1992, p. 372). Por consiguiente, toda teología en torno a temas de riqueza y pobreza ha de considerar más bien la incoherencia de la opresión y sus múltiples dimensiones que sus aspectos generales. Llegados aquí hemos de parar mientes en el componente erótico de nuestra identidad en la política de supervivencia y placer. El problema con la historia de Ruth y Naomi radica en el supuesto de que la única estrategia erótica es un exceso de feminidad. Así, Ruth no es un juez moabita que impugna el sistema judicial en ventaja propia; el resultado del triunfo por exceso de feminidad no

siempre es feliz. Se cambia pan por amarga intimidad. Este exceso de feminidad depende también de un exceso de heteromasculinidad; en este contexto, el exceso erótico es decente. De otro modo (como en caso de excedencia), puede ser indecente.

Cabe, claro está, que indecencia y decencia fueran históricamente creadas en el mundo colonial para asegurar la regulación del excedente de orden social. Así, sería igualmente para coordinar la coherencia y el funcionamiento global del mercado religioso-político, principalmente sostenido por mujeres indoctrinadas en este complejo estado llamado «decencia». Lo que los amos coloniales hicieron ilegal para los hombres nativos y su sociedad en términos de organizaciones económicas, jurisprudencia, estructuras religiosas y educativas, al igual que para las mujeres y para quienes tenían otras orientaciones sexuales, fue calificado de *indecente*. La indecencia tiene también obvias implicaciones socioeconómicas, políticas, legales y religiosas, pero de naturaleza manifiestamente erótica, que organiza y controla las esferas pública y privada del vivir de las mujeres y travestíes, es decir, de quienquiera se encuentre fuera de las regulaciones sexuales impuestas. Es interesante reparar en que, en Latinoamérica, el adjetivo «decente» aplicado al hombre hace referencia a honradez económica y apropiada conducta social, como en la expresión «¡Qué hombre decente!». Pero carece de uso en el área del hacer sexual masculino, en la que rigen códigos sexuales diferentes para hombres y mujeres, en particular fuera de las fronteras de la heterosexualidad. «¡Qué mujer decente!» tiene aplicación sólo en lo que se refiere a su inexperiencia sexual o fidelidad marital según contrato sexual legal. En términos económicos, las mujeres necesitan subvertir los sistemas políticos cuya definición de decencia contraviene su placer, pues el de las mujeres no se vincula con centralización alguna, propiedad o atribuciones basadas en la planificación de la natalidad. Obviamente, aquí hemos descrito implícitamente como ontológicamente negativos los elementos de un modelo económico centralista. Nadie puede someterse a los códigos maestros de decencia sexual sin hacerlo también tácitamente a los de carácter político. Las mujeres cristianas decentes lo son también, lamentablemente, en su calidad de ciudadanas. Sin embargo, es de los cristianos indecentes y de los ciudadanos subversivos de donde surgen las acciones que transforman la historia. Quizá resida en la indecencia la

última oportunidad para que un exceso de cristianismo transforme las estructuras políticas.

La teología considera un sentido de heteronormatividad en el que las autonomías políticas y religiosas y la autonomía sexual son conceptos vinculados en mutua contradicción. Las teorías económicas en las que las mujeres son reducidas a unidades de consumo a causa de la invisibilidad de su trabajo doméstico (incluso el afectivo, erótico que nutre la fuerza laboral) son teorías no de autonomía sino de dependencia. En esta división entre lo privado y lo público también encontramos el núcleo de la teología sexual tradicional. Las mujeres son las consumidoras tradicionales, no las productoras, de teología. La misma relación económica de dependencia rige para otras identidades sexuales, como la bisexualidad o el lesbianismo, en el sentido de que la vida de la gente es regulada en el mercado o en la teología en dependencia de definiciones hegemónicas de qué bienes necesita, cómo se distribuyen y para quién es efectivo este modelo en términos de satisfacción y felicidad. Los travestís que se prostituyen en la Panamericana de Buenos Aires no son delimitados por las mismas definiciones que las mujeres prostitutas, si bien tienen sus propias limitaciones de género/sexuales. Por ejemplo, sus identidades se entienden en el ámbito de la vida privada de los ciudadanos, no la pública, y también es otro su mercado laboral por ello. Esta distinción entre lo público y lo privado es de exclusión y esa dislocación genera un sentido de coherencia societaria. El pensamiento binario ha interpretado la relación privado/público como de dependencia/independencia y los travestís han tenido que alinearse en categorías femeninas o masculinas como parte de sus identidades de supervivencia en la pobreza y en economías de mercado restringidas. Los espacios de género y las múltiples ubicaciones en la sociedad son sexuados y de género; hay que alistarse con los hombres o con las mujeres. Entiendo que una crítica sexual del pensamiento político y de la estructura teológica que sostiene la heterosexualidad como sistema ideológico principal nos ayudará a arrojar cierta luz en la presente crisis del proceso neoliberal global y, al mismo tiempo, en la teología cristiana, aunque no sea la única crítica necesaria. Como ya hemos dicho, la opresión es múltiple, y aunque tiene su fundamento en el pensamiento patriarcal, es sólo en la intersección de las múltiples capas ocultas del sufrimiento donde descubrimos su núcleo.

Consideremos el hecho, por ejemplo, de que últimamente se ha escrito mucho sobre la crisis de la teología de la liberación y sobre el punto muerto en que se encuentra la sociología del desarrollo. Básicamente se declara que las ideas y las reflexiones han dejado de producir visiones innovadoras y estrategias de acción. ¿Dónde se encuentra esta crisis? ¿En el fracaso de la venta de libros en el mercado teológico, en la crisis del planteamiento cristiano del desarrollo o en los cambios habidos en el campo político internacional? Es probable que esta crisis se dé en todas las áreas mencionadas, pero entre las muchas razones aducidas para explicarla destaca la que hace referencia a la caída experimentada por paradigmas de confianza como el desarrollismo y el marxismo, y a las dificultades para entender las implicaciones últimas del nuevo proceso de globalización. Sin embargo, la crisis del planteamiento teológico del desarrollo no recibe la atención necesaria. Las ONG que tanto contribuyeron a reforzar la lucha de los pueblos contra las violaciones de los derechos humanos, y el movimiento de las comunidades eclesiales de base, por ejemplo, dejan ahora su lugar a movimientos populares que van mucho más allá de las expectativas eclesísticas y que no sólo son respuesta a la batalla presentada por los latinoamericanos a la crisis actual sino también una consecuencia muy positiva de la descentralización socioteológica de la praxis, y así, consecuencia positiva del posmodernismo y la globalización. La descentralización es característica de la economía de mercado y, entre los cristianos latinoamericanos, su espíritu ha desafiado al espíritu proteccionista de la eclesiología oficial y la dependencia teológica consiguiente. Socioteológicamente hablando, nos movemos aquí en círculos complejos. Nuestras reflexiones, atrapadas entre una fe que en la iglesia parece seguir pugnando con el modernismo y con la dificultad de controlar el posmodernismo, no son tan eficaces como debieran para transformar nuestra sociedad. Básicamente, ha sido tanto el tiempo dedicado a la denuncia de lo que se percibe como ominoso para el cristianismo, a saber, su pluralidad y diferencia, que prima la tendencia a olvidar las dificultades creadas por el cristianismo totalitario en la vida de los pueblos latinoamericanos. Las diferencias y la presencia de los *otros* entre nosotros no siempre han de significar exclusión, como tampoco han de homologarse con incoherencia. De la teología del desarrollo a la de la liberación va un cúmulo de supuestos que nunca han sido objeto de duda

ontológica, una especie de concepto maestro que confiere un falso sentido de coherencia a cualquier praxis. Estos son los conceptos relacionados con la universalización de las necesidades de un mercado de almas regulado mediante la codificación de la sexualidad, pero también de la raza y de la cultura (y podemos incluir también la economía entre los modelos culturales). Sin embargo, tendríamos que referirnos aquí a lo que Maria Mies llama el concepto capitalista-patriarcal (Mies, 1986). Mies disiente de Marx en el sentido de que no es el capitalismo el que aliena la relación hombre-mujer en la sociedad sino que, por el contrario, la alienación nace del patriarcado y depende de él. En opinión de Mies, el capital es un desarrollo del patriarcado, aunque no se trata de un modo lineal, único y uniforme de producción sino, a la inversa, de una articulación más compleja de patriarcado y raza, cultura, identidades sexuales y religión. Todas las formas de capitalismo derivan del patriarcado, desde las basadas en una democracia como sistema de apoyo hasta el funcionamiento del mercado y de una plataforma política cultural basada en la teología de la creación (Mifsud, 1997, p. 24), o hasta el capitalismo salvaje, que constituye a la economía como fin en sí misma. En este contexto, como forma extrema de neoliberalismo, la globalización puede que no sea sino el último desarrollo de esta articulación, especialmente en relación con la imposición totalitaria de políticas económicas neoliberales. Siguiendo a Mies, las principales características del capitalismo podrían considerarse como epistemología económica binaria o proceso de acumulación de capital basado en la explotación jerárquica (fundada en la relación heterosexual hombre-mujer) y en el dominio generado por la guerra y la fuerza. Como ocurre en todo modelo económico, rara vez conocemos o necesitamos conocer el marco teórico del capitalismo (o su motivación) pues por sus frutos ya lo comprendemos, y de manera obvia. La gente no necesita saber como definir el capitalismo ni el patriarcado, ni estar versada en teología, pero sí sabe por experiencia qué causan en sus vidas estos marcos conceptuales. El modelo económico conceptual viene impuesto en nuestra vida cotidiana por la realidad de su puesta en práctica, es decir, por las motivaciones o «espíritu» del modelo (procesos de legitimación), por las instituciones judiciales y por los mecanismos técnicos que garantizan la realización del modelo económico (Mifsud, 1997, pp. 11-12). Nos damos cuenta, por tanto, de que la teología ha sido con fre-

cuencia parcial en el análisis del modelo económico. Con ello queremos decir que, en vez de comprenderlo en su totalidad, los teólogos se limitan a veces a reparar en un aspecto, atendiendo por ejemplo al «espíritu» del modelo en sí. Quizá sea esta una de las razones de que el patriarcado y el capitalismo jamás hayan sido tomados en serio por los liberacionistas, quienes se han concentrado más bien en el espíritu del capitalismo, siguiendo construcciones homosociales, aunque contemplando luego cuán negativa es la implementación de este «espíritu» en lo tocante a las mujeres. Aún con Mies, considero que esa crítica al patriarca es pertinente en relación con dichos elementos constitutivos que, a menos que sean plenamente considerados en su múltiple interacción (junto con otras coordenadas, como la raza y la religión, por ejemplo), nos hacen perder de vista la realidad, en particular en lo que se refiere a una importante cadena de lo que Mouffe y Laclau llaman equivalencias de lucha (Mouffe, 1992, p. 372). Hombres y mujeres son sexualmente posicionados, en diferentes momentos y espacios de opresión, en los tres elementos constitutivos de un modelo económico, y sus luchas deben ser conjuntadas al tiempo que se respetan sus diferencias.

En los procesos coloniales, el patriarcalismo ha reforzado las cadenas de opresión cuando los súbditos coloniales masculinos sintieron que esta masculinidad era desvalorizada por sus amos coloniales. El cristianismo ha estado presente en las diferentes etapas de institucionalización y organización de procedimientos de distribución económica por medio de la propagación de mitos varios, como los de la superioridad racial por orden divina, los de la superioridad de los hombres sobre las mujeres y la naturaleza, y los de superioridad económica. Como parte de la *mitopoyesis* cristiana, los colonizadores confirieron género femenino a sus súbditos privándoles del estatus masculino de que gozaban en sus propias sociedades patriarcales y, por consiguiente, produjeron en ellos un refuerzo de los estereotipos heterosexuales en relación con las mujeres de su sociedad en formas que eran a veces desconocidas antes de los procesos de colonización. Las mujeres se han visto forzadas a reaccionar con diferentes estrategias de rebeldía, incluido el «enmascaramiento» de sí mismas en estereotipos femeninos excesivos socialmente organizados para sobrevivir. Lo que yo a veces reconozco como síndrome de personalidad dividida entre las mujeres de mi país puede que guarde relación con

ello. Las mujeres dominan el arte de hacer suyas las diferentes expectativas de género entre los diversos grupos de la sociedad: capitalistas, orientadas al trabajo, de las iglesias, y culturales, relacionadas con el matrimonio o con el mercado del amor. Sin embargo, los amos coloniales también produjeron un artefacto teológico, como el concepto de nativo o, en Latinoamérica, «el indio», no desarrollado científicamente sino teológicamente. Es un marco de referencia falso que transmite un significado histórico que no es menos falso y que genera la ilusión verbal de una explicación nacida de una conquista metafísica, ética y lógica (Mendiola, 1994, p. 459). El concepto de «indio» también implica una continuidad que según Dupeyron (Dupeyron, 1992), ignora la ruptura producida por la conquista. Los desarrollistas que abordan el paradigma cultural sin reconocerlo así tienden a hacer uso de esa continuidad de conceptualización de los nativos y de sus formas de organización, lo cual, según Mendiola, puede constituir simplemente un desorden, si no un «truco bélico» que enmascara una racionalización imperialista de la vida de otras gentes (Mendiola, 1994, p. 458).

La heterosexualidad es la ideología del patriarcalismo y también su verdadero dios, y el cristianismo reforzó esta alianza de dioses heterosexualmente contruidos en continentes como Latinoamérica. Como dice Mendiola, el concepto de «mujer» es como el de «indio»: ilusiones equivalentes (Mendiola, 1994, p. 460). La heterosexualidad fue divinizada y, así, no cabe discutirla ni teorizar sobre ella, porque posee cualidades divinas: como el capital en la crítica marxiana, ha pasado a ser un concepto abstracto, algo determinado, una metanarrativa que se reclama natural y no creada. En el Tercer Mundo, una reasignación de diferentes metanarrativas ha construido nuestras almas. El nacimiento del modernismo (aunque ciertamente ha emergido más de una vez en la historia) implicó para los latinoamericanos la práctica de la violencia de la conquista de América, fue cuando se constituyó la metanarrativa del centro y la periferia (Dussel, 1995, p. 11). Nuestras almas son en realidad *almas coloniales*, nacidas de esa violencia religiosa basada en la exclusión, el origen de la cual parece encontrarse en la violencia sexual o conceptualización primaria del mundo de acuerdo con las diferencias sexuales. En Latinoamérica, los cristianos son descendientes de madres violadas por cristianos en sus cuerpos y en sus creencias religiosas, culturas y sistemas filo-

sóficos y económicos. La teología cristiana operó aquí cual pene sobrevalorado en un marco de globalización de la intervención internacional y destrucción de la situación local, pero sin ninguno de los beneficios del pensamiento descentralizado. Ahí reside nuestra máxima contradicción: reconocer que tenemos una fe nacida de una maraña de culturas patriarcales en alianza con opresivas ideologías cristianas y políticas de género. Y estos elementos siguen presentes.

Sin embargo, en el nuevo mercado de almas que fueron las colonias no sólo se dispensaron los bienes de la salvación sino que también se *creó* su necesidad. Los pueblos de las naciones originales no necesitaban «redención» ni «salvación eterna». Contaban con su propia provisión y distribución de bienes para el alma de acuerdo con sus creencias, pero las creencias cristianas superfluas crearon también necesidades superfluas. Éstas y el marco político en que estaban insertas fueron y siguen siendo una forma de discurso sexual que cumple funciones de «diferenciación en la igualdad» (Evans, 1996, pp. 3-4). Ahora bien, se supone que todos los latinoamericanos comparten una *commonwealth*, un caudal común de necesidades y deseos que satisfacer, aparte de la lucha política. Las identidades nacionales se entremezclaron con una mezcla de patriarcalismo cristiano y sus propias ideologías culturales heterosexuales, y aun después de un período de reflexión crítica poscolonial sobre teorías de desarrollo, la integración de injusticias sexuales a guisa de tradiciones sigue denotando la realidad de este desarrollo (Kiely, 1995, p. 156), cuya crisis no puede precisarse si persistimos en ese terreno de ideología heterosexual que da soporte al capitalismo y al cristianismo, aunque también hemos de reconocer que hay un sustrato patriarcal en el sistema de «economía prebendada», como la usada en Paraguay, por ejemplo, o en cualquier otra forma de economía o intercambio religioso. En este sentido, la deconstrucción es también un proyecto cultural muy bienvenido. Deconstrucción no es destrucción, tampoco indecencia o comportamiento destructivo impropio. Por el contrario, para lograr el cambio social hemos de dejar la decencia y abogar por una teología sexual desviacionista y pervertida. La desviación o abandono de la norma establecida es una categoría que puede servirnos de recordatorio de que un modelo económico, como la teología, es básicamente un modelo de relación social conceptualmente vinculado con la teoría de las ciencias sociales y con clasificaciones de anatomía y de

conducta erótica, con las definiciones de lo natural y con las necesidades y los deseos, al tiempo que pone en práctica leyes y regulaciones que garantizan su eficacia en la sociedad. Por consiguiente, la crítica es extensiva. Consideremos, por ejemplo, el argumento principal de rechazo del capitalismo salvaje según los liberacionistas y desarrollistas por igual. Básicamente se resume en una frase: el capitalismo salvaje ha hecho una gran narrativa de la economía, o una narrativa deiforme de la vida. ¿Por qué una gran narrativa? Porque presenta las características siguientes:

1. Implica un orden natural, un precurso o metafísica de presencia, en palabras de Derrida.
2. En este sentido, el capitalismo es casi una ontología cultural, con una teoría del ser y una metafísica del mundo de constitución única.

Sin embargo, la crítica de los liberacionistas es inadecuada si se queda sólo en la esfera de las acusaciones al capitalismo salvaje de haber tomado el lugar de Dios (como en el argumento idolátrico tradicional de Hinkelammert o Dussel), si con ello simplemente sustituimos una autoridad teosocial omnisciente por otra. Una metanarrativa ocupa el lugar de otra y el debate se reduce a sus pugnas hegemónicas particulares. Entretanto dejamos de reflexionar en el hecho de que el capitalismo es una teoría establecida que crea una realidad cultural basada en poseer un cuerpo y un ser determinados. Así, el capitalismo da respuesta a deseos e impulsos que caracterizan la naturaleza de la persona y que se basan en oposiciones binarias, pensamiento dualista y discursos de subordinación. Es interesante observar que no se trata tan sólo de que el capitalismo se base en desigualdades en la fuerza laboral, especialmente por lo que hace al género. Es más que esto porque se asemeja al supuesto heterosexual de la naturalidad de un modelo de pensamiento basado en dos sexos en relación específicamente construida sobre una base de modelo erótico conferido.

El reemplazar los conceptos divinos hegemónicos por estilos desviacionistas (innaturales) de pensamiento, el ayudar a la gente a desarrollar su propia identidad fuera del encierro y fronteras de los sistemas teosociales, podría ampliar los horizontes para alcanzar pautas alternativas de pensamiento y acción, más que el aportar simplemente el *locus* para una mera lucha entre metanarrativas patriarcales. El

concepto de las «estructuras de sacrificios humanos» (Hinkelammert, 1991, p. 20) es efectivo en relación con la deuda externa, pero debe aplicarse primero en relación con los sacrificios sexuales. Hinkelammert ha dicho que la modernización avanzó junto con una estructura de sacrificios humanos, literalmente, la muerte de los pobres que pagaron con su vida la adquisición de nuevas condiciones económicas y políticas (Hinkelammert, 1991, p. 43), punto éste que ya había expresado Mary Daly en su vehemente denuncia del asesinato de mujeres a lo largo de la historia, sacrificadas para morir las numerosas muertes de la sociedad patriarcal (Daly, 1978). El cristianismo ha sido un inmenso altar sacrificial de mujeres y, más aún, su vida parece haberse nutrido históricamente de esta muerte sacrificial del *otro*.

El problema radica en que la heterosexualidad estratifica y compartimenta nuestra visión del presente, construye nuestro pasado de acuerdo con sus propias categorías de importantes eventos históricos seleccionados y, por consiguiente, controla las proyecciones futuras de nuestra comunidad. Al leer y oír historias sobre iniciativas desarrollistas solemos observar en ellas la tensión no sólo entre hombres y mujeres en sus roles de género y sexuales en un momento determinado de la sociedad, sino algo más importante que lo que revela la lucha de las mujeres por superar los límites geográficos de nuestro marco de pensamiento heterosexual. Las historias de las iniciativas de desarrollo son también de alguna manera historias sexuales o dilemas eróticos donde la adhesión ha de darse ya al patriarcalismo ya a la liberación económica; o fe o conciencia social. No nos quedan lejos las palabras de Diego, el gay cubano forzado a decir: «Entre una picha y la cubanía, la cubanía». Y es así porque la política de tradicionalismo refuerza el idealismo heterosexual como versión propia del libro del Génesis. Toda impugnación sería de la historia de los orígenes míticos de la armonía societaria se ve como parte del problema, no de la solución. De ahí que el Chile de Pinochet reforzara el papel doméstico de las mujeres con sus Centros de Madres y que Nigeria, en 1981, prohibiera a las mujeres el uso de pantalones y pretendiera *disciplinar* el país con discursos heterosexuales tradicionales (Waylen, 1996, p. 99). El término «disciplina» es crucial aquí, porque la heterosexualidad es una disciplina de cuerpos, incluso los políticos, aunque no por consenso, como en las prácticas S/M. Sin embargo, los proyectos de desarrollo, como veremos

más adelante, no difieren radicalmente de esta iniciativa disciplinaria forzada porque también se basan en visiones y supuestos de género acerca de la economía y la política. Las teologías de desarrollo pueden correr asimismo el riesgo de heredar el título de «Alexander el Corrector».

En aras de una mayor eficacia conceptual, en vez de patriarcalismo (término histórico) me referiré aquí al concepto de «heterosexualismo», menos contestado y más extendido, al tiempo que más directo para abordar el meollo de los metadiscursos. Uso el término según la definición clásica de Adrienne Rich en el sentido de que la heterosexualidad es una institución política obligatoria, con manifestaciones diferentes pero interconexas (Rich, 1980). El uso de este concepto presenta la ventaja de motivarnos a considerar la praxis teológica actual en cuanto a acción y reflexión sobre justicia y desarrollo. Las metáforas capitalistas empíricamente basadas en el cuerpo masculino y manifiestas en conceptos sobre crecimiento, penetración, determinismo, etc., son fruto de la heterosexualidad. Pero las metáforas son textos en miniatura en los que el nuevo significado producido por el quiebro metafórico se nutre del lugar común implícito en la propia metáfora (Ricoeur, 1978). No es coincidencia que el paradigma de la existencia de dos géneros basados en dos sexos biológicos empezara a predominar en Europa en el siglo XVIII, cuando la tendencia económica se decantó por enmarcar la riqueza en lo doméstico y la cosificó. Ama de casa y mujer decente fue un concepto nacido en ese momento, cuando familia entrañaba connotaciones de clase. Es útil recordar aquí que el capitalismo nació en el seno de la institución familiar. Con todo, esos discursos sobre familia, decencia y capitalismo se refuerzan mutuamente. Por ejemplo, las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina pasaron a ser llamadas «las locas de la Plaza de Mayo». Pero *locas*, además de implicar pérdida de razón, tiene otras connotaciones en el discurso de género argentino, ya que también significa «prostituta». El desafío político de las Madres fue deslegitimado por razones sexuales, eso es, por las reglas de la decencia, al margen del discurso racional. Para retar al régimen militar que usaba las reglas económicas de los *Chicago boys*, en mi país hacía falta cierta contestación indecente procedente de mujeres locas y, en otras ocasiones, de las comunidades lésbicas y gays.

Indecencia, teología y desarrollo

Partimos del supuesto básico de que todas las teorías políticas son teorías sexuales sostenidas por marcos teológicos. Más aún, todo el *corpus* de la teología sistemática, incluido el de las teologías de la liberación, es sexual, porque se basa en un simple conjunto de supuestos ontológicos y materiales acerca de la sexualidad y la humanidad de las mujeres. El constructo sexual se encuentra en la base de la teología y la economía en lo tocante a qué es deseable, y a las estrategias para conseguirlo, incluido el recuento de costes. La relación con Dios ha sido construida como sexualmente desigual, como relación centro-periferia, dividida en una multiplicidad de subperiferias. Históricamente no ha habido una teología de relación equitativa entre Dios y la humanidad, y los modelos centro-periferia disfrazan los plurales campos de opresión en un mismo país o región. Pese al manifiesto mensaje de igualdad en el discurso teológico se han diseñado conjuntos diferentes de necesidades, deberes y espiritualidad para personas diferentes. La teología que las mujeres y los no heterosexuales han venido recibiendo típicamente durante siglos es diferente de la de los hombres heterosexuales. Las divisiones de clase y raza, por no entrar en sexualidades, complican esta fragmentada enseñanza espiritual hasta el límite. Esas teologías han venido usando un modelo de sexualidad y un rígido código de género aun dirigiéndose a gente cuya experiencia vital presenta sustanciales diferencias. Sin embargo, pretendemos que hay un discurso teológico básico, normativo y unitario, que podemos seguir con algunas diferencias menores «en su interpretación». Y ésta, la interpretación, pasa a ser un simple mecanismo para unificar, hegemonizar discursos que necesitan subversión y per-versión, así como diversificación temática y metodológica. Pero, la teología choca con problemas de pluralidad, al igual que el capitalismo. En realidad no vivimos en un mundo capitalista, no al menos en el mundo capitalista. En nuestro mundo coexisten varias teorías económicas. Partes del norte de Argentina muestran una estructura casi feudal. Los *fazendados* de Brasil pueden disponer todavía de esclavos. Pero tenemos también una economía feudal del amor, por ejemplo, que hace decentes a las mujeres, es decir, estructuras del matrimonio y de la familia basadas en la propiedad y el inmovilismo. Las economías locales de los países

del Tercer Mundo son raramente estudiadas seriamente o tenidas siquiera en cuenta salvo para su integración en el capitalismo. No es nuevo el decir que la estructura del capitalismo en términos de pensamiento hegemónico nos recuerda la teología noratlántica pero ¿dónde reside la base de este pensamiento común? Afirmo que en el heterosexualismo, no a modo de fundamento transparente sino como poderosa fuerza de desarrollo de identidades esencializadas en nuestra sociedad política, al tiempo que mezcladas con proyectos ideológicos diferentes y en conflicto.

La teología sigue al pensamiento político, y éste a los principios heterosexuales

Bien sabido es que el discurso de desarrollo como tema y categoría de interpretación teológica ha sido suplantado por la teología de la liberación latinoamericana a principios de la década de 1960. Básicamente, la teología del desarrollo, como se dio en llamar, compartió sus intereses originales con los de los liberacionistas, centrados en teorías sobre la relación centro-periferia del poder. Las teologías desarrollistas vieron el centro como modelo y promotor de modelos para el desarrollo, en tanto que la teología de la liberación lo consideró un problema. El primero entrañaba un proyecto modernista; el segundo cuestionaba el mito de la modernidad productora y distribuidora de bienes. En el aserto último, de la distribución, nos enfrentamos con el problema de la construcción de la identidad del sujeto, especialmente del sujeto colonial, porque es el/la que produce y necesita bienes. En la teología de la liberación, la identidad proveniente del centro, con sus implicaciones culturales y aun religiosas, era a la vez fin y estrategia del desarrollo, porque el posicionamiento del sujeto latinoamericano cambió. El fondo de la teología del desarrollo lo constituía la creencia en el discurso de la modernización y en las teorías evolucionarias de progreso. Es importante reparar en que los desarrollistas hicieron uso del marxismo en su forma ortodoxa, dado que el imperialismo era percibido como proceso en las varias etapas de división de la fuerza laboral que contribuiría a una nueva fase del capitalismo. Nos enfrentamos de nuevo con teorías androcéntricas de

progreso, unidad, acumulación y reproducción, o sea, con una diferencia que excluye categorías ginocéntricas contradictorias, como, por ejemplo, menstruación, parto, aborto y menopausia, en las que el cuerpo cambia, fluctúa y continúa o cesa, para iniciar la vida sin reproducción. Otros cuerpos (o los cuerpos de los *otros*) son irregulares, cíclicos y hasta múltiples, incluidos los de los transexuales. Nos preguntamos, ¿cuán indecente sería para nosotros escuchar historias sexuales para reflexionar teológicamente sobre ellas en la confluencia de teología, sexo y economía? Pero el seguir una teología indecente de denuncia de la igualdad monótona reconociendo al propio tiempo la necesidad de la formación de identidad es un proceso de salir del armario como seres humanos que cuestionan los supuestos sexuales. Esto podría ayudarnos a hallar un espacio para la alternativa económica que surge de abrazar la diversidad en la identidad más allá del dualismo.

La teología de la liberación, nacida de las contradicciones y divisiones de la praxis marxista ortodoxa en Latinoamérica y de la dureza de las dictaduras de los años 1970, subrayaba las nociones de socialismo y revolución. Tema del análisis teológico liberacionista era la producción, y no la circulación de bienes y servicios como en el desarrollismo. Hoy los analistas latinoamericanos han ido pasando a un enfoque posmarxista que devalúa el papel de las clases trabajadoras en la lucha y centra su discurso en el pluralismo. Entre otras cosas, en la práctica significa que el socialismo podría ser efectivamente conseguido estimulando las alianzas seculares y aun religiosas entre los movimientos populares de resistencia a la opresión y la desigualdad. Esta imagen a vista de pájaro de los cambios en el análisis marxista en Latinoamérica podría aplicarse asimismo a la evolución del discurso de la teología de la liberación/desarrollo en el continente. De hecho, tanto en el marxismo ortodoxo como en el posmarxismo encontramos una reflexión que presenta imagen teológica especular en el movimiento liberacionista. Con la excepción del teólogo argentino Enrique Dussel, que sostiene que hemos de revisar el pensamiento marxista original más allá de los comentarios de los años 1930 sobre Marx, los teólogos de la liberación se hallan implicados hoy en un debate sobre desarrollo a partir de un discurso cultural y evangélico o enfrentados con el mal de la globalización basándose, por ejemplo, en categorías tradicionales como la idolatría (Hinkelammert), una filo-

sofía, casi una ontología, de los pobres (Scannone) o la ecoteología de Leonardo Boff. Ya no es el análisis de clase en sí mismo el que destaca en la teología política latinoamericana sino, y especialmente por parte de las mujeres, una deshegemonización y la necesidad de alianzas interculturales y seculares o interreligiosas para construir una oposición democrática y populista a los actuales sistemas de opresión. Cabe preguntarse por qué las teólogas latinoamericanas no han desarrollado prácticamente nada en la línea de las reflexiones políticas sistemáticas. Como hemos visto en capítulos precedentes, la teología de las mujeres latinoamericanas, la que es «vista con ojos de mujer», ha atendido a la vertiente doméstica, más que a la pública, del análisis económico. En general, desde la teología negativa marxista de Dussel de desmascaramiento de los ídolos del capitalismo hasta los primeros trabajos de la teología de Porfirio Miranda que ven a Marx como ejemplo de teología crítica cristiana, pasando por la crítica de Hinkelammert del proceso de globalización (desde la idolatría) y de los discursos pluralistas posmarxistas de las teólogas feministas latinoamericanas, podemos pensar que algo subsiste de este debate, y lo que persiste es la *decencia* esencial de nuestros discursos políticos y teológicos. Hay supuestos sexuales esencialistas sobre feminidad y masculinidad que son rara vez abordados y que provienen de la ideología machista. Cabe discutir los roles; la sexualidad, nunca. Las excepciones pueden verse al considerar el debate sobre la igualdad en algunas formas de la teología de la liberación y en el pensamiento más evolucionado de «igualdad en la diferencia» de los enfoques poscoloniales. Sin embargo, la igualdad presupone un modelo heterosexual que hasta osa proclamar que la heterosexualidad es una categoría homogénea con un sujeto construido con el que las mujeres deben igualarse, lo cual no dista mucho de las viejas teorías desarrollistas que animaron a los países de la periferia a buscar el progreso en el centro. En otras palabras, éste es un modelo de bienestar como igualdad con los poderes hegemónicos que se han construido a sí mismos precisamente conforme a una lógica de jerarquías e inequidad. Es un sofisma. Como observó de Beauvoir, «no se nace mujer», y añadido que una mujer sólo es legitimada como tal por la cultura, la ideología y el pensamiento político. Cuando el discurso sobre género y desarrollo se incorpora a los que versan sobre esencialismo e igualdad, sólo se refuerza la falta de opciones y decisiones que caben a las

mujeres a niveles micro o macroeconómico-teológicos. Y ocurre así porque, históricamente, las mujeres no cierran pactos sociales sino que son objeto de los de carácter socioeconómico, de modo que sus posibilidades de lucha política dependen de las concesiones que reciben. La igualdad es parte del discurso de decencia esencial (Archenti, 1994, p. 26). Fija límites y fronteras, y también define estrategias de acción. Las mujeres que desean irrumpir en el pensamiento político y teológico actual necesitan cuestionar la decencia, es decir, las construcciones sexuales subyacentes a la legitimación sacra de condiciones de producción y reproducción en sus sociedades. La teología indecente es una llamada en pro de una teología sexual desviada que desafiaría lo normal de la opresión de las mujeres en sus últimas consecuencias. Con eso queremos decir que desde esa dialéctica decencia/indecencia en nuestras vidas hemos de reflexionar al propio tiempo sobre la política y la teología. Los planteamientos iniciales pueden ser: ¿qué nos dicen sobre Dios, los derechos humanos y el desarrollo las construcciones de sexualidad y género? ¿Qué nos dicen las historias sexuales acerca del pensamiento hegemónico y la subversión, el confinamiento de la imaginación y los modelos alternativos de pensamiento? El pensamiento binario sólo puede ser impugnado en la teología y el capitalismo por un igual por gentes cuyos cuerpos viven parábolas de transgresión. De modelos de amor y amistad entre lesbianas, gays, bisexuales y transexuales, de historias de adulterio y fetichismo puede que podamos aprender algo sobre la diferencia. Recientemente, en algunos ensayos sobre teología y desarrollo se ha empezado a abordar el «re-despertar» de los países del Tercer Mundo, en especial en cuanto se refiere a la globalización. Por ejemplo, los ensayos sobre el «re-despertar» de África o «la vuelta a la vida» de Latinoamérica. Esta digresión a lo «bella durmiente» parece suponer que en nuestras culturas tradicionales (o lo que ha quedado de ellas) hubo una mayor conciencia y saber tristemente dormidos que ahora despiertan de nuevo. En un artículo titulado precisamente «África despierta de nuevo» Sam Kobia, de la Unidad de Justicia, Paz y Creación del Consejo Mundial de las Iglesias, escribe al respecto lo siguiente:

Si bien la Iglesia debiera ocuparse de crear sistemas democráticos, y de darles apoyo, ciertamente, más fundamental es aún en su vocación so-

cial la articulación y promoción de la democracia como visión. Ello sería consonante con los mensajes de los profetas del Viejo Testamento y con el Evangelio de Cristo. Ocupan el centro de esta visión tres elementos básicos: igualdad, libertad y justicia, que son parte del motivo del jubileo anunciado por Jesús al inicio de su ministerio (Kobia, 1998, p. 7).

Sin discrepar en principio de esa retórica de profetismo y justicia, uno puede preguntarse qué justicia, qué igualdad y qué libertad se encuentran en el núcleo de la reflexión teológica sobre los procesos de globalización. ¿Son los ideales de la Ilustración? ¿Conceptos culturales africanos? ¿O algunas universalizaciones generales que nos instan a no ser jamás explícitos sobre sus postulados? ¿Cuál es nuestra noción de igualdad? ¿Incluye diversidad y aun oposición? En la misma línea, uno puede preguntarse si Jesús, que vivió hace dos mil años en Palestina bajo la ocupación de los romanos y el judaísmo patriarcal, habría tenido un concepto de, digamos, «igualdad» como el que tenemos ahora a principios del siglo XXI. ¿Son los «reinos» proyectos igualitarios? Esta ligereza de nuestras reflexiones teológicas delata nuestra incapacidad de pensar conceptos originales cuyas raíces puedan hallarse en experiencias humanas reales más allá de los textos aprobados por la Iglesia y con valores estratégicos para el cambio. La realidad es que nuestras culturas (incluido nuestro legado cristiano colonial) no pueden negar que las construcciones heterosexuales de orden divino y político ya existían antes de los procesos de colonización, y que en ellas radican muchos de los problemas de nuestra crisis actual. Leyendo textos de algunas de las mujeres indígenas en Chiapas, puede que cristianas, descubrimos muchas tradiciones religiosas indígenas y culturales de deshumanización que parecen pertenecer a la misma matriz heterosexual de la que nacen los acuerdos de comercio internacionales y las declaraciones de la Iglesia. Por ejemplo, en un diálogo entre la comandante Ramona y el comandante Javier del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, los temas de los contratos sexuales tradicionales en las comunidades indígenas se hacen más explícitos. Es interesante observar que en la entrevista se nos dice que el comandante Javier se emocionaba al hablar de las viejas tradiciones heredadas de sus abuelos que, dice él, «son muy tristes porque, en las comunidades indígenas, la vida de las mujeres es miserable».

Las mujeres suelen levantarse entre las dos y tres de la madrugada para preparar algo de comida, y tan pronto como llega la alborada dejan la casa con sus hombres (para ir a trabajar en el campo). El hombre a lomos de su caballo y la mujer corriendo a la zaga con el niño a la espalda. Llegados a destino, su trabajo es igual: cosechan o recogen café, pero al volver a casa, la mujer cumple otra tarea porque ha de cocinar. Muchos de nosotros no somos conscientes de esto y nos limitamos a impartir órdenes, pero la mujer... ¡de veras! Los niños lloran y ha de cuidar de ellos, y moler el maíz para hacer tortillas y mantener la casa limpia, y ya muy entrada la noche, sale a lavar la ropa porque no pudo hacerlo durante el día (Pérez y Castellanos, 1994).

Los zapatistas comprendieron que los cambios políticos y económicos que propugnaban implicarían una revisión radical de los roles de género y supuestos sexuales en sus culturas. Algunas guerrilleras zapatistas conocidas como «las insurgentes» rechazan el matrimonio en una sociedad donde la función reproductora de la mujer es su misión tradicional en la vida, y aunque no se privan de las relaciones sexuales, usan sistemas anticonceptivos que les permiten intervenir sin menoscabo en la lucha por la liberación. Las insurgentes representan el 30 por ciento de la población femenina zapatista. El haber elegido este estilo de vida constituye una acción muy arriesgada que desafía los roles de género atribuidos por su sociedad y transgrede las identidades establecidas por su cultura sin recurrir al pensamiento de Jesús de hace veinte siglos ni, al menos, a la fácil construcción de Jesús de la teología decente irreflexiva. Por lo que se me alcanza, el otro caso de mujeres latinoamericanas que raramente se casan es el de las *Mai do Santos* o sacerdotisas de la religión umbanda brasileña que desean mantenerse legalmente libres (aunque no célibes ni sin niños), a fin de preservar incólume su relación con Dios, es decir, sin mediación u oscurecimiento por sujeción legal a un hombre, como es lo común en los contratos maritales, en particular entre las mujeres pobres. La teología cristiana no puede equipararse a estos nuevos desarrollos en su comprensión de lo sociopolítico y sexual a menos que se enfrente a las limitaciones de la heteronimia como sistema hegemónico de organización y de pensamiento. Por ejemplo, como ya hemos observado, en el Nuevo Testamento Jesús detiene la hemorragia de la mujer que le toca pero no impugna los tabúes de su tiempo en torno a la menstruación. El repetir la praxis de Jesús sin

desafiar la a veces triste decencia de sus propios actos opera como el sueño de la razón que genera monstruos, los mismos que a la postre refuerzan la opresión. El indecentamiento de Jesús y la tradición de su tiempo no siempre es posible, pero la empresa podría aportar en muchos casos una razón más positiva para hallar visiones heterotópicas en comunidad.

Un estudio de caso sobre la sexualidad de la economía: el caso del pene menguante

Continuando con una teología sexual de historias referiré ahora un caso ocurrido en Ghana en 1997. Una historia de la vida diaria. Curiosamente llegó a mi conocimiento no en el Tamale Culture and Development Seminar de mayo de 1997 (Tamale, 1997) sino por un artículo aparecido en una revista argentina. Tanto éste como el del Instituto Tamale de Ghana presentan análisis parecidos, salvo por el hecho de que el trabajo africano ofrece un diálogo desde la mentalidad de brujería descrita, no así el argentino. Se trata de una historia sexual en que podemos implicarnos e iniciar un diálogo teológico y económico sexual.

En breve, el meollo de esta historia parece haberse originado en el sur de Ghana, y se extendió luego entre los tamales, en febrero de 1997. El artículo argentino al que me refiero describe el caso brevemente y termina con la pregunta de si tales casos podrían empezar a darse en Argentina, y hasta menciona algunos reflejados en la prensa y que podrían ser de naturaleza similar. El fenómeno del pene menguante describe la experiencia de un hombre que, saludado por otro en la calle mediante un apretón de manos, descubrió más tarde que sus genitales habían menguado de tamaño. Desde la perspectiva de la víctima, la solución del caso consistía en ofrecer dinero a un tercer hombre que entraría en escena para que pusiera remedio a la situación o en dar muerte (o apalizar) al que se sospechaba perpetrador del desaguizado. Muchas habían sido las llamadas a la policía por quejas semejantes, que, por lo común, se revelaron falsas. Por ejemplo, cuando la supuesta víctima se dirigía al retrete público acompañada del policía, éste verificaba, y así lo declaraba llegado el mo-

mento, que el pene de la víctima era en su opinión de tamaño normal. Sin embargo, en vez de considerar este alegato como prueba de la falsedad de las acusaciones, el resultado fue a veces el contrario, interpretado por la gente en el sentido de que si apresaban y apaleaban al acusado, el hechizo podía ser invertido. Por consiguiente, si la policía hubiera llegado una vez la gente hubiera castigado al perpetrador del empequeñecimiento, tal acción habría sido considerada restauradora del orden peniano. El impacto de la mentalidad de brujería en la comunidad era muy perjudicial, especialmente en el sentido de crear una cultura de sospecha y desconfianza. También causó problemas religiosos relacionados con las tradicionales saluciones musulmanas entre los hombres dagomba en la calle, los cuales empezaron a resistirse preventivamente a tocarse en la calle, no fuera que perdieran sus órganos viriles. Además, no fue poco el efecto disruptor de estas creencias en los proyectos de desarrollo comunitario emprendidos por ONG y otras instituciones afines. Se perdió la homoloidad. Un caso, pues, de desorden peniano con implicaciones físicas, económicas y teológicas. Correlacionados con este caso que aportaba una corroboración empírica de la creencia en la brujería mala fueron los de los ghaneses que se resistieron a la campaña de inmunización contra la polio por temor a que las vacunas portaran el virus del sida, o el brote de meningitis en Ghana del norte y que tuvo por resultado la muerte de muchas ancianas acusadas de brujería. Por tanto, se creía que había hombres que reducían el tamaño del pene de otros y que las vacunas extranjeras reducían el tamaño de la población sana de hombres y mujeres, y que habían ancianas capaces de disminuir el número de niños y hombres y mujeres jóvenes poblados porque les contagiaban la meningitis. Y ello ocurría entre gente empeñada en la lucha contra los efectos negativos de la pobreza reinante; en un marco de disminución de salarios y economía en aprietos: gente que necesitaba «apretarse el cinturón» y que veía que su vida se reducía a ojos vista cada vez más limitada en sus esperanzas y posibilidades. Si tal mengua proviene de la brujería, las teorías económicas pueden ser otra forma del «Libro de las sombras». Verdad es que muchos ven esa mentalidad que cree en la brujería como un obstáculo para las labores de desarrollo en muchos países, y de ahí que sean muchas y muy diversas las acciones paliativas tomadas por los cooperantes, como ir a vivir en los llamados «pueblos de brujas»

(asentamientos en los que se condena a vivir solas a las mujeres acusadas de brujería) o dialogar con los sacerdotes de las religiones tradicionales, pero el proyecto sexual y económico de las persecuciones de brujas no siempre se aborda.

El análisis de este caso por el Instituto Tamale de Estudios Interculturales guarda relación con el estilo de reflexión evangélico y cultural. Es ambiguo en la condena de la mentalidad que cree en la brujería como falsa conciencia en tanto que la acepta como parte de la visión del mundo en la comunidad. Destaca los puntos débiles de la mentalidad mágica, como la incapacidad de la gente de asumir cualquier responsabilidad por sus propias acciones, pues culpa a las brujas y siembra la desconfianza en la comunidad y el fatalismo en vez de la solidaridad. Subraya que los programas de desarrollo basados en la confianza en uno mismo necesitan superar esta educación mediante cambios graduales que requieren paciencia y reiteradas negociaciones, que impliquen a los modelos tradicionales en la resolución de conflictos. Por ejemplo, puede implicar un diálogo con los adivinos y custodios de lugares santos e intervenciones de las ONG. Este es el ideal de diálogo de Evangelio, cultura y desarrollo basado en el respeto de las tradiciones y en la mediación sólo en tiempos de crisis, por ejemplo, en casos en que los proyectos de desarrollo corren riesgo. De ahí que el fenómeno de pene menguante se observa al nivel de la solidaridad comunitaria y actúa como homosolidaridad, como si la vida de la comunidad se basara en la homosolidaridad. Es interesante reparar aquí en que el caso del pene menguante pone a prueba las reacciones frente a las alteraciones simbólicas que un pene disminuido puede acarrear en la vida de la comunidad, mientras que, en Ghana, la clitoridectomía (reducción del tamaño del órgano sexual y el placer de la mujer) no presenta ningún efecto negativo en la vida de la comunidad, no es considerado un acto de brujería, tampoco es un acto punible. Eso es cultura, teología y tradición. La mentalidad mágica incrustada en nuestras reflexiones teológicas actuales se refleja en el temor de los hombres de verse con un pene disminuido o en el discurso falocrático en las áreas de control corporal y económico. En lo que se refiere a control corporal, si un hombre reduce el pene de otro, ello puede sugerir que es un hombre, no una mujer, quien amenaza la virilidad y la noción reproductora de la sexualidad, reforzando así los tabúes de la homosexualidad. Entretanto, los proyectos de

desarrollo intentan abordar e impugnar la reducción de los cuerpos de las mujeres en los países pobres, por ejemplo, por hambre, violencia y mutilación genital. Además, si las mujeres no pueden ser trabajadoras, salvo en el área no remunerada de la maternidad (como procreadoras sexuales y cuidadoras de hijos), hay un cuerpo reducido de mujeres que pueden hacer lo que quieran. En las áreas de la economía y la teología, el falo de las jerarquías y los supuestos heterosexuales es validado por subyugación y discriminación en el colectivo laboral y por discursos autoritativos masculinos de lo sacro (la construcción divina del falo de Dios). Desarrollo, no obstante, significa algo más que programas de comunidades autosuficientes para alivio inmediato y progreso futuro. Desarrollo tiene que ver con incremento de la conciencia y del conocimiento crítico comunitario de las tradiciones y mentalidades.

En el caso de la comunidad tamale, los cuestionarios y el diálogo con la población local revelaron un apasionado apoyo a la creencia en la brujería, aunque parcial. Es decir, que si muchos casos, como el del fenómeno de pene menguante, podían creerse fruto de la imaginación colectiva, los participantes en esas reflexiones se cuidaban bien de decir que algo de verdad habría en el suceso relatado. Hemos de enfrentar la verdad del proverbio dagomba: «No hay humo sin fuego», o, quizá nos quepa crear un nuevo proverbio a partir de esta experiencia y, así, decir: «No hay pene que parezca pequeño que no lo sea». Sin embargo, la mentalidad mágica y el temor a perder un pene no es sólo un fenómeno ghanés. También se encuentra en el núcleo de la deuda externa de Argentina. El problema es que reflexionamos sobre la mentalidad de brujería con la ingenuidad colonial que construye al *otro* con un carácter pagano y primitivo, y que refuerza nuestra creencia en el pensamiento capitalista hegemónico como no primitivo y civilizado, aunque en realidad este sistema dual de oposiciones no existe. El pensamiento económico heterosexual, y no el pensamiento popular, es el primitivismo que hemos de denunciar.

Reflexiones sobre la deuda externa y el fenómeno del pene minguante en Argentina

Los estudios de la historia de la deuda externa en Argentina revelan el nexo existente entre la creencia en la brujería y el proceso actual de empobrecimiento y empequeñecimiento de los pobres (Vitale, 1986, pp. 181-200). Según las estadísticas de 1997, cada argentino, incluidos los neonatos, arrastra una deuda de 2.600 dólares. No podemos decir a cuánto ascenderá dentro de cinco años la deuda de los que viven. Vivimos con la legitimación de la esclavitud. La deuda cambia los cuerpos humanos y la forma de comunidades enteras, y causa disminuciones también. Los niños acuden a la escuela con alopecia; el cólera y enfermedades como la tuberculosis se registran incluso en el centro de la opulenta capital Buenos Aires. El hambre cambia también los cuerpos, con vientres turgentes, bocas desdentadas y desnutrición que afecta a la función cerebral. También altera el lenguaje corporal de la gente impregnada de incertidumbre y temor. ¿Por qué suelen los pobres parecer más pequeños? ¿Es por el modo en que se les vence la espalda cansada? ¿Por qué dirigen la vista al suelo las mujeres pobres? El capitalismo pone en riesgo las fronteras sexuales en el sentido de que el mercado no respeta las posiciones de género en determinados niveles, aunque no cabe decir que al efecto sea ciego. Sin embargo, en Latinoamérica siguen dándose colisiones entre las expectativas patriarcales y las de género, éstas construidas al parecer sobre supuestos teóricos: «Nuestras abuelas se quedaban en casa, limpiaban, cocinaban y cuidaban de los pequeños». Algunas, quizá, pero otras trabajaban duro, carecían de marido, odiaban a los niños o no eran siquiera mujeres heterosexuales. Mi tía abuela era lesbiana y pasaba de la cocina, le disgustaba estar en casa, y hasta con setenta y cinco años salía siempre a comer fuera con su compañera. El capitalismo mengua los cuerpos y los recuerdos de mil maneras diferentes, e igual hace el heterosexualismo. Si la noche no ve a mujeres paseando, por miedo a ser violadas, la noche produce una reducción de humanidad. Si las gentes no obtienen trabajo o lo pierden por causa de orientación sexual diferente, la fuerza laboral disminuye.

En Argentina, la política de deuda externa nació de pautas de reducción por miedo a la magnitud del poder masculino y del pensamiento hegemónico del ejército, esa institución patriarcal heterose-

xual *par excellence*. La deuda externa fue contraída por una dictadura que operaba con el supuesto de una alianza masculina entre el Estado y la simbólica divina. «Primero el Papa, segundo la nación, y en tercer lugar la familia» era el dictamen jerárquico impuesto por el ejército, pendiente siempre de las tradiciones machistas. Las facultades que contaban entre sus alumnos con un gran número de mujeres, como las de Psicología, Sociología y Filosofía, fueron cerradas. En los campos de concentración, las presas oían frases como «Si es psicóloga, es puta». La decencia requería orden político y religioso en el país, pues la crisis económica era un fenómeno de pene minguante. Los psicólogos o filósofos eran tachados de locos en los medios de comunicación, y los sociólogos y abogados, de comunistas (locos y malos), pero si se trataba de mujeres, y en particular de psicólogas, los calificativos eran «putas» e «indecentes»; eran las más cruelmente perseguidas y más comúnmente secuestradas por el terrorismo de Estado. Estas mujeres eran objeto de temor porque cuestionaban las estructuras cristianas/patriarcales de pensamiento como norma en la sociedad argentina. Las Madres de la Plaza de Mayo eran otro ejemplo de desafío a los valores políticos y religiosos de la sociedad. El ejército hubo de imponer duras medidas de control en todas las esferas de la vida, incluso en la económica, al tiempo que guardaba la decencia y la moralidad de estas rebeldes e indecentes activistas. Hasta hubo planes, apoyados por la Iglesia, para crear un gueto en la Patagonia donde las lesbianas y gays pudieran vivir marginados de la sociedad. Estos planes fueron expuestos y detallados por un obispo católico romano en la televisión de Buenos Aires.

James Nelson, en su obra clásica sobre teología sexual, ha cuestionado la práctica teológica de sobrevaloración del falo. Dice: «En el mundo del hombre, lo pequeño, blando y caído palidece frente a lo grande, duro y erecto» (Nelson, 1992, p. 95). Desde una metodología temática podemos ver que Dios, como divinidad masculinamente construida, sostiene el mismo discurso; y aunque Jesús ha sido considerado diferente, por lo que hace a la retórica de Padre-Dios, en alguna modalidad de la teología feminista y de liberación, por el hecho de que es teológicamente descrito como sexualmente neutro, esta neutralidad le hace impotente para contrarrestar este discurso sexual. La brujería es una actividad social y religiosa de género y femenina. Si en la dictadura militar argentina el discurso sobre orden y decencia

de la sociedad se apoyaba en el de orden y decencia en la iglesia, desde una distorsionada concepción espiritual masculina, los disconformes políticos eran vistos como desviados sexuales, o sea, como homosexuales, lesbianas o putas, que con sus acciones políticas representaban una amenaza para el aparato y el poder de la ideología militar. En cierto modo, cualquier categorización heterosexual de no heterosexual se halla bajo la doble tensión entre existencia y necesidad al mismo tiempo. El no heterosexual reafirma el ideal heterosexual y, a la vez, lo margina. Igual ocurre con el concepto de virilidad de los regímenes militares, siempre impugnado en las sociedades muy patriarcales como la latinoamericana porque los límites de homosociabilidad quedan difusos, y de ahí que entrañen una amenaza para la heterosexualidad ideal.

Sobre tortura y deudas

La Junta militar tenía un proyecto sexual, que afectaba a la llamada amenaza comunista en el que recurría a las categorías del machismo. Graziano analiza este punto desde la perspectiva del proceso de cosificación del enemigo desarrollado por los poderes militares. Así, el enemigo era feminizado o colocado fuera de la definición existente de virilidad. Cuando los militantes de las campañas de derechos humanos fuera del país cuestionaron a nivel internacional el secuestro y muerte sistemática de ciudadanos, la Junta militar imprimió pegatinas con la leyenda: «Los argentinos somos derechos y humanos». *Derecho*, en español, significa tanto recto como erecto. También un hombre heterosexual. La Junta militar fetichizó el falo patriarcal y lo vinculó simbólicamente con objetos como la picana eléctrica, ese artilugio eléctrico de tortura que gozaba de posición privilegiada entre otros adináculos de su especie. La picana, un bate o un garrote, fueron herramientas al punto investidas de poder machista y usadas para la violación sexual (Graziano, 1992, p. 158). Simbólicamente representaron una forma alternativa de los órganos sexuales masculinos, un fetiche.

Los hombres a los que se consideraba enemigos no eran reales; se les tenía por feminizados o gays. Pero las mujeres caían en otra ca-

tegoría, la de «brujas», otro nombre popular para las mujeres sexualmente desviadas en mi sociedad. Las soluciones percibidas eran similares a las del caso africano, es decir, muerte al inculpaado porque representa también una amenaza para la virilidad. Hasta los intereses ecológicos fueron retratados como propios de hombres feminizados y mujeres desviacionistas, en contraste con los de los machotes reales y las mujeres y madres de verdad. El pene menguante de un hombre africano no es en cierto modo diferente de la amenaza de merma jerárquica. La ideología machista que necesita permanecer intacta, o sea dura y erecta, contra la malevolencia de aquellos que son menos que rebeldes humanos. Ahí reside la cuestión: los enemigos eran deshumanizados en un proceso que les hacía tan impotentes como las mujeres en una sociedad tradicional como la latinoamericana. La deuda externa fue entonces contraída por un ejército aliado con algunos hombres y usando esta ideología, en guerra con lo que podemos llamar el síndrome de trastorno peniano. La deuda externa fue contraída bajo la doctrina de la seguridad nacional, que creó un conflicto interno parabólico al establecer la teoría del «enemigo interior». Eso es ideología brujeil; el enemigo podía ser cualquier hombre que me estrechara la mano, aunque fuera mi hermano. El enemigo interior ha sido descrito por la Junta militar como una condición o enfermedad sobrevenida a la gente que creó una amenaza sin nombre en una ontología mucho más honda que la que dividía a la humanidad en comunistas y cabales. Por ejemplo, en un curioso discurso durante el cenit del régimen dictatorial, un general de la Junta se refirió a la desaparición de personas en los términos siguientes:

El enemigo no tiene bandera ni uniforme; más, ni siquiera rostro. [Por consiguiente] los conciudadanos y amigos del enemigo son confundidos [y piensan que el enemigo] es una persona como ellos [*lo confunden con lo propio*] y, entonces, lo que ocurre es que no comprenden su ausencia [por raptó]. Y sólo el enemigo, y así lo veréis si pudierais abrir su cabeza, sólo él sabe en el fondo que es un enemigo (discurso del general Viola, 29 de mayo de 1979, citado en Abós, 1985, pp. 31-32).

Esta enemistad no era simplemente la de un partido comunista. Era una vaga y oscura subversión interior del pensamiento que adquiere

características demoníacas. De ahí que la política impuesta por la dictadura se construyera a partir de valores de subordinación y trabajo forzado realizado bajo los auspicios de un pensamiento teológico y hondamente incrustado en una imagen sexual de la vida y de la sociedad. «Subordinación y valor», era la divisa. Nunca tuvimos semejante discurso moral heterosexual sino cuando desaparecía la gente a miles durante las persecuciones políticas en mi país.

En una discusión sobre deconstrucción, pragmatismo y hegemonía, Ernesto Laclau considera que, en general, el objetivo de toda reflexión política en la historia ha sido la «eliminación de la política» (Laclau, 1996, p. 65). Con ello alude al proceso casi sistemático de eliminación o de regulación de cualquiera de los elementos de indeterminación o ambigüedad que se encuentran en cualquier estructura social. Y ello en aras de la coherencia. También la teología ha pasado por procesos similares. Como parte de toda estrategia política relevante, la institución de lo social sólo puede fructificar mediante lo que Laclau llama «victoria hegemónica sobre voluntades en conflicto» (Laclau, 1966, p. 66). Pero lo que él reclama es el reconocimiento de un elemento de «indecisión estructurada» o de dislocación presentes en todas las instituciones sociales, y una reconsideración del cerco producido por las regulaciones hegemónicas en la sociedad. Al mismo tiempo, estas consideraciones nos abren la puerta a otras acerca de cómo se toman las decisiones hegemónicas y hasta qué punto son limitadas por una indecisión/decisión dialéctica. Bulle en el meollo de este proceso el hecho de que los procesos políticos son transitorios, aunque hegemónicos, y que los pactos sociales radican también en contradicciones y desacuerdos. De ahí pueden arrancar los procesos de liberación; por ejemplo, reconociendo a transitoriedad de la sexualidad y su inestabilidad. No hay «hombres y mujeres reales» como gustaba pensar la Junta militar, ni la transgresión política puede organizarse salvo fuera del cerco de la teología sexual cristiana tradicional. El cristianismo ha reducido «la posibilidad de profanación» (Bataille, 1994, p. 127), y esto representa también una posibilidad política. Hasta en nuestro fragmentado orden mundial posmoderno hay un núcleo de coherencia que no puede profanarse, debido quizá al hecho de que la coherencia tiene sus raíces en una decisión hegemónica en favor de una visión mundial heterosexual y exclusiva. No cabe retar a una sin hacerlo a la otra. Sin embargo, si suponemos

que las características de inestabilidad y contingencia en el discurso político son tomadas en serio (Laclau, 1996, p. 59) no podría haber un proyecto más democrático que la deconstrucción de la sexualidad en la formación de la sociedad. Tomemos, por ejemplo, el discurso de la Junta militar, firmemente basado en una decisión sobre costumbres sexuales. Se distribuyeron panfletos en las escuelas enseñando a chicos y chicas cómo vestir con propiedad, con imágenes de las chicas con faldas y de los chicos con el pelo corto. Se instruyó incluso sobre cómo estar de pie apropiadamente: los chicos con la mirada recta adelante y las chicas con la vista algo caída. Por el contrario, los enemigos eran retratados como jovencitas en pantalones que miraba descaradamente a los ojos de los hombres (estereotipo masculino para las chicas menos femeninas y decentes), en tanto que los chicos aparecían feminizados, con el cabello largo y ropas informales y desaliñadas. Sería ingenuo creer irrelevantes estas estrategias de género (sexo) en relación con la táctica económica y política desplegada. No vivimos en realidades segmentadas, sino que, por el contrario, las identidades personales se forman y refuerzan o se quiebran y despedazan por la concurrencia de un caudal de manifestaciones simbólicas que a la postre encierran y estabilizan los *otros* discursos. Aunque hubo resistencia a las Juntas jamás fue suficiente, quizá por el hecho de que esta simbólica heterosexual fue aprobada y bien recibida por muchos que habían crecido en una profunda cultura machista y encontraban difícil separar un discurso político sobre la nación, y religioso sobre cristianismo, de los roles de género y sexuales en la sociedad. Toda contravención a estos roles por una teología o sistema político califica a éstos de indecentes.

Erecciones económicas, erecciones globales

¿Es la globalización una gran cosa de machos? ¿Sería eso una declaración negativa? La respuesta puede muy bien depender de la posición sexual del preguntado y de su sumisión a lo que se tiene por indefectiblemente atinado de las declaraciones sobre sexualidad. Las erecciones pueden doler o diseminar placer y conocimiento entre gente de sexualidad distinta. La clitoridectomía es una medida qui-

rúrgica contra las erecciones femeninas. El neoliberalismo global ha producido una descentralización del papel del Estado cuya función consiste en ser receptivo a las estrategias desarrolladas en niveles económicos internacionales. Una batalla de erecciones. Al propio tiempo, un mercado abierto y competitivo actúa como coordinador de las acciones económicas de la sociedad. Pero, aún más, de sus relaciones y praxis. Por último, la competencia en el mercado parece guardar relación con la justicia en la regulación de la eficiencia del proceso.

El mercado adquiere una presencia que se considera única y dominante, y que los liberacionistas describen como de «idolatría» (Hinkelammert, 1991, p. 24). Sin embargo, entraña un gran paso adelante de las transgresiones sociales y políticas pro transformación que pudiera no haberse dado bajo el Estado paternalista tradicional, el «Movimiento de los Sin Tierra», por ejemplo, o los centenares de movimientos populares en torno a cuestiones relativas a los jóvenes y a los niños o de los derechos humanos. Los estados pueden ser padres, pero no necesariamente buenos; la metáfora sexual de Estado-padre es, como en el caso de Dios-Padre, opresiva y pequeña; tiende a reducir a la gente en vez de dejarla crecer. Los procesos de globalización han sido comparados también con casinos. Globalización hace referencia a un aumento tremendo de la circulación de capital internacional con rendimientos de hasta 1.500.000 millones en los mercados de cambio extranjeros activos cada día en todo el mundo. Paradójicamente, sólo un pequeño porcentaje de este dinero (2-3 por ciento) se destina a producción en los servicios nacionales o a inversión extranjera directa. Los mercados globales se caracterizan por el dinero de la especulación o de las finanzas de casino,² sistema que crea sus propias leyes de supervivencia y crecimiento mediante políticas de desregulación y allanamiento de las leyes y los acuerdos nacionales. La élite financiera la componen básicamente hombres adiestrados en instituciones del Atlántico Norte. De resultas de estas políticas, la inestabilidad económica de los países y gentes más vulnerables ha aumentado espectacularmente. La pobreza dio paso a una nueva forma y más temida de exclusión social. Las gentes eran pres-

cindibles fuera de los mecanismos de productividad. La economía de casino no tiene ningún tipo de control local, dado que los países negocian sus intereses ante los gobernantes hegemónicos. Las economías sexuales también son de casino y, no obstante, pocos han levantado ceja ante sus efectos de exclusión social. Por ejemplo, cuando las tradiciones culturales se enfrentan con el cristianismo hacen doble juego con las vidas de las mujeres en lo que se supone que son sus «padre-fe» y su «padre-cultura». En una historia contada por la teóloga keniana Grace Wamue sobre el sufrimiento de una mujer de su mismo país también hallamos metáforas de la globalización neoliberal y procedimientos de casino. Brujería, abuso doméstico y una forma de mentalidad a lo economía de casino, sostenidas por la división entre los ámbitos público y doméstico de la ley y la espiritualidad, parecen entrelazarse como ocurre en los procesos de globalización. La historia narrada por Wamue es como sigue:

Mi madre se casó por la iglesia en 1950; lamentablemente su desconsuelo comenzó a principios de 1954 ... enviudó ... con dos niños y a la espera de un tercero. La vida de mi madre pasó a ser una larga y negra lucha contra los infortunios. Era también el tiempo de la lucha por la independencia de Kenia. Quedó bajo el dominio de su suegro, que la convirtió en esclava. La forzó a trabajar para él, también a sus hijos, a quienes privó de apoyo material. Se convirtió en una bestia de carga al servicio de la extensa familia del que había sido su marido.

No paraba de recibir palizas del suegro, tantas como abusos de los hijos de éste y de sus mujeres ... todos sus parientes políticos unidos contra ella; la acusaba de toda suerte de males, en especial de brujería y prostitución. Después de un matrimonio cristiano como había sido el suyo, mi madre no podía unirse leviráticamente con ningún cuñado. La Iglesia lo condenaba irremisiblemente. Por desgracia, la Iglesia la contemplaba y juzgaba como un fracaso social y una pecadora ... se le negaron los sacramentos, como el de la comunión, y a los niños nacidos después de la muerte de su marido se les dejó sin bautismo (Wamue y Getui, 1996, pp. 43-44).

Este caso de viudedad presentado por Wamue debe leerse en la intersección de varios sistemas heterosexuales/económicos. El más importante es el que trata de inversión. La sociedad invierte en una mujer, pero el Estado no puede protegerla con eficacia, como tampoco la

2. Estadísticas de «A Letter of Concern and Hope», firmada en Europa por veintiocho teólogos, 30 junio de 1998.

intervención (extraña) cristiana. Es explotada en el mercado económico; también en el de almas, porque aunque la iglesia parece rechazarla, sigue siendo una persona cristiana que, de algún modo, figura en su activo. Los elementos básicos de la historia pueden considerarse como sigue:

1. Laboralmente, la viuda es superflua. No dará más prole al marido y deja de poseer una vida útil.
2. Las reglas patriarcales que rigieron su vida siguen vigentes aun después de dicha inutilidad procreadora. Ahora ha de trabajar duro. Tiene una deuda vitalicia (esclava) al igual que su hijos. Su deuda es casi ontológica. Es deudora y enemigo. La esfera de sus derechos se reduce al ámbito doméstico, donde los de las mujeres son tenues y determinados a la fuerza por la ley y costumbres.
3. Presa entre tradiciones de levirato (matrimonio con uno de los hermanos del marido) y la anulación cristiana de esta tradición, ella se inclina por el cristianismo, aunque, con familia como esa, ¿quién podría culparla? Sin embargo, el cristianismo no se lo agradece. Habiendo perdido su estatus doméstico, lo pierde también en la iglesia. Deviene *indecente* y tiene más hijos tras la muerte del marido.

Como dice Wamue, las tradiciones comunitarias existentes para proteger a las viudas, como la del levirato, aunque opresivas, denotaban cierta flexibilidad en el pensamiento patriarcal que el cristianismo destruyó. Ahora la viuda es también una cristiana superflua. Su trabajo de esclava y la contribución de su hijos deben de haber producido un superávit en el haber familiar, incluso ahorros, pues éstos no iban a ser usados en beneficio de la mujer. Además, ha sido excluida de la sociedad, marginada, reducida a la invisibilidad y sometida a la dureza en medio de la opulencia que está creando. Su diferencia sexual y probablemente su necesidad de placer la han llevado a la exclusión. Porque esta forma de violencia era sancionada por la sociedad y aun por la Iglesia (aunque solo fuera por la indiferencia que le mostró), la violencia económica y la opresión sufridas por esta mujer constituyen un caso de violencia global. La mujer es violada por una hegemonía religiosa que invade la legislación de la comunidad sobre la viudedad, y más aún, porque la categorización por sexo, como en

los procesos de globalización, desordena y somete las vidas de las mujeres dejando un espacio escaso o nulo a su autonomía vital. Sin embargo, sería ingenuo acusar a los procesos de modernización y al apogeo del individualismo (o secularismo, que no es necesariamente el caso de los países del Tercer Mundo) de culpables de estos problemas de la comunidad. Cabe preguntarle a Wamue, por ejemplo, cómo es que en gente cuya organización social tiene una orientación comunitaria, como describió a los suyos, pueden verse a veces esos grados de indiferencia y falta de solidaridad con los miembros de la sociedad. Puede que la respuesta está en el hecho de que se trata de comunidades basadas en valores de homolidaridad en pugna por la primacía del poder. Tomemos, por ejemplo, nuestra descripción de los procesos de globalización: confían en una gran medida de solidaridad. Ningún grupo de élite podría imponerlos con tal fuerza en otros países si no fueran muchos los que les dan apoyo. Una viuda no sería esclavizada si otras mujeres se apiñaran con ella. Si la quiebra de la descentralización pudiera devenir práctica común en la vida diaria de la gente, sería revolucionaria. La cuestión reside aquí, en la hetero(x)olidaridad. Esta forma de homolidaridad se beneficia de una multitud de alianzas entre mitos sociales y religiosos, aunque la globalización también confía en la alianza de mitos como la libre competencia y la igualdad.

La teología indecente impugna los supuestos orgánicos en nuestras estructuras teológicas y económicas construidas alrededor de la creencia en estos mitos y en sus funciones de obediencia. Algunas de estas funciones pueden ser visibles y representables, en tanto que otras son domésticas e invisibles pero dan sentido a nuestras vidas. En el análisis macroeconómico «eficiencia» puede definirse como un desplazamiento de costes de la esfera pública a la doméstica. Un ejemplo de ello lo encontramos en la política de «cuidados en la comunidad» en Inglaterra, que hace a los hospitales más eficientes en costes mediante la remisión de pacientes al cuidado de parientes y amigos. Entretanto aumenta el trabajo doméstico de las mujeres. «Ajuste con rostro humano», es el nombre dado a semejantes iniciativas que, entre otras cosas, dan por sentado que el trabajo doméstico de las mujeres forma parte de su tiempo de ocio y que los hogares son unidades de interés y de deberes comunes. El discurso binario de oposición impregna la teoría económica, que incluye categorías de domi-

nio, sometimiento de diferencias, proposiciones de desarrollo orgánico y conceptos de crecimiento. El futuro pasa a ser una versión mejor y revisada del presente. Los discursos sobre la igualdad se dan la mano con el discurso, «Dios Padre y Madre», aunque algunos puedan preguntarse a santo de qué necesitamos un Dios-Padre o un Dios-Madre. Además, si nos preocupan los roles sexuales y su producción teológica debiéramos evitar las metáforas de los discursos de reproducción biológica. El problema surge cuando la metáfora parental entramada con la imaginaria de una estructura familiar feudal deviene supuesta metáfora para impugnar el capitalismo, lo cual es absurdo. El Dios-Padre y la sociedad masculina de la Trinidad también necesitan reducir la (des)proporción de sus penes. No sorprende que muchos hablen hoy del callejón en que se han metido el pensamiento desarrollista y la teología cristiana por un igual. La globalización, que ha sido criticada por hacer uso de groseras metáforas sexuales como «ideología de penetración» o «nueva forma de violación colonial» no ha sido desafiada en su meollo, que es la demanda universal de un modelo de erección y dominio. Ciertamente, como han dicho algunas economistas feministas, la globalización puede ser un proceso de violación de los derechos de las gentes; pero la cuestión es que no debiéramos suponer que la violación forma parte de la experiencia humana normal, como tampoco su inevitabilidad. Si la globalización es sólo un caso de erección sobrevalorada y de dominio ejercido por la fuerza, un acto criminal de poder, será difícil adoptar una postura ética que no sea de condena. Sin embargo, la globalización tiene también algunos elementos que la vinculan con el posmodernismo y que también han de ser considerados, como la descentralización y el cambio en la praxis de las gentes.

¿Cómo nos enfrentamos a la globalización? Si ésta es, en la forma neoliberal, violación, ¿debíamos debatir sobre la ideología de los violadores para ver si puede ser cambiada? Este es el discurso de «Respetar a la autoridad y negociar tan diplomáticamente como puedas» proclamado demasiadas veces a tantos niveles, desde el de las mujeres instadas a dialogar con maridos que las maltratan hasta el de los obreros de las fábricas vetados de acudir a sus sindicatos y forzados a negociar con sus superiores. ¿Por qué no hacer uso de la experiencia histórica de las mujeres por lo que hace a la violación y al miedo como modelo empírico del que cabría extraer estrategias de

cambio en la epistemología actual? Las víctimas de la violación saben que el ajustarse o adaptarse a las expectativas de género-rol sexual puede no bastar para sobrevivir al intento criminal y que el salirse de los límites de lo que se espera de su género tiene más posibilidades de éxito. Por las publicaciones de grupos de mujeres sabemos que no ser cortés con un extraño por la noche puede salvar la vida. También se hace mención de las dificultades que experimentan las mujeres por no ser corteses, por gritar y proferir insultos en voz grave y poco femenina o si cruzan la calle varias veces si son perseguidas. He oído a mujeres preguntar: «¿Cuántas veces hay que cruzar la calle cuando una se siente perseguida?». Mujeres que han sido atacadas han dicho en alguna ocasión que pensaban que sería impropio (indecente) u ofensivo para la persona que las perseguía (aun sin saber del todo si en efecto eran perseguidas o se trataba de mera coincidencia) cruzar la calle más de una vez. Sin embargo, si la lógica interna de la heterosexualidad patriarcal resulta confusa cuando una mujer no demuestra el esperado miedo y la sumisión que forman parte de la recompensa de la violación, o la cortesía y la ética de una educación femenina de subordinación, puede que esto podamos aplicarlo a otros planos de la sociedad civil. La contradicción y presentación de nuevos modelos sexuales es entonces una labor profética: las Madres de la Plaza de Mayo o la viudas de Guatemala la han realizado en una medida de cierta importancia. Me han dicho que un importante miembro de la Iglesia Comunitaria Metropolitana se sintió sorprendido cuando, al visitar Buenos Aires hace algunos años, fue recibido con agrado y hasta agasajado, con una recepción en su honor, por una comunidad de travestís pobres. Se trataba de congregantes de una comunidad cristiana de un barrio bajo que se reunían para leer la Biblia y discutir de política cada semana como miembros de la ICM. Usaban tacones altos y ropas de mujer, y su identidad sexual les confería diferentes percepciones y experiencias de la vida, que, a su vez, generaban retos distintos a nivel político y religioso. La sorpresa inicial de aquel líder se transformó en admiración por el trabajo de aquella iglesia, pero la contradicción de modelos sexuales, políticos y religiosos era tan grande como hermosamente subversiva. No hay en la teología transgresión tan poderosa como las que de verdad se producen respecto de las pautas de los creyentes estereotipados, y también de las creencias.

En igual sentido hemos de reflexionar sobre las lecciones de las campañas «Reclama la noche» para reconsiderar estrategias que oponer a las políticas de ajuste estructural. Pues, ¿acaso no es cierto que las mujeres han sido estructuralmente ajustadas durante siglos? Abundan las lecciones sobre cómo la gente deja de cuestionarse las cosas y de actuar solidariamente en favor de sus derechos, que provienen del tradicional conflicto de las lealtades experimentado por las mujeres, divididas entre el amor a los hombres o el amor a sí mismas. Además, la labor desarrollada por las mujeres en proyectos relacionados con la violencia doméstica puede facultarnos para identificar los mecanismos claves en el área de la violencia doméstica y las estrategias para ponerle fin, que podrían ser aplicadas al pensamiento estratégico actual en oposición a las políticas de capitalismo salvaje. Después de todo, la violencia doméstica es violencia pública, y comprende ideas y estrategias de las experiencias históricas de las mujeres, que son parte de la epistemología del *otro*. Las políticas de ajuste estructural son un caso de violencia doméstica institucionalizado por la economía. La heterosexualidad, como marco principal de las ideas económicas, ha de ser repensada desde perspectivas lesbigays y aun transexuales, basadas en diferentes experiencias sociales en relación con las hegemonías. Se trata de una teología basada en las historias sexuales de gentes marginadas del sistema heterosexual que genera el pensamiento económico. Es hora de considerar si hemos estado durmiendo con el enemigo durante tanto tiempo que somos ciegos a su presencia. El discurso plural de subversión del pensamiento hegemónico en la economía necesita convertirse en transgresión sexual organizada para ser capaz de arrancar con el punto de partida de la teología de la liberación que dice que más importante que poseer las respuestas correctas es la capacidad de formular las preguntas adecuadas. «Decencia» es lo que se adapta, en el pensamiento binario simétrico. Es hora de romper la simetría capitalista-heterosexual creadora de clones. Éstos no formularán las preguntas correctas ni desafiarán la monotonía construida por los discursos de la teología, la cultura y el desarrollo. Una teología indecente que hace uso del desviacionismo como fuente metodológica tendría más probabilidades de refutar lo aceptado que se encuentra en la raíz de los poderes que controlan y deshumanizan la vida de la gente. Las propuestas indecentes en cuestiones económicas podrían descolonizar nuestras almas espirituales, que también son económicas.

Sexualmente dudoso, económicamente desviado: teología «contra natura»

La sexualidad es una de las formas concretas de la relación cara a cara que es parte del juego «sexo humano-sexo humano» (relación sexual) donde la sexualización del *otro* no depende solamente del hacer en el plano biológico genital ... sino del encuentro de dos exterioridades, dos personas que no pueden dejar de lado el misterio y la libertad del *otro*. Si el *otro* es constituido como mero objeto sexualizado por una intención erótica del sujeto, el acto deviene *homosexual* y como tal una *enajenación* del *otro*, que ahora es (constituido en) una mera mediación de autoerotismo.

(Dussel, 1977, p. 72; cursiva mía)

Sabemos lo que dijo Hegel: la consciencia personal tiene un lado malo, pero no lo sabe. A lo cual François Mauriac respondió que recordaba que de niño creía que las personas importantes no tenían trasero. La irrupción de la praxis toma a la filosofía por la retaguardia ... Tener un espacio exterior y tener una retaguardia es lo mismo. Pero tener «trasero» es tener un exterior inesperado. Y así le ocurre a la filosofía.

(Althusser, en Navarro, 1988, pp. 56-57)

El trasero de la filosofía al que aquí hace referencia Althusser es la empresa idealista de dominar el mundo sometiendo toda la práctica social a una «ley de la verdad» propia (Navarro, 1988, p. 58). Ese proyecto, que Althusser llama violento porque entraña una apropiación que lleva a una hegemonía de poder/conocimiento en la sociedad, se enfrenta a una irrupción cuando es abordada desde un punto de vista materialista. Esta irrupción, o reconocimiento de los intereses de una filosofía pretendidamente universal y neutral en juego, nos recuerda que incluso los sistemas filosóficos tienen una parte trasera. Como también la teología, y la amenaza que implica el cuestionamiento de sus constructos sexuales ha sido considerada sodomía; un aberrante acto/reflexión de praxis *contra natura* que se opone a la utopía del proyecto de justicia social y liberación política como heterosexualizados. Enrique Dussel, por ejemplo, consideró que la homosexualidad y el lesbianismo eran enemigos del proyecto de liberación y, así, parte de lo que dice ser el proyecto individualista autoerótico de una Totalidad hegemónica (Dussel, 1977, p. 117). Y puede que,

después de todo, tenga razón, y es un comentario que procede si consideramos que sólo irrumpiendo en los sistemas hegemónicos auto-justificados y enfrentando nuestra enemistad con las construcciones sexuales opresivas podremos avanzar. El concepto de Totalidad de Dussel, como tantas veces en la teología de la liberación, es unívoco: las categorías oprimido-opresor son inherentes al heterosexualismo; el bueno (reproductivo) y los malos (sodomía, por ejemplo). La sodomía es un concepto interesante derivado de los postulados decimonónicos de ciencia y la naturaleza influidos por el evolucionismo (Van der Meer, 1993, p. 187). Se originó junto con el concepto de que la evolución de la naturaleza requería un orden, so pena de degenerar y perecer. Por ejemplo, los conceptos relativos a la supuesta heterosexualidad de los animales (que hoy se ha demostrado falsa) fueron usados para naturalizar la sexualidad. Natural y procreador eran términos intercambiables en relación con el acto sexual, y la sodomía, la masturbación mutua u otros placeres fuera de los límites de la penetración vaginal, constituían el fundamento de los casuistas teológicos, las instancias judiciales del cristianismo. Pero lo considerado pecaminoso de la sodomía no era el acto sexual de penetración de un hombre por otro, era mucho más que eso: una amenaza al orden social. La sodomía, por su simple estructura de relación hombre/hombre presentaba a la sociedad una fractura en la jerarquía hombres/mujeres; esto se consideraba perjudicial para la vida de la sociedad, la constitución de los estados y la relación de la humanidad con Dios. Según Theo van der Meer, los discursos políticos del siglo XVIII en los Países Bajos mencionan explícitamente la sodomía como una insubordinación de clase por amenazar y debilitar las fronteras entre gobernantes y gobernados, amos y dependientes, hombre activo en el sexo y mujer como receptora pasiva del mismo (Van der Meer, 1993, p. 186). Se consideraba que los sodomitas feminizaban a su pareja, sometiendo hombre a hombre en vez de mantener el orden que somete las mujeres a los hombres. Eran traidores a las jerarquías sexuales y, dicho sea de paso, en los Países Bajos del siglo XVIII eran castigados con una pena de muerte reservada a los cobardes y a las mujeres, la ejecución por garrote (Van der Meer, 1993, p. 197). La amenaza de la homosexualidad y el lesbianismo a la teología de la liberación es de igual naturaleza que la sodomía, porque confunde jerarquías y desprovee a la lucha por la liberación de intereses y virtudes viriles, que,

como en el caso de Dussel, son representados como liberadores y auténticos, en oposición a las prácticas torticeras y opresivas del pensamiento europeo. La amenaza de lo autoerótico se vincula a la amenaza capitalista. Para comprender la teoría de Dussel sobre la guerra de los sodomitas contra Latinoamérica proponemos una lectura paralela de la filosofía de la liberación de Dussel y de una historia sexual procedente de Nicaragua.

Sobre *queers*, revolucionarios y teólogos

En un artículo escrito durante la revolución sandinista, Roger Lancaster analizó el curso de la vida diaria en Nicaragua y la relación entre una blusa y un muchacho llamado Guto (Lancaster, 1997). La historia de Guto describe la salida del armario de un travestí en Nicaragua durante la revolución. He aquí la historia de «La blusa».

Comenzaba a atardecer. Era el final de un típico día sofocante en Managua. Aida, mi comadre, regresó a casa del trabajo trayendo consigo una curiosidad exquisita para la devastada economía de Nicaragua: una blusa nueva, indiscutiblemente femenina, suave al tacto, de buena tela y detalles finos ... Al llegar a casa, Aida invitó a la familia a ver su nueva adquisición. Su hermano adolescente, Guto, se puso de pie en la sala donde había estado holgazaneando con el torso desnudo... con ademán amplio y preciso, Guto se envolvió en la blanca blusa escarolada, e iniciaron una rutina de coqueteo que habría de durar unos quince o veinte minutos... el joven de diecisiete años añadió un bolso y un collar a su atuendo. Los hermanos, las hermanas y hasta la madre de Guto comenzaron a incitarlo lanzándole alusiones festivas «¡Qué fina, bonita muñequita!», acentuada con silbidos y besos al aire.

Guto redondeó su actuación con maquillaje y una falda que hicieron que Aida dijera a Lancaster: «¡Mira, Roger! ... ¡Mira, Guto es un *cochón* (marica)!» (Lancaster, 1997, pp. 9-10).

La historia, cuya simplicidad es engañosa, es en sí misma un capítulo de la economía erótica latinoamericana. Un *cochón* (marica, voz derivada de «María») es el apelativo que surge espontánea y jocosamente en presencia de esa familia que comparte con él el juego de

imitar a una reinona. Guto representa una reinona porque forma e informa de su propia identidad. La cuestión aquí es que en esta historia desaparece el espacio de lo público/privado. La devastadora situación económica de Nicaragua se halla presente en esta blusa, fruto de un arduo chalaneo con su dueño, de quien al final logra conseguirla Aida. La blusa, hecha en Estados Unidos y símbolo de opulencia en medio de pobreza, y abundancia económica imperialista en contraste con la limitada economía de la guerra de la Contra, se entremezcla con un símbolo de feminidad. El fluido movimiento entre las esferas privada y pública de la vida, que no están separadas entre sí de modo sustancial, se relaciona con un proceso de formación simultánea de representación política e identidad sexual.

¿Quién es el sujeto de nuestra teología política? ¿Qué condición entraña la representación en una teología política como la de la filosofía de la liberación de Dussel? En la perspectiva de éste, la representación erótica del sujeto³ latinoamericano depende del poderoso par binario de oposiciones y opresión de género. El conquistador, el colonizador de los sistemas imperiales, subyugó y ejerció su poder en el continente latinoamericano en una metáfora llena de matices de violación heterosexual y abuso sexual.

En el proceso de la conquista de América, el europeo no sólo dominó al hombre indígena sino que violó a la mujer. Cortés tuvo una relación sexual con Malinche, una mujer indígena y la madre del *mestizo*. El *ego cogito* ha sido el fundamento ontológico del «yo conquisto» y del *ego fálico*, dos dimensiones del la dominación de hombres sobre hombres [*sic*], pero ahora [vista en] una nación sobre otra, una clase social sobre otra. La sexualidad es algo semejante a la reproducción de la dominación política, económica y cultural (Dussel, 1985, p. 100).

El europeo (el conquistador español, por ejemplo) es entonces el portador de un proceso erótico de dependencia económica en Latinoamérica basado en violencia heterosexual, que arrastró a las mujeres y empujó a los hombres a formas económicas, fálicas, de dominio, que

3. En español «sujeto», nombre masculino, se usa en expresiones tales como «sujeto histórico». El femenino «sujeta» tiene otras connotaciones, estrechamente vinculadas a conceptos de subordinación y sujeción física o moral, ausentes de la versión masculina.

suponía antes inexistentes en el continente (Dussel, 1985, p. 101). Estos falsos supuestos, refutados por la historia y por los modos particulares de opresión sexual de los indígenas todavía presentes en Latinoamérica, le permiten decir que los hombres necesitan recuperar «su sensibilidad perdida» (*sic*) en una nueva forma de relacionarse con las mujeres que conserva principios heterosexuales pero que está libre de dominación erótica. Encontramos aquí una nueva forma de teología de «La bella durmiente», o el despertar de un entendimiento sexual latinoamericano no opresivo y una distribución de roles por género que jamás existieron históricamente, en primer lugar, pero que construyen la persona latinoamericana que se quiere representar.

La representación es cuestión de transparencia. Según Laclau, requiere esta condición. Lo que se representa es alguna forma de transmisión clara y diáfana de un original existente (Laclau, 1996, pp. 48-49). En términos políticos, sigue a esta esperanza la pugna por la representatividad. La teología de la liberación re-presenta la voz de los sin voz, de los excluidos de la participación política porque clase, sexualidad y temas raciales, los que sean, siguen siendo cuchillos que sajan en las definiciones de ciudadanía en Latinoamérica. Pero como sugiere Laclau, el acto de representar suma o complementa algo a lo representado. Constituye su identidad. Los temas de representación democrática en Latinoamérica todavía son debatidos hoy con la vista puesta en una pretendida indiferencia sexual, pero la dialéctica liberacionista opresor/oprimido se basa en la división sexual hombres/mujeres del trabajo y la humanidad. El temor de Dussel frente al deconstruccionismo heterosexual pone de manifiesto en qué callejón sin salida se encuentra la teología de la liberación, aunque al propio tiempo logra que este modelo de exclusión actúe como paradigma que nos muestra con claridad qué es lo que se excluye. Las exclusiones son pruebas vivientes de una realidad que no puede ser homologada ni compartimentada por aducidas razones de seguridad en las fronteras regionales y los guetos de vida y de pensamiento.

La historia de Guto, analizada por Lancaster, tienta este terreno porque opera como una prueba para la persona que es testigo del evento (Lancaster, 1997, p. 14). «Un test para el testigo»; estas dos palabras, de origen epistemológico distinto, suenan parecidas en español: *test* y *testigo*. Un *test* es una prueba y un método de discernimiento, una especie de práctica de laboratorio, y un testigo es la per-

sona o evidencia presentadas acerca de un hecho. Éste, en el caso de Guto, es ambivalencia sexual y desorden político en el ensayo de laboratorio del acto jocundo de travestismo de Guto. ¿Hemos pensado alguna vez que los sandinistas eran *cochones* (maricas)? Lo chocante, lo raro, de desafiar la dictadura establecida de Somoza y a sus partidarios políticos extranjeros, que en número y poder superaban con creces al puñado inicial de mal equipados rebeldes, es difícil de ignorar. La revolución sandinista fue un acto marica porque desafiaba el *statu quo*, la normalidad de la opresión, y por procedimientos extraños: una mezcla de Marx, socialismo latinoamericano y cristianismo. ¿Por qué damos por sentado, pues, que semejante movimiento anormal iba a ser producido por gente «normal» (decente)? Si hemos de hablar aquí de rebelión popular, hemos de entenderla como rebelión integral. Cuando la gente se manifiesta como tal y asalta la calle, algunos, como Guto, pueden hacerlo con sus pantys de malla también. Dussel no ha visto esa rebelión integradora. En su ontología política, que tanto ha influido en la teología de la liberación, el pecado de la homosexualidad y el lesbianismo (que él considera peor aun que la homosexualidad) es, al igual que en los Países Bajos del siglo XVIII, el pecado de transgresión jerárquica. Martha Zapata, una feminista mejicana, ha señalado en su propia crítica como la sexualidad fuera de los límites reproductores, de la relación heterosexual (ideal) y de los roles de género representa para Dussel una amenaza de caos (Zapata, 1997, pp. 69-97). Para Dussel, la sexualidad es un servicio (Dussel, 1977, p. 73) realizado dentro de un esquema de determinantes biológicos: los hombres y las mujeres heterosexuales latinoamericanos políticamente liberados no se oprimen mutuamente sino que se complementan en la fábrica y en el hogar, marco éste del crecimiento de sus hijos. El amor por la justicia social se basa en esta relación que desprende un espíritu individualista y capitalista lleno de egoísmo. Según Dussel, la homosexualidad es la categoría de «mismidad»; junto con la masturbación, muestra, opina él, que el otro es destruido y que una persona sólo puede amar a su igual biológico. El lesbianismo es un caso extremo; las mujeres pecan por rechazar la maternidad y su *apertura* ontológica, que él vincula con el relato del Génesis sobre la creación (apertura en sentido vaginal como metáfora de apertura al mundo). De igual modo, la sodomía es anticristiana porque simboliza el deseo de Adán de ser «totalidad en sí mismo, deseo individua-

lista, arrogante, que excluye al *otro* o la alteridad de nuestras relaciones» (Dussel, 1977, nota 374).

Sin embargo, la historia de Guto desafía a la teología sexual idealista de Dussel. El travestismo es una práctica carnal de lo que Lancaster llama «el espacio intermedio» (Lancaster, 1997, p. 14). Aquí ni allá, travestismo es un caso de desplazamiento cruzado en raza, clase y sexualidad. Este carácter intermedio nos recuerda la perspectiva de Althusser respecto al marxismo: no es un sistema total sino aleatorio, opuesto lo que él llama «marxismo registrado [de mi ca]» (Navarro, 1988, p. 33). Este marxismo aleatorio propuesto por Althusser es un materialismo de encuentros, de cosas sumadas que pueden cambiar las existentes o aportarles algo, pero siempre en el espacio de contingencia, de provisionalidad. No solo textos sino «un simple gesto» es, dice Althusser, una contribución a este marxismo no teleológico: los gestos como revelación o exposición al fin. Guto, por ejemplo, que añaden significado al concepto de Marx de «práctica sensorial» (Lancaster, 1997, p. 25). La práctica sensorial para Marx la condición de la vida humana que requiere de relación con el mundo material sensitiva, cuya cosificación criticó, por ejemplo, en la enajenación del trabajador en las relaciones de producción (Easton y Guddat, 1967, p. 290). El travestismo es una práctica sexual gratuita, arriesgada, ambivalente, impracticable como juego. Esta impracticabilidad hace de ella una historia sexual popular que de ser rechazada por los liberacionistas como Dussel, que han rechazado la inviabilidad de la sexualidad de los pobres por pecaminosidad y resto de prácticas coloniales, pero que jamás han aprendido nada de ella. Lancaster compara el travestismo con los carnavales populares de Latinoamérica, como parte del festival de la «revuelta de los homosexuales» (Lancaster, 1997, p. 21). Yo he sido testigo de varios carnavales en mi propio país, Argentina, que es también el de Dussel. He visto a los Jesuses travestís rodeados por sus versiones, a la nona, de Verónica y de Magdalena (ésta objeto de veneración en muchas comunidades transexuales de los pobres). Jesuses con postizas enmarcando grandes y tristes ojos grises, y Magdalenas con pelucas, penes y tetas, marchando de noche por la ciudad iluminada provocando la admiración del público por la exquisitez de sus cuerpos y su presentación. ¿Por qué los pobres, o sólo la ocasión anual o cualquiera puede representarse a sí mismo como guste, pres-

cuadros con Jesuses travestís? ¿Por qué esta confusión sexual de género en un festival popular donde las canciones asumen tonos políticamente críticos y comunidades míseras enteras trabajan y viven en aras de esta celebración anual? Porque las identidades políticas son sexuales. La confusión de género y de sexo es caótica y deliberada: pero no es el caos de la carne sino el de las premisas sexuales de nuestras celebradas ideologías lo que debiéramos temer.

A medida que en Latinoamérica la situación se deteriora económicamente bajo el capitalismo salvaje, que no conoce límites en sus supuestos sexuales de virilidad y ansias jerárquicas, y con procesos de globalización que gobiernan el mundo como si fuera la escena doméstica donde el débil (como en la simbólica de las mujeres) ha de ser dirigido y obediente, la sexualidad sigue siendo considerada tema periférico en el Tercer Mundo. Para los desarrollistas, es cuestión de equilibrio e igualdad de géneros de acuerdo con lo que en general se percibe, al fin y al cabo, como rol de las mujeres en la sociedad; para los neoliberales, un discurso que glosa la contradicción de patriarcalismo y capitalismo, así como el realismo sexo/clase/raza que oblitera las oportunidades del mercado. Para los teólogos noratlánticos, todavía marginados de las reflexiones teológicas del Tercer Mundo, no es siquiera objeto de consideración. Para los liberacionistas, el panorama es igual que para los desarrollistas, un equilibrio sexual de una mística ying-yang. En las teologías feministas, y en especial en la teología homosexual, la mística ying-yang ha sido suplantada por el pensamiento indecente que constituye a los teólogos integrales que queremos ser. Estos teólogos integrales que se exponen en su búsqueda de honestidad y compromiso con lo real, y que, como Guto, se hacen con una blusa y una barra de labios y per-vierten la escritura socio-teológica normativa, desvelan la obscenidad y alcanzan a ver, a partir de las historias sexuales de la base de la pirámide de Rubin, relatos de Dios y crítica de los sistemas políticos. Las teologías sexuales indecentes no necesitan de teleología ni de sistema, pero pueden ser efectivas en tanto representen la resurrección de lo excesivo en nuestros contextos y una pasión por organizar las transgresiones lujuriosas del pensamiento teológico y político. Lo excesivo de nuestras famélicas vidas: nuestra hambre de comida, de contacto con otros cuerpos, de amor y de Dios; una multitud de hambres jamás satisfechas que crecen y se extienden, y nos ponen en situaciones de

riesgo y desafiantes, como un carnaval de los pobres, los libros de texto de los normalizadores de vida. Los adúlteros hipócritas que predicán morales de matrimonio en domingo mientras conocen por su propia vida que las relaciones monógamas pueden no ser del todo satisfactorias. Los teólogos de la heterosexualidad que gozan en secreto silencio de la visión de alguien de su propio sexo biológico. La infelicidad de los justos que no han visto que es sólo en el suspirar por un mundo de justicia económica y sexual juntas, y no subordinadas una a otra, donde puede producirse el encuentro con lo divino. Pero éste es un encuentro que se da en el cruce del deseo, cuando uno osa abandonar el orden ideológico de la omnipresente normativa heterosexual. Es un encuentro con la indecencia, y con la indecencia de Dios y del cristianismo. El camino de las per-versiones y la senda hacia Mesías in-justos, de opciones hermenéuticas re-torcidas en el camino de pensar la teología, la política y el género desde nuestras experiencias sexuales y de nuestras identidades. De pensar la teología sin ropa interior.

Bibliografía

- Abelove, H., M. A. Barale, y D. M. Halperin (1993), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, Nueva York.
- Abós, A. (1985), *El poder carnívoro*, Legasa, Buenos Aires.
- Althaus-Reid, M. M. (1993), «Walking with women serpents», *Ministerial Formation*, 62, pp. 31-41.
- (1994), «When God is a rich white woman who does not walk. The Hermeneutical Cycle of Mariology in Latin America», *Theology and Sexuality*, 1 (septiembre), pp. 55-72.
- (1995), «Do not stop the flood of my blood. A critical Christology of hope among Latin American women», *Studies in World Christianity*, 1 (2), pp. 143-59.
- (1996), «Doing the Theology of the Memory», en M. Best y P. Hussey (eds.), *Life Out of Death. The Feminine Spirit in El Salvador*, CIIR, Londres.
- (1997), «Sexual strategies in Practical Theology: Indecent Theology and the plotting of desire with some degree of success», *Theology and Sexuality*, 7 (septiembre), pp. 45-52.
- (1998), «Reconciliation in the struggle. Theological reflections from the rebellious women from Latin America», en B. Butler (ed.), *Open Hands. Reconciliation, Justice & Peace around the World*, Suffolk, Kevin Mathew.
- (1999), «On using skirts without using underwear. Indecent Theology contesting the Liberation Theology of the Pueblo. Poor women contesting Christ», *Feminist Theology*, 20 (enero), pp. 39-51.
- Althusser, L. (1971), «Ideology and ideological state apparatuses», en B. Brewster (trad.), *Lenin and Philosophy and other Essays*, New Left Books, Londres.
- (1984), *Essays on Ideology*, Verso, Londres.

- Altizer, T. J. J., y M. Myers (1982) (eds.), *De-Construction and Theology*, Crossroad, Nueva York.
- Arcadio (1996), *Trabajos de Medianoche con Exú y Pomba Gira*, Bermejo, Haedo.
- Archenti, N. (1994), «Las mujeres, la política y el poder. De la lógica del príncipe a la lógica de la acción colectiva», en D. H. Maffia y C. Kuschner (eds.), *Capacitación política para mujeres. Género y cambio social en la Argentina actual*, Femimaria, Buenos Aires.
- Audi, R. (1995) (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Autores Varios (1992), *Vida, clamor y esperanza. Aportes desde Latinoamérica*, Paulinas, Buenos Aires.
- Bahbha, H. K. (1994), *The Location of Culture*, Routledge, Londres.
- Bajo, García P. (1980), *María reina y madre de los argentinos. Breve reseña de historia mariana Argentina*, Gram, Buenos Aires.
- Baldwin, G. (1993), *Ties that Bind. The S/M/Leather/Fetish Erotic Style*, Daedalus, San Francisco.
- Barrett, M., y A. Phillips (1992), *Destabilising Theory. Contemporary Feminist Debates*, Standford University Press, Standford, California.
- Barthes, R. (1993), *Camera Lucida. Reflections on Photography*, trad. de R. Howard, Vintage, Londres (trad. cast.: *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Paidós, Barcelona, 1994, 3.ª ed.).
- Bataille, G. (1994), *Eroticism*, trad. de M. Dalwood, Marion Boyars, Londres (trad. cast.: *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 2002, 3.ª ed.).
- Battersby, C. (1989), *Gender and Genius. Towards a Feminist Aesthetics*, The Women's Press, Londres.
- Baudelarie (1989), en F. Scarfe (ed., introd. y trad.), *Baudelaire*, vol. II: *The Poems in Prose and La Fanfarlo*, Anvil Press Poetry, Londres.
- Baudrillard, J. (1990), *Seduction*, St. Martin's Press, Nueva York (trad. cast.: *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 2000, 8.ª ed.).
- Beckford, R. (1998), *Jesus is Dread. Black Theology and Black Culture in Britain*, Darton, Longman and Todd, Londres.
- Benhabib, S., J. Butler, D. Cornell, y N. Fraser (1990), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, Routledge, Londres.
- Bernal Diaz (1963), *The Conquest of New Spain*, intr. y trad. de J. M. Cohen, Harmondsworth, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex.
- Blaustein, E., y M. Zubieta (1999) (eds.), *Decíamos ayer. La prensa argentina bajo el proceso*, Ediciones Colihue, Buenos Aires.
- Bocchetti, A. (1993), «La indecente diferencia», *Debate Feminista*, 3, 16, pp. 219-234.

- Boff, C. (1987), *Theology and Praxis. Epistemological Foundations*, Orbis, Nueva York.
- Boff, L. (1986), *Y la iglesia se hizo pueblo. Ecclesiogénesis: La iglesia que nace de la fe del pueblo*, Sal Terrae, Santander.
- (1985), *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinario sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Paulinas, Buenos Aires.
- (1992), *Good News to the Poor. A New Evangelisation*, Orbis, Nueva York.
- Braidotti, R. (1994), «What's Wrong with Gender?», en F. van Dijk-Hemmes y A. Brenner (eds.), *Reflection on Theology & Gender*, Kok Pharos, Kampen.
- Bright, S. (1997), *The Sexual State of the Union*, Touchstone, Simon and Schuster, Nueva York.
- (1998), «Susie Bright Sexpest», Channel 4 Documentary (5/10/98).
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Londres.
- (1993), *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*, Routledge, Londres.
- Cabral, A. (1973), *Return to the Sources: Selected Speeches*, Monthly Review Press, Nueva York y Londres.
- Califia, P. (1998), *S/M. Sensuous Magic. A Guide for Adventurous Couples*, Masquerade Books, Nueva York.
- Caputo, J. D. (1997a), *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, Nueva York.
- (1997b), *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*, Indiana University Press, Bloomington.
- Caraballo, L., N. Charlier, y L. Garulli (1998), *La Dictadura (1976-1983). Testimonios y Documentos*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Cardoso Pereira, N. (1994), «Tempos de Remissão», *Mandrágora*, 1, p. 83.
- Carmichael, C. (1979), *Women, Law and the Genesis Traditions*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
- Carrasco A. V. H. (1995), *Espiritualidad y fe de los pueblos indígenas. Ensayos*, INPPI, Ecuador.
- Carter, Heyward I. (1989), *Speaking of Christ: A Lesbian Feminist Voice*, The Pilgrim Press, Nueva York.
- Casas, B. de las (1953), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Mar Océano, Buenos Aires.
- Castillo, D. A. (1998), *Easy Women. Sex and Gender in Modern Mexican Fiction*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- The Catholic World Report*, San Francisco, Nov. 1997.

- Chertudi, S., y S. J. Newbery (1978), *La difunta correa*, Huemul, Buenos Aires.
- Christina, G. (1997), «Are we having sex now or what?», en A. Soble (ed.), *The Philosophy of Sex. Contemporary Readings*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford.
- Clark, J. M. (1989), *A Place to Start. Towards an Unapologetic Gay Liberation Theology*, Monument Press, Dallas.
- Collings, J. (1998a), «Closer to God», *Skin Two*, 27 (otoño), pp. 49-52.
- (1998b), «One a Catholic», *Skin Two*, 27 (otoño), pp. 63-65.
- CONADEP (1994), *Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional Sobre la Desaparición de Personas*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Corinne, T. (1987), *Dreams of the Woman who Loved Sex. A Collection*, Banned Books, Austin, Texas.
- Correa, R., y E. Subercaseaux (1996), *Ego Sum*, Planeta, Santiago.
- Croatto, J. S. (1973), *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*, Mundo Nuevo, Buenos Aires.
- (1983), «The Gods of Oppression», en P. Richards (ed.), *The Idols of Death and the God of Life. A Theology*, Orbis, Nueva York.
- Cruden, A. (1909), *A Complete Concordance to the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*, Ward, Lock and Co., Ltd., Londres.
- Daly, M. (1978), *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, The Women's Press, Londres.
- (1984), *Pure Lust. Elemental Feminist Theology*, The Women's Press, Londres.
- Danto, A. C. (1975), *Sartre*, Fontana/Collins, Glasgow.
- Daumer, E. (1992), «Queer Ethics», *Hypathia*, 7 (invierno), p. 98.
- Davis, J., y G. Loughlin (1997) (eds.), *Sex these Days. Essays on Theology, Sexuality and Society*, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- Deleuze, G., y F. Guattari (1988), *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, The Athlone Press, Londres (trad. cast.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1997).
- Derrida, J. (1972), *Marges de Philosophie*, Minuit, París (trad. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989).
- (1989), La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora, trad. de P. Peñalver, Paidós, Barcelona.
- (1998), «Faith and knowledge: the two sources of religion at the limits of reason alone», en J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *Religion*, Polity Press, Cambridge.
- Di Leonardo, M. (1991) (ed.), *Gender at the Crosswords of Knowledge: Feminist Anthropology in the Post Modern Era*, University of California Press, Berkeley.

- Dixon, P. (1998), «Female sexual characteristics in Christ and Christianity». Online. Disponible HTTP: <http://www.postfun.com/pfp/features/98/jun/wound.html> (junio de 1998).
- Doble Jornada* (1997), marzo, 7.
- Dupeyron, G. R. (1992), *De indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, Tava, México.
- Dussel, E. (1977), *Filosofía ética latinoamericana*, vol. 3, Edicol, México.
- (1981), *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México.
- (1985), *Filosofía de la liberación*, La Aurora, Buenos Aires.
- (1988), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, Iztapalapa, México.
- (1993), *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella, Navarra.
- (1995), *The Invention of the Americas. Eclipse of the Other and the Myth of Modernity*, Continuum, Nueva York.
- Eagleton, T. (1992), *Literary Theory. An Introduction*, Basil Blackwell, Londres.
- Easton, L. D., y K. H. Guddat (1967), *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Anchor Books, USA.
- Easton, S. (1994), *The Problem of Pornography. Regulation and the Right to Free Speech*, Routledge, Londres.
- Estrada, J. (1996), *Virgen de Medianoche*, Patria, México.
- Evans, J. (1996), *Feminist Theory Today. An Introduction to Second Wave Feminism*, Sage, Londres.
- Fabella, V. (1992), «The Development of Women's Theological Consciousness within the Ecumenical Association of Third World Theologians», conferencia, San Francisco Theological Seminary.
- Fanon, F. (1959), *Studies in Dying Colonialism*, trad. de H. Chevalier, Grove (1965, reimposición 1970), Nueva York.
- (1961), *The Wretched of the Earth*, trad. de C. Farrington, Grove, Nueva York (trad. cast.: *Los condenados de la tierra*, Txalaparta, Tafalla, 1999).
- Fedel, G. (1991), *Simboli e Politica*, Morano, Nápoles.
- Finkel, S., y V. Gorbato (1995), *Amor y sexo en la Argentina. La vida erótica en los 90*, Planeta, Buenos Aires.
- Foster, D. W. (1997), *Sexual Textualities. Essays on Queering Latin American Writing*, University of Texas Press, Austin.
- Foucault, M. (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, trad. de C. Gordon, Pantheon, Nueva York.
- Freire, P. (1970), *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Montevideo.
- Gane, M. (1993), *Baudrillard Live. Selected Interviews*, Routledge, Londres.

- Garber, M. (1992), *Vested Interests. Cross-Dressing and Cultural Anxiety*, Routledge, Londres.
- Garcilaso de la Vega, I. (1996), *Commentaries of the Incas and General History of Perú*, traducido y editado por H. V. Livermore, University of Texas Press, Austin y Londres (trad. cast.: *Comentarios reales de los incas*, Fondo de Cultura Económica, Lima, 1991).
- Gebara, I., y M. C. Bingemer (1989), *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, Orbis, Maryknoll.
- Gibbs, P. (1996), *The Word in the Third World. Divine Revelation in the Theology of Jean-Marc Ela, Aloysius Pieris and Gustavo Gutiérrez*, Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- Gollock, G. (1909), *Aunt Africa. A Family Affair*, CMS, Londres.
- Goss, R. (1993), *Jesus Acted Up. A Gay and Lesbian Manifesto*, Harper and Collins, Nueva York.
- Gramsci, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, editado y traducido por Q. Hoare y G. Nowell Smith, Lawrence and Wishart, Londres.
- Graziano, F. (1992), *Divine Violence. Spectacle, Psychosexuality, & Radical Christianity in the Argentine «Dirty War»*, Westview Press, Boulder.
- (1997), *The Lust of Seeing. Themes of the Gaze and Sexual Rituals in the Fiction of Felisberto Hernandez*, Bucknell University Press, Lewisburg.
- Guy, D. J. (1991), *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family and Nation in Argentina*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Hall, D. E., y M. Pramaggiore (1996), *RePresenting Bisexualities. Subjects and Cultures of Fluid Desires*, Nueva York University Press, Nueva York.
- Halperin, D., J. Winkler, y F. Zeitlin (1990) (eds.), *Before Sexuality. The Construction of the Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton University Press, Princeton.
- Hampson, D. (1990), *Theology and Feminism*, Basil Blackwell, Londres.
- Harvey, D. (1989), *The Condition of Postmodernity. An Inquiry into the Origins of Cultural Exchange*, Basil Blackwell, Londres.
- Harvey, I. (1986), *Derrida and the Economy of Différance*, Indiana University Press, Indiana.
- Hedges, W. (1998), «Textual Poaching», *Terms*. Online. Disponible HTTP: <http://www.sou.edu/English/IDTC/Terms/terms.htm> (29 de abril de 1998).
- Heijerman, M. (1994), «Who would blame her? The «Strange» Woman of Proverbs 7», en F. van Dijk-Hemmes y A. Brenner (eds.), *Reflection on Theology & Gender*, Kok Pharos, Kampen.
- Hemming, J. (1993), *The Conquest of the Incas*, Macmillan, Londres.
- Herd, G. (1996) (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, Nueva York.

- Hinkelammert, F. (1991), *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, DEI, Costa Rica.
- Holloway, W. (1984), «Gender, Difference and the Production of Subjectivity», en W. Holloway y J. Henriques (eds.), *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*, Methuen, Londres.
- Humm, M. (1991) (ed.), *Border Traffic: Strategies of Contemporary Women Writers*, Manchester University Press, Manchester.
- Jagose, A. (1996), *Queer Theory. An Introduction*, Nueva York University Press, Nueva York.
- Jenkins, H. (1992), *Textual Poachers. Television Fans and Participatory Culture*, Routledge, Londres.
- Kearney, R. (1984), *Dialogues with Contemporary Philosophical Thinkers. The Phenomenological Heritage*, Manchester University Press, Manchester.
- Kee, A. (1990), *Marx and the Failure of Liberation Theology*, SCM, Londres.
- Kiely, R. (1995), *Sociology of Development: The Impasse and Beyond*, UCL Press, Londres.
- King, U. (1994) (ed.), *Feminist Theology from the Third World. A Reader*, SPCK, Londres.
- Kobia, S. (1998), «Africa is Re-Awakening», *Echoes*, 14, p. 7.
- Kristeva, J. (1984), *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, Basil Blackwell, Oxford.
- Laclau, E., y C. Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres.
- (1996), «Deconstruction, Pragmatism, Hegemony», en C. Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, Londres.
- Lagarde, M. (1994), «Hacia una nueva constituyente desde las Mujeres», *La Jornada*, agosto, 8.
- Lamas, M. (1994), «Democracia e igualdad política y diferencia sexual», *Topodrillo 35*. Online. Disponible en http://www.iztatalapa.uam.mx/iztatalapa.www/topodrillo/35/td35_04.html.
- Lancaster, R. (1997), «Guto's Performance», en D. Balderston y D. J. Guy (eds.), *Sex and Sexuality in Latin America*, New York University Press, Nueva York.
- Laurentín, R. (1995), *An Appeal from Mary in Argentina. The Apparitions of San Nicolás*, McCrimmons, Wakering Essex.
- Lavrin, A. (1992), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln y Londres.
- Lawson, A. (1989), *Adultery. An Analysis of Love and Betrayal*, Basil Blackwell, Oxford.

- León-Portilla, M. (1986), *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, UNAM, México.
- Liboreiro, M. C. (1992), «La Evangelización en la Colonia», en CEHILA (eds.), *500 años de cristianismo en la Argentina*, Centro Nueva Tierra, Buenos Aires.
- Lin Piao (1967), *Quotations from Chairman Mao Tse-Tung*, Foreign Languages Press, Pekín.
- Loomba, A. (1998), *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge, Londres.
- López-Cano, M. del P. Martínez (1995) (ed.), *Iglesia, Estado y economía. Siglos XVI al XIX*, UNAM, México.
- Lorde, A. (1994), «Age, race, class and sex: women redefining difference», en H. Crowley y S. Himmelweit (eds.), *Knowing Women. Feminism and Knowledge*, Polity Press, Cambridge.
- McLellan, D. (1979) (ed.), *Marx's Grundrisse*, Paladin, Londres.
- Marías, J. (1967), *History of Philosophy*, trad. de S. Appelbaum y C. C. Strowbridge, Dover, Nueva York (trad. cast.: *Historia de la filosofía*, Castilla, Madrid, 1970).
- Marini, M. (1992), *Jacques Lacan. The French Context*, Rutgers University Press, Nueva Jersey.
- Martini, M. Puchurri de (1984), *Imágenes de la Virgen en nuestro país*, L. Buschi, Buenos Aires.
- Marx, K. (1639-1641), *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie (Rohrntwurf)*, vol. 1-2, Institute for Marxism-Leninism, Moscú (trad. cast.: *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, 1988, 8.ª ed.).
- (1976), *The German Ideology*, Progress Publishers, Moscú.
- Melhuus, M., y K. A. Stølen (1996), *Machos, Mistresses, Madonnas*, Verso, Nueva York (trad. cast.: *La ideología alemana*, Universidad de Valencia, Valencia, 1991).
- Mendiola, S. (1994), «Los indios como dispositivo teológico y fetiche», *Debate Feminista*, 5 (9), pp. 457-460.
- Mesters, C. (1960), *Rut. Comentario Bíblico Ecueménico*, La Aurora, Buenos Aires.
- Mies, M. (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Zed Press, Londres.
- Mignone, E. F. (1986), *Iglesia y dictadura. El papel de la iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, EPN, Buenos Aires.
- Miller, J. A. (1990) (ed.), *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica: 1954-1955*, Colección el Seminario, vol. 2, Paidós, Buenos Aires.
- Misfud, T. (1997), *Economía de mercado. Interrogantes éticos para una acción solidaria*, San Pablo, Santiago de Chile.

- Moffatt, A. (1988), *Psicoterapia del oprimido. Ideología y técnica de la psiquiatría popular*, Humanitas, Buenos Aires.
- Montes de Oca, E. (1995), *Guía negra de Buenos Aires. Marginalización en la gran ciudad*, Planeta, Buenos Aires.
- Moore, H. L. (1994), *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis.
- Morales, J. A., y G. McMahon (1996) (eds.), *Economic Policy and the Transition to Democracy. The Latin American Experience*, Macmillan, Londres.
- Morton, D. (1996) (ed.), *The Material Queer. A Lesbian Cultural Studies Reader*, Westview Press, Colorado.
- Mouffe, C. (1992), «Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics», en J. Butler y J. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, Londres.
- Nagel, S. S. (1994) (ed.), *Latin American Development and Public Policy*, St. Martin's Press, Londres.
- Nash, J., y H. Safa (1976), *Sex and Class in Latin America*, Praeger, Nueva York.
- Navarro, F. (1988), *Filosofía y marxismo. Entrevista con Louis Althusser*, Siglo XXI, México.
- Navarro, M. (1981), *Evita*, Corregidor, Madrid.
- Nelson, J. (1992), *The Intimate Connection. Male Sexuality, Masculine Spirituality*, SPCK, Londres.
- Ober, F. (1883) *In the Wake of Columbus. Adventures of the Special Commissioner Sent by the World's Columbian Exposition to the West Indies*, Lotwrop, Boston.
- Ortega y Gasset, J. (1969-1971), *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid.
- Oyarzún, M. E. (1992), «Entrevista con el Gral. Pinochet», *Diario La Tercera de Chile* (septiembre), p. 2.
- Parker, R. G. (1991), *Bodies, Pleasures and Passions. Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Beacon Press, Boston.
- Pease, F. (1980) (transcripción, prólogo, notas y cronología), *Felipe Guamán Poma de Ayala. Nueva Cronica y Buen Gobierno*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Pérez, L., y U. Castellanos (1994), «No nos dejen solas. Entrevista con la Comandante Ramona», *Doble Jornada*, marzo, 7.
- Pérez, M. (1995), «Situación, derechos y cultura de la mujer indígena». Online. Disponible en <http://creatividadfeminista.org/3-biblio/Chiapas%20%20Tomo%20matilde2.html>
- Pérez Herrero, P. (1992), *América Latina y el colonialismo europeo (siglos XVI-XVIII)*, Síntesis, Madrid.

- Perón, E. (1951), *La razón de mi vida*, Péuser, Buenos Aires.
- Phillips, A. (1998) «We're cheating our way to Heaven» *Skin Two*, 27 (otoño), p. 65.
- Plummer, K. (1995), *Telling Sexual Stories: Power, Change and Social Worlds*, Routledge, Londres.
- Poe, E. A. (atribuido a) (1998), «Kissing God», *Diva* (noviembre), p. 35.
- Probyn, E. (1996), *Outside Belongings*, Routledge, Londres.
- Quiroga, J. (1997), «Homosexualities in a Tropic of Revolution», en D. Baderston y D. J. Guy (eds.), *Sex and Sexuality in Latin America*, New York University Press, Nueva York.
- Raymond, J. (1991), *A Passion for Friends. Towards a Philosophy of Female Affection*, The Women's Press, Londres.
- Rich, A. (1980), «Compulsory heterosexuality and lesbian existence», *Signs*, 5 (4), pp. 31-60.
- (1974), *The Conflict of Interpretations*, Northwestern University, Evanston.
- (1978), *The Rule of Metaphor. Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- (1991), *From Text to Action. Essays in Hermeneutics*, II, trad. de K. Blamney y J. B. Thompson, The Athlone Press, Londres.
- Rivers Pagán, L. (1995), *Entre el oro y la fe. El dilema de América*, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico.
- Rivero, G. (1997), *Love's Work*, Vintage, Londres.
- Rubin, G. (1984), «Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality», en C. Vande (ed.), *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Routledge & Kegan Paul, Boston.
- Said, E. (1993), *Culture and Imperialism*, Chatto and Windus, Londres.
- Sartre, J.-P. (1956), *Being and Nothingness*, trad. de H. Barnes, Philosophical Library, Nueva York (trad. cast.: *El ser y la nada*, RBA, Barcelona, 2004).
- Sarup, M. (1988), *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Post-Modernism*, Harvester Wheatsheaf, Worcester.
- Sauval, M. (1998), «Ciencia, psicoanálisis y posmodernismo. Acerca del libro "Impostures Intellectuelles" de Sokal y Bricmont», *Acheronta*. Online. Disponible en <http://www.acheronta.org/acheronta6/ciencia.html>.
- Schüssler, Fiorenza E. (1993), *Discipleship of Equals*, SCM, Londres.
- Skin Two* (1998), núm. 27, Tim Woodward Publishing Ltd., Londres.
- Sedgwick, E. Kosovsky (1990), *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley.
- Segundo, J. L. (1948), *Existencialismo, filosofía y poesía. Ensayo de síntesis*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.

- (1982), *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth. Fe e ideología*, Cristiandad, Madrid.
- (1973), *Our Idea of God*, trad. de J. Drury, Orbis, Nueva York.
- (1988), *El dogma que libera*, Sal Terrae, Santander.
- Setel, D. T. (1985), «Prophets and pornography: female sexual imagery in Hosea», en L. Russell (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Westminster Press, Filadelfia.
- Simon, R. (1982), *Gramsci's Political Thought. An Introduction*, Lawrence and Wishart, Londres.
- Smith, A. M. (1998), *Laclau and Mouffe*, Routledge, Londres.
- Soble, A. (1997), *The Philosophy of Sex. Contemporary Readings*, Rowman & Littlefield, Oxford.
- Sobrino, J., e I. Ellacuría (1993a) (eds.), *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*, Orbis, Nueva York.
- (1993b), *Systematic Theology. Perspectives in Liberation Theology*, SCM, Londres.
- Spiegelberg, H. (1989), «The phenomenology of the look», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20 (2), pp. 107-123.
- Stuart, E. (1995), *Just Good Friends. Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships*, Mowbray, Londres.
- (1997), *Religion is a Queer Thing*, Sheffield University Press, Sheffield.
- Suleiman, S. R. (1985), «Writing and motherhood», en S. N. Garner, C. Kahane y M. Sprengnether (eds.), *The (M)other Tongue*, Ithaca, Cornell University Press, Nueva York.
- Tamale Institute of Cross-Cultural Studies (1997), «Culture and Development Seminar», *Newletter*, 20 (mayo).
- Tamayo, J. J. (1994), *Presente y futuro de la teología de la liberación*, San Pablo, Madrid.
- Taylor, M. (1987), *Erring: A Post/Modern A/theology*, University of Chicago, Chicago.
- Thatcher, A. (1978), *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford University Press, Nueva York.
- Theunissen, M. (1984), *The Other: Studies in Social Anthropology on Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, MIT Press, Cambridge.
- Tisdale, S. (1994), *Talk Dirty to Me. An Intimate Philosophy of Sex*, Anchor Press, Nueva York.
- Todorov, T. (1987), *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México.
- Trias, E. (1998), «Thinking religion: the symbol and the sacred», en J. Derriada y G. Vattimo (eds.), *Religion*, Polity Press, Cambridge.

- Tribble, P. (1978), *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress Press, Filadelfia.
- Van der Meer, T. (1996), «Sodomy and the pursuit of a third sex in the early modern period», en G. Herdt (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, Nueva York.
- Vázquez, M. A. (1998), *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Verbitsky, H. (1987), *La posguerra sucia. Un análisis de la transición*, Legasa, Buenos Aires.
- Vika, G. (1998), «Don't stand on my story. A critical reflection on land and reconciliation in South Africa: its implication for the future of development», conferencia MTH inédita, New College, The University of Edinburgh.
- Vitale, L. (1986), *Historia de la deuda externa latinoamericana y entretelenes del endeudamiento argentino*, Planeta, Buenos Aires.
- Wamue, G. (1996), «Gender, violence and exploitation: the widow's dilemma», en G. Wamue y M. Getui (eds.), *Violence Against Women. Reflections by Kenyan Women Theologians*, Actom, Nairobi.
- Waylen, G. (1996), *Gender in Third World Politics*, Open University Press, Buckingham.
- Weeks, J. (1995), *Invented Moralities. Sexual Values in an Age of Uncertainty*, Columbia University Press, Nueva York.
- Weinberg, T. S. (1995) (ed.), *S & M. Studies in Dominance & Submission*, Prometheus, Nueva York.
- Westbrook, R. (1991), *Property and the Family in Biblical Law*, Sheffield University Press, Sheffield.
- Weston, K. (1996), *Render me, Gender me, Lesbians Talk Sex, Class, Color, Nation, Studmuffins...*, Columbia University Press, Nueva York.
- White, A. (1960), *A History of Warfare of Science with Theology in Christendom*, vol. 2, Dover, Nueva York.
- Williams, R. (1997), *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford.
- Wilson, N. (1995), *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus and the Bible*, Harper, San Francisco.
- Young, K., C. Wolkowitz y R. McCullagh (1981) (eds.), *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective*, CSE Books, Londres.
- Zapata, M. (1997), «Filosofía de la liberación y liberación de la mujer. La relación de varones y mujeres en la filosofía ética de Enrique Dussel», *Debate Feminista*, 16, pp. 69-67.

Índice alfabético

- adulterio, 199-205
- Althusser, L., 43, 48, 65, 133, 273, 279
- AMEPU, 233-234
- Amigovismo, 205
- Ana María, comandante, 184
- antropología, 19, 49, 64-65, 67, 69-72, 80
- aperramientos, 98
- Ayala, Guaman Poma de, 30
Nueva Crónica y Buen Gobierno, 89
- aztecas, 28-29, 32, 41, 70, 95
- Barth, Karl, 43, 51-52, 77, 173, 208
- Barthes, Roland, 21, 225, 231
- Basileia, 115, 176
- Battersby, Christine, 219
Gender and Genius: Towards a Feminist Aesthetics, 83
- Baudrillard, J., 19, 127, 140-144
- Belgrano, Manuel, 190
- bi-Cristología, 172
- Bingemer, María Clara, 63n, 64-65, 67-69, 80, 82
- Blatesky, reverendo Alberto, 41
- bloque hegemónico histórico, 138
- Boff, Leonardo, 67, 81n, 82, 132, 252
- Ecclesiogenesis*, 49
- Bonino, José Miguel, 41, 43
- Borges, Jorge Luis, 14
- Braidotti, Rosi, 122
- Bright, Susie «Sexpert», 98-99, 105, 112
Sexual State of the Union, The, 96, 127
- Butler, J., 18-19, 25, 82, 121-122, 136, 149, 158
- Cabral, A., 19
- «caminata, la», 15, 18
- capitalismo salvaje, 53, 242, 246, 272, 280
- Casas, Bartolomé de las, 36-37
- Cautiva de Río Seco, La, 125
- chamames, 55
- Christina, Greta, 113
- chupadero, 148-149
- Cihuacoatl (dios), 32
- Clark, J. Michael, 174-175
Place to Start, A, 174
- Clinton, presidente Bill, 113
- Collings, Julia, 210, 218, 223
- Comblin, J., 57
- comunidad de colocación, 234
- comunidades eclesiales de base, 48-

- 49, 54, 56, 78, 100, 171, 182, 185, 241
- Concienciación, 43, 59, 77, 80-83, 138, 166, 181, 184
- Conquista de Latinoamérica*, 12, 14, 37
- Consejo de Indias, 36
- Cook, Guillermo, 64
- Copérnico, 156
- Cortés, Hernán, 25, 97-98, 276
- Couch, Beatriz Melano, 41
- cristianismo de núcleo duro, 136
- crisología homosexual, 104
- crisología lesbiana, 169
- crisología, 14, 20, 104, 106, 117, 122, 139, 147, 156, 160-164, 167-170, 172, 177
- crítica poscolonial, 19, 245
- Croatto, J. Severino, 41, 101, 224, 231
- Cruden, Alexander, 221
- Daly, Mary, 19, 100, 128, 173, 176, 247
Gyn/Ecology, 208
Pure Lust, 208
- Daumer, Elizabeth, 169
- Deleuze, G., 19, 209, 213, 226
- Derrida, J., 19, 27, 29, 150-151, 157n, 214, 216, 220, 246
- desaparecidos, los, 142, 174, 177, 179
- Díaz, Bernal, 96, 98
- difunta Correa, la, 117, 123-126
- Dixon, Poppy, 108
- Dupeyron, G.R., 66, 244
- Dussel, Enrique, 19, 21, 29-31, 37, 45, 54, 57, 82, 244, 246, 251-252, 273-279
- ecoteología, 47, 52, 252
- Edwards, Malcolm, 129
- Engels, F., 67
- espermatogénesis, 83-84
- Estrada, Josefina, 11-12
- estructura de sacrificios humanos, 247
- Evangelio y Cultura, 47, 54, 57
- Fabella, Virginia, 59
- familia evangélica, la, 140, 142-147, 153, 159
- Fanon, Franz, 19
Condenados de la tierra, Los, 133
- fetichismo, 21, 135, 210, 212-214, 219-220, 222-226, 231, 253
- salvación y, 215-218
- filosofía continental, 19
- filosofía de la liberación, 275-276
- formalistas rusos, 82
- Foucault, M., 27, 139, 209
- Freire, Paulo, 50, 180n, 181
Pedagogía del oprimido, 133, 139
- Garber, Marjorie, 19, 117, 120-121
- Gebara, Ivonne, 63n, 64-65, 67-69, 80, 82, 96
- Giddens, Anthony, 201
- Gollock, G.: *Aunt Africa*, 171
- Goss, Robert, 19, 34, 104-105, 112-114, 161-162, 165, 170-171, 227
- Graciano, F., 60, 98n, 217n, 262
- Gramsci, A., 23, 47, 106, 130, 138
- grandes metanarrativas, 15, 24
- grandes narrativas, 14, 19, 35, 41
- caída de las, 13, 23-34, 37, 70
- guaraní, nación, 55
- Guattari, F., 19, 209, 213, 226
- Guevara, Che, 138, 174, 177
- Gutiérrez, Gustavo, 42-43, 51, 185, 191, 196

- Halberstam, Judith, 163
- Hampson, Daphne, 39, 68n, 147, 160n, 161n
- Harvey, David, 24, 34
- hegemonía, 20, 22, 78, 130, 138, 148, 231, 264, 268, 272-273
- Heyward, Carter, 169
- Hinkelammert, F., 246-247, 251-252, 266
- Hiperrealidades, 140-141
- Holloway, Wendy, 78
- Hosen, 122
- Husserl, E.G.A.: *Ideas*, 65
- Iglesia Comunitaria Metropolitana en Argentina, 164n
- imaginaire* de ruptura, 108, 141
- incas, 14, 41, 70
- «indio, el», 244
- indios, 66, 88-89, 98
- inversión en la Virgen, 80
- Jabès, E., 24
- Jagose, A., 97, 145, 150
- Javier, comandante, 254
- Jenkins, Henry, 161
- jesuitas en Latinoamérica, 36
- Jesús-la Luna, 155
- Kobia, Sam, 253-254
- Kristeva, Julia, 136
- Lacan, Jacques, 23-25, 50, 154-155
- Laclau, Ernesto, 19, 187, 237, 243, 264-265, 277
- Lagarde, Marcela, 184
- Laud, arzobispo, 199
- Lebendige Arbeit*, 37, 45
- León-Portilla, M., 27
- ley de propiedad, 46
- ley inversa, 46
- Llosa, Mario Vargas, 204
- Loftus, Brian, 169
- Logos Spermatikos*, 83, 86, 219
- Logos*, 62, 83, 219
- López, Yolanda, 74
Retrato de la artista como Virgen de Guadalupe, 73
- Lorde, Audre, 63
- Liotard, J.-F., 14
- machismo, 18, 190, 262
- machistas, sistemas, 88
- Madre del Tiempo Cósmico de los incas, 14
- Madres de la Plaza de Mayo, 79, 145, 174, 248, 261, 271
- Madres de la Plaza de Mayo, 79, 145, 174, 248, 261, 271
- «Mal entrazado», 151-152
- «mala vida», la, 36-37
- Malinche, 276
- Mandela, Nelson, 43
- Mao, presidente, 26
- marianismo, 68
- Mario, padre, 196-198
- mariología, 19-20, 57-58, 61, 63-65, 68-69, 71, 80, 82, 84-87, 92-96, 102, 106, 108, 122, 126
- mariología homosexual, 106
- mariología de vainilla, 80-87
- Martin, Bidy, 168
- Marx, Karl, 45, 48, 54, 57, 62, 67, 71, 87, 213-214, 242, 251-252, 278-279
Grundrisse, 37
- marxismo aleatorio, 48, 279
- marxismo, 42, 48, 241, 250-251, 279
- Mendiola, S., 244
- mesianismo
- injusto, 220-226

- sumisión a los deseos sexuales, 226-231
- Mesters, Carlos, 132
- mestizaje, 53
- metanarrativas, 15, 24, 29, 37, 42, 236, 244, 246
- Mies, María, 242-243
- Mignone, Emilio, 90
- Miranda, Porfirio, 252
- Moctezuma, 25
- Moffat, Alfredo, 50
- Morton, Donald, 145
- Motta, señora Quiroga de, 86
- Mouffe, Chantal, 19, 237-238, 243
- «Movimiento de los Sin Tierra», 266
- Movimiento Pastoral del Tercer Mundo, 50
- movimientos Nueva Era, 52
- mujer latinoamericana, 22, 51, 69-70, 75
- «mujerología», 69-72
- Mysterium Liberationis*, 50, 53
- Nacionalidad, 189
- Nebbia, Litto, 142
- Nelson, James, 261
- Intimate Connection, The*, 207
- Nican Mopohua*, 93
- niños de la calle, 194
- «noche de los lápices, la», 141
- obscenidad, 150, 158-162, 172, 174, 192, 280
- ordenación de mujeres, 147
- Ortega y Gasset, J., 110
- ortodoxia sexual, 94, 127
- Pachamama (diosa Tierra de los incas), 14
- «Palabra espermática», 83
- pene menguante, fenómeno de, 21, 256, 258-261, 263
- pensamiento homosexual, 12
- pentecostalismo, 52
- Pereira, Nancy Cardoso, 202
- Perón, Evita, 66, 117, 177
- Perón, Juan, 141
- Phillips, Anne, 168-169, 198, 215-216
- Pinochet, Augusto, 90, 97, 107, 141, 247
- Plaza de Mayo, 79, 145, 174, 248, 261, 271
- Plummer, Ken, 193, 205
- política de deuda, 260
- Poma Gira Maria Mulambo (diosa del culto umbanda), 219
- Pomba Gira (diosa del Brasil), 212
- Probyn, E., 209, 211
- producción apologética de la Teología de la Liberación, 48-50
- proyecto de liberación del reino, 176, 191, 209-210, 227, 229
- Psicoterapia de los Oprimidos, 50
- Punctum*, 21, 225-226, 229-230
- Ramona, comandante, 254
- «Reclama la Noche», campañas, 272
- resurrección del deseo, 172
- resurrección desde abajo, 174
- Rich, Adrienne, 248
- Richard, Pablo, 64, 169
- Ricoeur, Paul, 26, 108, 141, 170, 180n, 248
- rituales de mutilación, 24
- Rivière, Pichon, 50
- Romero, monseñor, 177
- Rorty, Richard, 169
- Rosaldo, Michelle Zimbalist, 67
- Rose, Gillian, 99, 175
- Rubin, Gayle, 193-194, 207, 231, 280

- Ruether, Rosemary Radford, 105, 112, 114
- Sacks, Karen, 67
- Sade, marqués de, 208
- Sadomasoquismo, 96, 208, 223
- Said, E., 19
- salvación y fetichismo, 215-217
- sandinista, revolución, 275, 278
- Santa Librada, 35, 117-123
- santos bandidos, 35n, 120, 125
- Sartre, Jean Paul, 20, 150, 158-159
- Scannone, J.C., 252
- Schele, M.: *Man's Place in Nature*, 65
- Schleiermacher, F.E.D., 43
- Sedgwick, Eve Kosofsky, 19-20, 130, 132, 168
- Segundo, Juan Luis, 43, 47, 129, 132, 144, 155, 209, 229-230
- simulaciones, 140-141, 143-144, 146
- sodomía, 153, 273-274, 278
- Stuart, Elizabeth, 19, 34, 74, 114, 129, 165, 167
- Tenochtitlan, toma de, 30-31
- teología androide, 114
- teología colonial, 17, 171
- teología de la creación, 242
- teología de la liberación cultural, 53
- teología de la liberación, 12, 14-20, 34-39, 43-44, 46-56, 59, 67, 71, 77, 84, 88, 94, 96-97, 99, 106, 110-111, 114, 116, 118, 131, 133, 138, 144, 164n, 166, 169-170, 174, 179-180, 183, 187-190, 198, 208, 211, 215, 217, 229, 237, 241, 250-252, 272, 274, 277-278
- teología de la resurrección, 147, 150, 174, 176
- teología de liberación feminista, 18-22, 68, 71, 90
- teología de vainilla, 81, 129
- teología del desarrollo, 241, 250
- teología feminista, 54-60, 67, 81n, 139, 144, 147, 149, 158, 166, 208, 261
- teología feminista de la liberación, 59, 149, 166, 208
- teología feminista latina, 54-58
- teología fetichista, 229
- teología homosexual, 105, 129, 227, 280
- teología material, 174
- teología maya, 27
- teología negra, 94, 153, 160
- teología patriarcal de la liberación, 109, 138, 144, 173
- teología pertinente, 41
- teología poscolonial, 18
- teología sexual, 19, 37-38, 103, 123, 187, 218, 234, 237, 240, 245, 253, 256, 261, 264, 279
- teología sistemática, 19, 33, 39-40, 43, 45, 71, 74, 102, 112, 121, 127-128, 133-134, 136, 146, 157-158, 161n, 176, 205, 216, 249
- teología sistemática de la liberación, 131
- teología sistemática sexual, 129
- teoría sexual, 19, 127, 161n
- testimonios, 79, 89, 197, 206
- tiempo, concepción maya del, 27
- «tierra arrasada», 31
- Tillich, Hannah, 13
- Tillich, Paul, 128-130, 208, 230
- Tonatzin (diosa), 93, 95
- tortura, 135, 149, 179, 217, 262-265
- Trauman, Donald, 229

- travestismo, 118
teología del, 118-126, 278-279
- umbanda, 53, 102, 119, 212, 219, 255
- Van der Meer, Theo, 98, 274
- Vega, inca Garcilaso de la, 88
- Virgen de Guadalupe (la Guadalupe-
na), 73, 75, 85, 90-93, 95
- Virgen de los Ángeles, de los, 125
- Virgen de los Conquistadores, 80
- virgen de Luján, 90, 125
- Virgen de San Nicolás, 76, 86-87
- Virgen del Perpetuo Socorro, 90
- Virgen la Desatanudos, 125
- Virgen la Dolorosa, 125
- Virgen la Lujanera, 125
- viscosidad, 148, 158-159
- viudas de Guatemala, 271
- Wamue, Grace, 267-269
- Weeks, Jeffrey, 19, 74, 100-101,
103, 114, 189, 201-202
- Westphal, Karl, 97
- Wilson, Colin, 238
Outsider, The, 219
- Young, Kate: *Of Marriage and the
Market*, 67
- Yutzis, Mario, 41
- Zapata, Martha, 278
- zapatistas, 237, 255

