



De corporalidades que desafían Complejizando las lecturas fenomenológicas en clave pos/decolonial

Hugo Córdova Quero, Nicolás Panotto
y Santiago Slabodsky



Locus corporis: La arqueología del conocimiento en disputa

Las ciencias sociales y humanas siempre han tomado como punto de partida la legitimación de diversos *locus* a partir de los cuales indagar sobre la construcción de sentidos sociales, dinámicas políticas, marcos culturales y relaciones intersubjetivas. En ese entramado de áreas se inscribe indefectiblemente la construcción del(os) cuerpo(s). Por ejemplo, el *funcionalismo mallinowskiano* —inspirado en Emile Durkheim— dio énfasis a la construcción de culturas integradas a partir de la atención de «necesidades humanas» básicas. Posteriormente, el *estructuralismo levistraussiano* complejizó dicha lectura considerando otros elementos — como el lenguaje, el lugar de los ritos y símbolos, y el psicoanálisis, entre otros—, hablando de «estructuras subyacentes» en todo grupo social. No podemos olvidar, por

Horizontes Decoloniales 2 (2016): pp. 1-22



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



supuesto, la *escuela marxista* y su lectura de la realidad social a partir de las tensiones entre fuerzas de producción y clases sociales (López Gil, 1993).

Frente a la crítica de cierto «esencialismo» dentro de estas propuestas —que plantean una mirada de alguna manera reduccionista de las fronteras de lo social—, diversas teorías se alzaron a fin de dar forma a otras maneras de entender las construcciones sociales. Como ejemplo de esto podemos citar tanto las *teorías del discurso* —inspiradas en Ferdinand de Saussure, Ludwig Wittgenstein, y más posteriormente en Roland Barthes— como las *corrientes posestructuralistas* —representadas por Michael Foucault, Gilles Deleuze, y Jacques Derrida, entre otros—. Ambas propuestas enuncian un razonamiento que permitió adentrarse en un «más allá de lo evidente». Es decir, avanzar hacia el reconocimiento de los complejos procesos de construcción de subjetividades, del lugar de los sentidos performáticos que «dan presencia» a lo social y de los movimientos intersticiales del poder, los cuales son mucho más heterogéneos que el choque entre fuerzas autoconservadas (Rosenau, 1992).

Sin embargo, al parecer, aún faltaba adentrarse más en esa dirección. Como todo movimiento pendular en las teorías críticas —así como sucede en la vida misma—, la «materialidad» de estos procesos quedaba de alguna manera diluida en medio del juego de símbolos, discursos, ideas y poderes intangibles. Ante esto, nos surge la pregunta: ¿Acaso todo es discurso? Creemos que difícil responder que sí. Sin embargo, ¿no es acaso que todo es percibido y comprendido por el sentido? ¡Sin duda! Es aquí donde —en el derrotero de las teorías críticas— las *teorías de género y sexualidad* ofrecen herramientas para lecturas que ayuden a una mejor integración de todos estos elementos analíticos, a través de un estudio aún más subterráneo y perspicaz de la integración de todos los procesos que atraviesan a los sujetos y su conjunto social, especialmente desde la teoría queer.



La contribución de la teoría queer hacia la visibilización de la materialidad corporal

Creemos que uno de los pilares centrales de esta propuesta ha sido la teoría queer, la cual evidencia la noción de *corporalidad* como un eje central de análisis. Judith Butler —a través de sus obras ya clásicas *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (2007 [1990]) y *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (2002 [1993])— representa una de las referentes ineludibles al respecto. Butler analiza la construcción del género evidenciando un modo de producción donde se entrecruzan biología, materialidad física, género, socialización, política e intersubjetividad. En otros términos, tomar la corporalidad como epicentro analítico nos permite asumir un punto de inflexión que conjuga más claramente los modos de fusión, resistencia, legitimación y sublevación de los diversos procesos sociales que atraviesan la vida humana. La materialidad de la existencia se hace real en cada aspecto de nuestra corporalidad, desde el roce de la piel hasta el movimiento gestual de las extremidades, lo cual sólo puede ser comprendido a partir del sentido que se le da a través de los significantes que atraviesan el sí-mismo y la relación con lo otro.

Para Butler, nuestro(s) cuerpo(s) *promulga(n)* una perspectiva del género, es decir, nuestro(s) cuerpo(s) *actúan* el género, y estas *promulgaciones* responden tanto a las determinaciones físico/corporales, como a los ideales que se originan en la propia *promulgación*. Butler (2007 [1990]) afirma:

No obstante, cuando se entiende la identificación como una incorporación o fantasía hecha realidad queda claro que la coherencia es anhelada, esperada e idealizada, y que esta idealización es efecto de una significación



corporal. En otras palabras, actos, gestos y deseo crean el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero lo hacen *en la superficie* del cuerpo, mediante el juego de ausencias significantes que evocan, pero nunca revelan, el principio organizador de la identidad como una causa. Dichos actos, gestos y realizaciones -por lo general interpretados- son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son *invenciones* fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad (266; énfasis en el original).

Este *acto performativo* implica un concepto fundamental para entender tanto el/los cuerpo(s) como el género. La performatividad, en realidad, construye el significado del género y, por extensión, de nuestro(s) cuerpo(s), como Butler (2007 [1990]) continúa explicando:

Hay que tener en consideración que el género, por ejemplo, es *un estilo corporal*, un «acto», por así decirlo, que es al mismo tiempo intencional y performativo (donde *performativo* indica una construcción contingente y dramática del significado). [...] el género es una construcción que reiteradamente disimula su génesis; el acuerdo colectivo tácito de actuar, crear y garantizar géneros diferenciados y polares como ficciones culturales queda disimulado por la credibilidad de esas producciones y por las sanciones que acompañan al hecho de no creer en ellas; la construcción nos «obliga» a creer en su necesidad y naturalidad (271-272; énfasis en el original).

De esta manera, la *performatividad* deviene en la manera a través de la cual la construcción del género y del(os) cuerpo(s) se expresa en la vida cotidiana. Butler (2002



[1990]) ejemplifica mejor este concepto en base al desempeño de las *drag queens* [transformistas] que hiperactúan el género y el/los cuerpo(s) poniendo en evidencia todas las aristas de la construcción social. Así, Butler (2007 [1993]) nos ofrece una propuesta de pensamiento provocativa en favor de la comprensión de cómo sucede la *materialidad/materialización* del(os) cuerpo(s):

Yo propondría [...] un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como *un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia*. Creo que el hecho de que la materia siempre esté materializada debe entenderse en relación con los efectos productivos, y en realidad materializadores, del poder regulador en el sentido foucaultiano (9-10; énfasis en el original).

Para entender mejor cómo se produce esta materialización, Butler (2007 [1993]) avanza en la definición de la *construcción* como la *reiteración de las normas*:

Lo esencial estriba entonces en que la construcción no es un acto único ni un proceso causal iniciado por un sujeto y que culmina en una serie de efectos fijados. La construcción no sólo se realiza en el tiempo, sino que es en sí misma un proceso temporal que opera a través de la reiteración de normas: en el curso de esta reiteración el sexo se produce y a la vez se desestabiliza (10).

En otras palabras, siguiendo su argumento se muestra que el/los cuerpo(s) también se construyen mediante la reiteración de las normas que producen la comprensión de los mismos aquí y ahora. Esas normas han sido —y son— construídas desde la ideología heteropatriarcal dominante.



Sin embargo, uno podría preguntarse si esta materialidad que se obtiene a partir de significantes que se atraviesan a sí-mismos y al Otro pueden describir la experiencia de la mayoría de la población mundial. Hemos aprendido vía la escuela latinoamericana de la modernidad/colonialidad que el colonialismo ha universalizado la historia creando una normativa heteropatriarcal que termina generando una otredad que cruza al mismo tiempo raza y género. Este poder colonial ha excedido el espacio temporal-geográfico para convertirse en lógicas de la colonialidad.

Para llevar a cabo una crítica a la colonialidad de género, María Lugones (2008) propone que comencemos a re-pensar qué se pierde y qué se invisibiliza cuando evitamos considerar que desde el siglo XVI se ha generado un eje que cruza clase, raza y sexualidad. Según esta autora, ese eje pretende que la experiencia dominante sea la experiencia universal, la cual es considerada como única y totalizante. Es así entonces que nos preguntamos: ¿de qué manera difiere esta experiencia material cuando comparamos la vida de una mujer Coya en América Latina con aquella de una mujer de clase media estadounidense o de personas queer que escapan al dualismo de género en Europa o en África?

El pensamiento binario como «locus fals(ificad)o» del(os) cuerpo(s)

La universalización de ciertas experiencias que obedecen al patrón de poder de la colonialidad no es solo un problema de invisibilización de voces sino también de alternativas que exceden el dualismo de género, especialmente como lo analiza Eve Kosofsky Sedgwick (1998 [1990]). Entre las muchas contribuciones de Sedgwick a la teoría queer, se encuentra el tema de las oposiciones binarias —o como otras/os autores lo llaman «la mentalidad de esto/aquello»—.



La lectura a partir de oposiciones binarias cuenta como uno de sus fundamentos las obras sobre lingüística de Ferdinand de Saussure y su teoría estructuralista. Para Saussure, las oposiciones binarias están formadas por dos términos que se enfrentan unos con otros a fin de definirse a sí mismos —por contraste con el otro término—. En otras palabras, uno se define por lo que no está contenido en el otro término, en un conflicto constante (Smith, 1996: 383). Ambos términos son necesarios para identificarse entre sí, y esa simbiosis es peligrosa ya que nos atrapa en la falsa imposibilidad de encontrar alternativas de esa dinámica. Los resultados son categorías que funcionan dentro de la lógica de patrones binarios como *bien/mal*, *bueno/malo*, o *correcto/incorrecto*, y esconden un «locus fals(ificad)o» sobre el que se pretende regular y construir el/los cuerpo(s).

La contribución de Sedgwick (1998 [1990]) reside en la denuncia la construcción de las diferentes orientaciones sexuales como binomios *positivos/negativos*, dando como resultado que no haya espacio para elementos distintos que no encajen en esos patrones binarios. De hecho, los binomios operan a través de *tecnologías discursivas* (Córdova Quero, 2011) a fin de *aplanar* la realización de las múltiples experiencias de la sexualidad y las actuaciones del género. La sexualidad siempre ha sido un locus privilegiado para desplegar y probar los mecanismos a través de los cuales el cuerpo social también se estructurará (Brown, 1988). A medida que el binomio heterosexual establece que la humanidad se encaje exclusivamente dentro del esquema *masculino/femenino* de la sexualidad heterosexual —«correcta» y «buena»—, todas las demás experiencias y prácticas de la diversidad sexualidad —«incorrectas» y «malas»— deben de ser condenadas a su eliminación con el fin de mantener la hegemonía del heterosexualismo. Esto también perpetúa la dinámica del poder heteronormativo y se posiciona como el



mecanismo por el cual la corporalidad y el cuerpo social se reifican continua y constantemente.

Por otro lado, la contribución de Gayle Rubin (1993) en relación con esta binomio *bueno/malo* de la sexualidad es muy importante. Rubin (1993) denuncia un sistema de valores sexuales determinado por la supremacía de la heterosexualidad eurocéntrica y de clase media:

Según este sistema, la sexualidad, que es “buena”, “normal” y “natural” debería ser idealmente heterosexual, marital, monógama, reproductiva y no comercial. Debe ser en pareja, relacional, dentro de una misma generación y producida dentro del hogar. No debe incluir la pornografía, objetos fetichistas, juguetes sexuales de cualquier tipo, o roles sexuales que no sean otros que los de varones o mujeres. Cualquier aspecto sexual que viola estas reglas es “malo”, “anormal” o “antinatural”. El sexo malo puede ser homosexual, soltero, promiscuo, no procreativo o comercial. Puede ser masturbatorio o producirse en lugares de orgías, puede ser casual, puede cruzar las líneas generacionales, y puede tener lugar en “público”, o al menos en los arbustos o en los baños. Esto puede implicar el uso de la pornografía, objetos fetichistas, juguetes sexuales, o roles [sexuales] inusuales (13-14).

Agregaríamos que fue precisamente el colonialismo — desplegado en el sistema-mundo desde el siglo XVI— el que universalizó la experiencia particular de Europa —un constructo heterogéneo en sí mismo— como la única manera de entender el género, la sexualidad y la corporalidad. Retomando a Rubin, aquellas experiencias que no encajan dentro de ese paradigma son vistas como *desviadas* y necesitan ya sea desaparecer o ser normalizadas. Por lo tanto, el travestismo y la transexualismo, por ejemplo, son generalmente considerados como experiencias *desviadas* de



una supuesta *normalidad*. La teoría queer desestabiliza ese pensamiento binario en un acto de resistencia, tal como lo ha expresado el teólogo musulmán Ibrahim Abdurrahman Farajajé (2000):

Uno de los mayores actos de resistencia y descolonización es ir más allá del pensamiento binario. La raza y el género, investidos con significados particulares, son categorías creadas por los seres humanos – varones, para ser específicos – para apoyar y reforzar su poder económico y social (17).

El pensamiento binario es una mentalidad muy penetrante que nos lleva a creer que no hay alternativas para sus dictados o que no hay posibilidades de ver el mundo más allá de su sistema restringido. La teoría queer nos permite ver más allá en la búsqueda del «tercer espacio» de resistencia. Es importante recordar que la noción de «tercer espacio» o «espacio intersticial» surgió con fuerza en estudios de género, culturales, etnográficos y (post)coloniales desde las décadas de 1960 y 1970 (Wolf, 2000: 127-145). En realidad el concepto fue originado en con los trabajos del psicólogo bielorruso Lev S. Vygotsky en la década de 1930 (1986 [1934]), aunque se visibilizó aún más a través de la obra de Homi Bhabha (2002 [1991]). Por ejemplo, posicionarnos desde un tercer espacio nos permite hacernos las mismas preguntas que se hace Butler (2007 [1993]) en torno a las intersecciones de cuerpo(s), raza, sexualidad, género y biopolítica colonial:

¿Cómo se vive la raza en la modalidad de la sexualidad?
¿Cómo se vive el género en la modalidad de la raza?
¿Cómo repiten los estados naciones coloniales y neocoloniales las relaciones de género en la consolidación del poder del Estado? ¿Cómo se logró representar las humillaciones del gobierno colonial como desvirilización (en Fanon) o la violencia racista



como sodomización (Jan Moharnmed)? ¿Cómo y dónde se imputó la sexualidad homosexual a los colonizados y se la consideró el signo incipiente del imperialismo occidental (Walter Williams)? ¿Cómo llegó a representarse al “Oriente” como lo femenino velado (Lowe, Chow)? Y, ¿hasta qué punto saqueó el feminismo al Tercer Mundo en busca de ejemplos de victimización femenina que pudieran respaldar la tesis de una subordinación patriarcal universal de las mujeres (Mohanty)? (175).

Siguiendo esta línea de pensamiento, y adentrándonos aún más en el tema desde una perspectiva decolonial, Lugones (2008) explica cómo la colonialidad ha invisibilizado corrientes de pensamiento que han estado siempre a años luz de lo que los poderes occidentales han propuesto. Para ello explica cómo desde las poblaciones originarias de las Américas hasta África y Asia existen posibilidades de un igualitarismo que no está cruzado por el género y que provee espacios para sexualidades que exceden la normativa dualista y abren espacios para la intersexualidad. Lugones recobra espacios alterativos que han luchado por resistir contra los embates del colonialismo y la colonialidad.

No en vano Ramón Grosfoguel (2013) nos recuerda que en el siglo XVII la imposición de la matriz de poder exigió genocidios epistemológicos múltiples y simultáneos: los *pueblos invisibilizados* —los habitantes de África y las Américas—, los *pueblos otrorizados* —Judíos, Musulmanes— y la gran cantidad de *mujeres* que fueron sometidas a una caza de brujas, sobretodo en Europa y las Américas. No era suficiente con quemar, violar, torturar o masacrar el/los cuerpo(s). Las formas de conocimiento de estas poblaciones —visiones alternativas de género e intersexualidad, por ejemplo— también debían ser erradicadas. En el fondo, la producción de cultural y del conocimiento constituye también cuerpos



materiales que a lo largo de la historia de la humanidad han sido controlados, dominados y/o destruidos.

Esa lógica de dominación y destrucción de/los cuerpo(s) del(os) Otro/s —físico, intelectual, cultural— respondía —y aún hoy en día responde— a una lógica de pensamiento binario que constituye un «locus fals(ificad)o» de la construcción del (os) cuerpo(s). Se basa en un antagonismo determinado por relaciones desiguales de poder que buscan eliminar la alteridad sin comprender que están encerrados en una dialéctica simbiótica en la que cada término necesita del otro para existir. Esto es característica del pensamiento filosófico occidental. Sin embargo, no es universal. Por ejemplo, Lao Tzu en su famoso *Tao Te Ching*,¹ entiende los conceptos de Yin Yang como complementarios, de colaboración, que abarcan una totalidad que enriquece y valora la diferencia. A partir de la representación gráfica de Yin Yang, vemos que el blanco y negro no son completamente así, dado que la parte negra tiene un punto blanco, y la parte blanca tiene un punto negro.

Para esta filosofía, la distinción entre estos dos elementos no está marcada por un centro de poder y, definitivamente, no tiende a la homogeneización, la cooptación, y el antagonismo. Es occidente y su filosofía la que ha materializado el antagonismo y la homogeneización como una forma de borrar la alteridad (otredad) y la diversidad. Por lo tanto, deconstruir la hegemonía occidental del dualismo antagónico que constituye la base para la construcción un «locus fals(ificad)o» del(os) cuerpo(s) es, en sí mismo, no solo un acto de liberación sino también de descolonización. En este sentido, un diálogo con otras filosofías como la propuesta por Lao Tzu —en un plano de igualdad y mutuo

¹ Es importante notar que algunos autores modernos consideran que Lao Tzu es en realidad un personaje legendario del siglo 16 (Chan, 2014).



entendimiento— contribuiría radicalmente a deconstruir la autopercebida hegemonía universal de la filosofía occidental.

Corporalidad: Locus epistémico y teológico

El análisis del fenómeno religioso y la teología ha atravesado los mismos avatares descritos hasta aquí, casi respondiendo a los mismos paralelos. La emergencia de la teología queer de manos de Marcella Althaus-Reid en su obra *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política* (2005 [2000]), es una referencia central al respecto. Su trabajo fue seguido en América Latina por André Sidnei Musskopf (2009) y Darío García Garzón (2011), entre otras/os autoras/es. En un mundo cada vez más cambiante y globalizado, las personas queer dan fe no sólo de los cambios en las políticas económicas y políticas que afectan a sus sexualidades, vidas y cuerpo(s) sino también a las formas por las cuales sus identidades mismas son constantemente (re)negociadas y constituidas. A través de la interrupción de los dictámenes heteronormativos, la teoría queer forja categorías de identidades de género que son múltiples y en constante cambio con el fin de reflejar las múltiples realidades que enfrentan los individuos y las comunidades en el sistema-mundo. Así, enraizadas en la teoría queer, las teologías queer analizan no sólo los dogmas aceptados por las religiones institucionales sino que también investigan los antecedentes de estos dogmas con el fin de demostrar sus supuestos heteronormativos sobre el género y la sexualidad.

Althaus-Reid (2004, 2005 [2000]) no sólo critica el reduccionismo analítico de las teologías de la liberación latinoamericanas —con su fuerte impronta dialéctica— sino que también se une a la teología poscolonial —la cual debe mucho a las propuestas de esta teóloga argentina— en torno a la complejidad en que lo religioso actúa como instancia de



opresión y liberación (Córdova Quero, 2010). Esto último nos recuerda al fenómeno de lo *mimético* de la cultura, tal como lo desarrolla Homi Bhabha (2002). Por un lado, las teologías queer cuestionan cómo lo divino ha sido también construido en base al heteropatriarcalismo. Es decir, cómo entendemos lo Divino depende —desde un punto de vista de las teologías queer— de la manera que aceptamos las ideologías normativas en medio de la humanidad, es decir, el heteropatriarcalismo como sistema privilegiado de comprensión de la sexualidad y del género. Por otro lado, para comprender a Dios hemos de tener en cuenta cuestiones en relación a las actuaciones del género y la sexualidad dentro de ese sistema. Por lo tanto, tenemos que ser conscientes de tres situaciones: (1) si mono-sexualizamos a Dios, siempre vamos a oprimir a alguno de los géneros y sus expresiones de la sexualidad; (2) si se incluye la familia tradicional monógama nuclear —basa en el binario femenino/masculino— a la imagen divina, estamos colonizando a Dios desde una normatividad heterosexista; y (3) tenemos que tener en cuenta que todas las descripciones antropomórficas de Dios son sólo metáforas, y no pueden contener la totalidad de lo Divino como verdad *esencialmente* absoluta (Córdova Quero, 2011). Es decir, las teologías queer denuncian que lo que entendemos por Dios o divino es —desde nuestro lenguaje y concepciones— un traspasamiento de nuestras propias teo(ideo)logías (Córdova Quero, 2015). En otras palabras, lo divino está encerrada/o en un closet teo(ideo)lógico.

Asimismo, las teologías poscoloniales —especialmente las lecturas en clave feminista— han seguido el legado de Althus-Reid, y han desarrollado ampliamente el tema de la corporalidad, tomándolo como un eje central de reflexión y articulación. Una de las teólogas más reconocidas en trabajar esta temática es la puertorriqueña Mayra Rivera (2007, 2012), quien ha retomado diversos abordajes dentro de la teoría poscolonial —como es la relación entre subjetividad,



sexualidad y corporalidad— desde una lectura teológica. Rivera identifica no sólo las formas en que el fenómeno religioso actúa como una lógica colonial para subsumir el/los cuerpo(s) y la sexualidad, sino también —desde un proceso de lectura mimética— las maneras en que las imágenes divinas y la propia espiritualidad pueden ser reconceptualizadas.

En esta dirección, lo corporal y la sexualidad representan espacialidades donde se manifiesta la trascendencia, o sea, donde actúa un locus de manifestación de lo divino —la revelación, en términos cristianos tradicionales— pero también como una espacialidad donde el encuentro con el otro —en el «toque» o roce concreto de la piel— imprime la «materialidad» de la fe (Rivera, 2007: 83-97). Desde esta perspectiva, también existen diversos símbolos y discursos propios de la tradición cristiana que son releídos a la luz de una reconceptualización del(os) cuerpo(s), como son el sentido de encarnación cristológica y el significado del «cuerpo de Cristo» (Rivera, 2012). También la obra de la teóloga sino-estadounidense Kwok Pui-Lan (2005) retoma la noción de cuerpo(s) como el plano donde la idea de Otridad puede ser radicalizada, como un sentido de encuentro con el «extranjero» —como una imagen bíblica de profundo significado- donde se plasman las problemáticas en torno a lo foráneo y lo migrante.

De esta manera, tanto desde las teologías queer como de las teologías poscoloniales, el/los cuerpo(s) se transforma(n) en el locus epistémico y teológico desde donde se cuestionan y descolonizan las dinámicas de poder que por siglos han anquilosado y mantenido no solo la corporalidad como algo sospechoso y pasible de rebeldía sino a la misma divinidad dentro de un closet teo(ideo)lógico. Esto se ha producido debido a un proceso de hegemonización de comprensiones desencarnadas que niegan el basamento mismo de la religión cristiana. En palabras de Althaus-Reid (2004):



lo que estamos reclamando para el Dios Queer es el derecho de Dios a someterse y traicionar la propia representación heterosexual de Dios en la historia, sin la cual ni una kénosis de la sexualidad ni Cristo mismo podrían haber sucedido (108).

Ese proceso de sacar a Dios del closet teo(ideo)lógico en el que ha sido confinado por siglos solo puede producirse a través de una descolonización que tenga implicancias directas para el cristianismo pues en la base de la dogmática cristiana se encuentra(n) el /los cuerpo(s). Es decir, negar lo corporal es negar la verdad fundamental del Evangelio: Jesús en su cuerpo logró que la divinidad y la creaturalidad —no sólo los seres humanos, sino toda la creación— se hicieran una. La encarnación de Cristo es el locus donde Dios comienza a residir en toda la creación. Ese locus no es un «locus fals(ificad)o» sino que es un locus liberador, que produce y devuelve la dignidad a toda la materialidad, ya libre de preceptos moralistas o condicionantes existenciales. Es a través de la encarnación de Cristo que se abre el proceso de *teosis* —un término acuñado por Irene de Lyon (1996: 448) para designar el proceso de «divinización»— a través de la cual la creación entera está llamada a la interrelación y dependencia mutua (Harrison, 1997). Por lo tanto, el cristianismo —y principalmente sus instituciones religiosas— ya no pueden permitir ni justificar el sostener las situaciones de injusticia y exclusión. ¿Cómo puede el cristianismo hablar en nombre de un Dios que —desde la encarnación— desafía a toda práctica de dominación y subordinación?

La encarnación de Cristo revela el objetivo de auto-comunicación de Dios como la unión con toda la creación. Es la puerta que hizo posible el inicio de este proceso ya que en ella la humanidad y toda la creación representan la imagen final de Dios, incluida la corporalidad. La encarnación de Cristo conduce a cada creyente a un proceso de encarnación



de Dios real y tangible en nuestro tiempo (Rakestraw, 1997). Es términos evangélicos, es un proceso de discipulado y seguimiento. Por lo tanto, queerificar la encarnación de Cristo nos conduce a un despertar que nos muestra cómo redescubrir nuestro profundo sentido de humanidad en el cual nuestro(s) cuerpo(s), género y sexualidad son parte integral de ese proceso de divinización. Desde esta fe queer —aunque ya está presente en los albores del cristianismo— y desde nuestras experiencias particulares, podemos avanzar hacia el trabajo conjunto con nuestros vecinos, incluso cuando tienen otra fe, no colonizándolos pero convirtiéndonos en aliadas/os en pos de la liberación. En la encarnación de Cristo, pues, se abre un proceso continuo y multiforme en pos de la diversidad y la inclusión que lleva la creaturalidad al desarrollo de todo su potencial (Coniaris, 1993). Althaus-Reid (2004) encuentra en una hermenéutica queer la manera de desestabilizar una lectura heteronormativa de la corporalidad:

Los cuerpos diferentes de la gente de Dios reflejan con precisión los múltiples cuerpos de Dios en la kénosis trinitaria de la omnisexualidad y la presencia entre nosotros de las preocupaciones poliamorales divinas. Una hermenéutica de la semejanza implica siempre una mercantilización del cuerpo: teológico, económico y político. Sin embargo, si el sistema capitalista actual requiere una identidad global [...] la opción de una hermenéutica queer no requiere nada en su lugar (110).

Sin embargo, el cristianismo tradicional y sus instituciones han negado todo esto al permitir que sus interpretaciones heteronormativas obnubilen el mensaje del Evangelio tal como se muestra en el símbolo privilegiado de esa fe: *el cuerpo de Jesús como el lugar en el que Dios mostró su deseo de unirse a toda la creación*. Una hermenéutica queer despoja los textos —escritos, materiales, de la fe— de sus lecturas



heteronormativas. Así, el acontecimiento de la encarnación de Cristo (re)afirma la vocación de la condición de la creaturalidad de estar unida con Dios, una unidad que rinde homenaje a la diversidad y a la particularidad —corporal, de género, sexual, del deseo— de toda la creación.

Cuerpos marcados: Hacia una teo/geografía corporal descolonizada

Este segundo número de *Horizontes Decoloniales* compila una serie de estudios que tienen por objetivo contribuir a un análisis que tome en cuenta las intrincadas redes de intersecciones teóricas en la teo/geografía corporal. Cada artículo de este número busca complejizar y cuestionar los modos en que el heteropatriarcalismo ha sistemáticamente negado la corporalidad como locus epistémico y teológico.

La primera sección —«**La corporalidad en lo sagrado**»— abre con el artículo de **Lai-Shan Yip** titulado «Roman Catholicism and Confucianism on Homosexuality in Hong Kong Before and After 1997» en el cual la autora revisa la comprensión histórica de la sexualidad en la sociedad China así como también el impacto colonial y el discurso público reciente sobre la homosexualidad en Hong Kong. Yip examina la heterosexualidad recalitrada a través de una compleja «malformación mutua» entre catolicismo romano y confucianismo a fin de iluminar la resistencia de católicos queer en Hong Kong.

En «Teologías poscoloniales y hermenéuticas del fenómeno religioso», **Carlos J. Beltrán A.** se pregunta sobre si existe una «teología poscolonial». Beltrán debate la polución de las fuentes entre lo poscolonial y lo decolonial para cuestionar la desconexión entre lo religioso y lo teológico como si se refirieran a esferas separadas dentro de la cultura y la política. Por otro lado, **Edwin Greenlee**, en su artículo «Qu(e)er(y)ing Mary» se centra en la mariología popular



latinoamericana en su expresión visual y analiza el conflicto entre discursos teológicos populares y de elite que rodean a María en los siglos XX y XXI. Greenlee postula la existencia de un conflicto entre las expresiones visuales populares y eruditas de las teologías de María en América Latina. Este conflicto revela el potencial que la Mariología popular para apoyar a personas pobres, mujeres y personas queer.

La segunda sección titulada «**Las marcas de lo colonial en las materialidades corporales**» comienza con el escrito de **Hugo Córdova Quero** denominado «Queer(N)Asian Connectedness». Allí el autor aborda los dilemas y las complejas consecuencias de viajeros-queer como locus donde discursos sexuales, corporales, y coloniales se interceptan en movimiento inter-contextual. Córdova Quero explora la condición de interludio de las historias de los personajes del film *Happy Together* para arrojar luz sobre el ámbito de la sexualidad y el colonialismo en la vida cotidiana de im/migrantes Queer(Y)Asiáticos en Latinoamérica. Por otro lado, en «Pedro Albizu Campos y su concepción de “raza”», **Ricardo Mariani Ríos** integra la figura de Pedro Albizu Campos dentro de la genealogía del pensamiento decolonial. Teniendo en cuenta el contexto sociohistórico en el que Albizu Campos pronuncia su discurso del «Día de la Raza» en 1933, Mariani Ríos analiza fragmentos en los cuales Albizu Campos alcanza un desprendimiento y una apertura epistémica a partir de la «idea de raza».

El sección cierra con el ensayo de **Nikia Smith Robert** intitulado «A Lingual Politic: Power and Resistance in Sacred, Secular and Subaltern Narratives in an Age of Mass Incarceration» en el cual la autora investiga la convergencia de lenguaje y poder en una era de encarcelamiento punitivo masivo que ejerce violencia sobre los cuerpos subalternos. Smith Roberts sostiene que las economías escriturales hegemónicas perpetúan la violencia discursiva que es evidente en el uso imperial de jurisprudencia sobre los



cuerpos latinos destinados al depósito en complejos carcelarios industriales.

Referencias bibliográficas

Althaus-Reid, Marcella (2004). *The Queer God*. Londres: Routledge.

Althaus-Reid, Marcella (2005 [2000]). *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Bhabha, Homi (2002 [1991]) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Brown, Peter (1988). *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Nueva York, NY: Columbia University Press.

Butler, Judith (2002 [1993]). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, traducción de Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós.

Butler, Judith (2007 [1990]). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad.*, traducción de María Antonia Muñoz. Buenos Aires: Paidós.

Chan, Alan (2014). «Laozi». En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editada por Edward N. Zalta. Disponible en internet en: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/laozi/> [consultado 2 de diciembre de 2015].

Coniaris, Anthony M. (1993). *Achieving Your Potential in Christ: Theosis. Plain Talks on a Major Doctrine of Orthodoxy*. Minneapolis, MN: Light and Life Publishing Company.



- Córdova Quero, Hugo (2010). «Risky Affairs: Marcella Althaus-Reid Indecently Queering Juan Luis Segundo's Hermeneutic Circle Propositions». En: *Dancing Theology in Fetish Boots: Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid* editado por Lisa Isherwood y Mark D. Jordan. Londres: SCM Press, pp. 207-218.
- Córdova Quero, Hugo (2011). «Sexualizando la Trinidad: Aportes desde una teología de la liberación *queer* a la comprensión del misterio divino». *Cuadernos de Teología* 30: pp. 53-70.
- Córdova Quero, Hugo (2015). «Sainly Journeys: Intersections of Gender, Race, Sexuality, and Faith in Alejandro Springall's *Santitos*». In *God's Image* 34, N° 2 (diciembre): pp. 71-82.
- Farajajé, Ibrahim Abdurrahman (2000). «Loving "Queer": We Are All a Big Mix of Possibilities of Desire Just Waiting to Happen». In *The Family* 6, N° 1 (verano): pp. 15-21.
- García Garzón, Darío (2011). *Mundo de las Princesas: Hermenéutica y teología queer*. Ciudad de México: Editorial Torres Asociados.
- Grosfoguel, Ramón (2013). «The Structure of Knowledge in Western Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicies of the Long 16th Century». *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 11, N° 1 (Spring): pp. 73-90.
- Harrison, Nonna Verna (1997). «Theosis as Salvation: An Orthodox Perspective.» *Pro Ecclesia* 6, N° 4 (invierno): pp. 429-443.
- Irenaeus of Lyon (1996). «Against Heresies». En: *Ante-Nicene Fathers, vol. 1*, editado por Alexander Roberts y James Donaldson. Grand Rapids, MI: Eerdmans.



- Kwok, Pui-Lan (2005). *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- López Gil, Marta (1993). *Filosofía, modernidad y posmodernidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Lugones, María (2008). «The Coloniality of Gender». *World and Knowledges Otherwise* 2, No. 2 (Spring): pp. 1-17.
- Musskopf, André Sidnei (2015 [2009]). *Uma brecha no armário: Propostas para uma teologia gay*. São Leopoldo, RS: Centro de Estudos Bíblicos / Fonte Editorial.
- Rakestraw, Robert V. (1997). «Becoming Like God: An Evangelical Doctrine of Theosis». *Journal of the Evangelical Theological Society* 40, N° 2 (junio): pp. 257-269.
- Rivera, Mayra (2007). *The Touch of Transcendence. A Postcolonial Theology of God*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Rivera, Mayra (2012). «Thinking Bodies: The Spirit of Latina Incarnational Imagination». En: *Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy*, editado por Ada María Isasi-Díaz y Eduardo Mendieta. Nueva York, NY: Fordham University Press, pp. 207-225.
- Rosenau, Pauline Marie (1992). *Post-Modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads and Intrusions*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rubin, Gayle (1993). «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality». En: *The Gay and Lesbian Studies Reader*, editado por Henry Abelove, Michele Aina Barale y David M. Halperin. Nueva York, NY: Routledge, pp. 3-44.



Sedgwick, Eve Kosofsky (1998 [1990]). *Epistemología del armario*, traducción de Teresa Bladé Costa. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.

Smith, Greg (1996). «Binary Opposition and Sexual Power in 'Paradise Lost'». *Midwest Quarterly* 27, N° 4: pp. 383-399.

Vygotsky, Lev S. (1986 [1934]). *Thought and Language*, newly revised and edited by Alex Kozulin. Cambridge, MA: The Massachusetts Institute of Technology Press.

Wolf, Michaela (2000). «The Third Space in Postcolonial Representation». En: *Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era*, editado por Sherry Simon y Paul St-Pierre. Ottawa, Ont.: University of Ottawa Press, pp. 127-145.

