

La teología cuir como espiritualidad política

A teologia cuir como espiritualidade política

Cuir theology as political spirituality

Enrique Vega-Dávila¹

RESUMEN

El artículo propone comprender la teología cuir como espiritualidad política situada en América Latina, en diálogo crítico con la teología de la liberación y la teoría queer. Asume que toda teología codifica sexualidad y poder y sostiene que desplazar el *locus theologicus* hacia cuerpos, deseos y afectos excluidos implica disputar regímenes cisheteronormativos que administran la vida creyente. El texto desarrolla una reflexión teológico-conceptual situada que articula la intuición liberacionista de la teología como reflexión crítica sobre la praxis, la teología indecente de Marcella Althaus-Reid y la noción de performatividad para analizar normas, prácticas comunitarias y ritualidad. Identifica tres desplazamientos: reubicar el *locus theologicus* en la vida corporal concreta; entender la sexualidad como práctica política que produce sujetos y exclusiones; y resignificar la ritualidad, incluidas liturgias disidentes, como producción teológica desde epistemologías del Sur. Ofrece criterios para pensar la espiritualidad como praxis encarnada, pública y conflictiva en contextos latinoamericanos, en comunidad.

Palabras clave: teología cuir; espiritualidad política; teología de la liberación; sexualidad y religión; cuerpo y praxis teológica.

RESUMO

O artigo propõe compreender a teologia cuir como uma espiritualidade política situada na América Latina, em diálogo crítico com a teologia da libertação e a teoria queer. Parte do pressuposto de que toda teologia codifica sexualidade e poder, e sustenta que deslocar o *locus theologicus* para corpos, desejos e afetos excluídos implica disputar regimes cisheteronormativos que administram a vida dos fiéis. O texto desenvolve uma reflexão teológico-conceitual situada que articula a intuição libertadora da teologia como reflexão crítica sobre a práxis, a teologia indecente de Marcella Althaus-Reid e a noção de performatividade para analisar normas, práticas comunitárias e ritualidade. Identifica três deslocamentos: recolocar o *locus theologicus* na vida corporal concreta; compreender a sexualidade como prática política que produz sujeitos e exclusões; e ressignificar a ritualidade, incluindo liturgias dissidentes, como produção teológica a partir de epistemologias do Sul. O artigo oferece critérios para pensar a espiritualidade como uma práxis encarnada, pública e conflitiva em contextos latino-americanos, no interior das comunidades.

Palavras-chave: teologia cuir; espiritualidade política; teologia da libertação; sexualidade e religião; corpo e práxis teológicos.

¹ Enrique Vega-Dávila es académico, pastor y marica. Doctor en Estudios Críticos de Género por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, realiza una estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM. Formado en Teología en el Perú, articula enfoques teológicos, filosóficos y pedagógicos. Imparte clases en la Facultad de Filosofía y Letras y en el Posgrado en Estudios de Género de la UNAM. Es candidato al SNII. Colabora en cuidados paliativos desde el acompañamiento espiritual.

ABSTRACT

The article proposes understanding cuir theology as a political spirituality situated in Latin America, in critical dialogue with liberation theology and queer theory. It assumes that all theology encodes sexuality and power, and argues that displacing the *locus theologicus* toward excluded bodies, desires, and affects entails contesting cisheteronormative regimes that administer the lives of believers. The text develops a situated theological-conceptual reflection that articulates the liberationist intuition of theology as critical reflection on praxis, the indecent theology of Marcella Althaus-Reid, and the notion of performativity in order to analyze norms, communal practices, and rituality. It identifies three displacements: relocating the *locus theologicus* in concrete embodied life; understanding sexuality as a political practice that produces subjects and exclusions; and resignifying rituality—including dissident liturgies—as theological production grounded in epistemologies of the South. The article offers criteria for thinking spirituality as an embodied, public, and conflictual praxis within Latin American contexts and communities.

Keywords: cuir theology; political spirituality; liberation theology; sexuality and religion; body and theological praxis.

A Marcella Althaus-Reid, teóloga indecente

Introducción

La teología, desde la perspectiva liberacionista de Gutiérrez, implica “una reflexión crítica sobre la realidad a la luz de la fe” (Gutiérrez, 1975, p. 21-42). Esto implica considerar el contenido de las creencias y de los lenguajes con que las comunidades de fe se aproximan a lo divino. Todo esto de modo situado. El desarrollo de la teología como disciplina académica implicó durante siglos una preponderancia sobre otras formas de conocimiento, hasta perder centralidad en la esfera pública. Esto puede observarse, por ejemplo, en la academia mexicana, marcada por una configuración particular de la laicidad que ha llevado a no considerar lo religioso como necesario para comprender el tejido social (Molina, 2023). No se trataría de una desaparición simple de la teología del espacio público, sino un cambio de régimen de visibilidad y de legitimidad: en ciertos ámbitos —académicos, mediáticos o institucionales— lo religioso es tratado como residuo privado o como dato cultural, más que como saber capaz de disputar sentido común.

A su vez, el siglo XX presenció un desplazamiento desde marcos teológicos escolásticos hacia nuevos paradigmas filosóficos y hermenéuticos. Este proceso abrió el campo teológico al diálogo con los métodos histórico-críticos y con la cultura contemporánea, generando condiciones para la emergencia de teologías contextuales y críticas en distintos espacios cristianos. Así lo describe Gibellini acerca de lo que significó la *nueva teología*, la que

contribuyó a hacer superar a la teología católica el «estrangulamiento» escolástico —en virtud del cual el tomismo se había impuesto como el estatuto científico del pensamiento cristiano—, abriéndola, por una parte, a los nuevos métodos histórico-críticos de las fuentes bíblicas y patrísticas y, por otra, al diálogo con la cultura y con la filosofía (Gibellini, 1998, p. 553).

Fruto de ese contexto surgió la teología de la liberación, un hito que transformó el quehacer teológico y permitió visibilizar identidades y corporalidades ausentes en los marcos iniciales de reflexión teológica. Todo esto se realizó no sin tensiones ni disputas con la

institucionalidad cristiana, particularmente la católica (Galí, 2002), pero también en el mundo protestante (Brugaletta, 2018). Es en ese horizonte donde la teología cuir se vuelve posible como relectura crítica situada de las exclusiones producidas por los discursos teológicos dominantes. Esta perspectiva teológica es una revisión creativa de lo que ha sido la teología *queer* que surgió en el Norte global en la década de los 90 (Cheng, 2011), solo que desde contextos latinoamericanos y los múltiples escenarios de discriminación vividos:

La teología cuir de la liberación retoma —siguiendo lo planteado por Marcella Althaus-Reid— las historias indecentes, las que no quieren ser vistas, las que no quieren ser escuchadas, las que han sido moralizadas y busca congregarse alimentando la resistencia y denunciando al sistema religioso que reproduce las dinámicas heterocispatriarcales (Vega-Dávila, 2022, p. 78).

Esta perspectiva teológica implica tener como punto de partida no solo los grandes eventos de las instituciones cristianas, sino considerar cómo es que las mismas personas median su experiencia creyente, incluso al margen de cualquier forma magisterial, solo que a diferencia de la teología de la liberación que colocaba al pobre como centro, la teología *queer* y también la cuir considera la sexualidad y la discriminación por su ejercicio como punto de partida. Marcella Althaus-Reid lo dirá así:

Lo curioso de esta historia es que mientras ellos [los teólogos de la liberación] hablaban de Puebla y de Medellín, yo quería contarles que existen otros Medellín y otros ‘Vaticanos Segundos’ en la historia de nuestra iglesia latinoamericana. Medellín y Pueblas que no fueron organizados por las esferas de poder de la iglesia; eventos donde unos pocos pastores, unos pocos cristianos, excluidos de sus iglesias, excluidos de la sociedad, perseguidos por regímenes autoritarios, se reunieron en nombre de Cristo para luchar por la justicia social sin dejar de lado la justicia sexual. Yo les quería contar cómo en Buenos Aires, un pastor y teólogo de la liberación, el Rev. Roberto González de la Iglesia Metodista, perdió el derecho a ser ordenado pastor por declarar a su iglesia que era gay. Perdió su lugar en la iglesia y su trabajo, por ejercer lo que Tillich llamaba ‘el coraje de ser.’ (Althaus-Reid, 2008, p. 57).

Es considerando estos puntos que me interesa insistir en la diferencia entre lo *queer* y lo cuir como desplazamiento epistémico (Falconí, 2014; Valencia, 2015; Vega-Dávila, 2025a). Para evitar equívocos, es necesario precisar la diferencia operativa entre estas propuestas teológicas en tanto que son empleadas en este artículo. Mientras que la teología *queer* surge mayoritariamente en contextos anglosajones y ha privilegiado el análisis textual y la crítica a la normatividad sexual desde categorías identitarias, la teología cuir —en clave latinoamericana— desplaza el eje hacia la praxis, el cuerpo y la experiencia histórica de exclusión. Lo cuir no nombra solo una traducción lingüística, sino un gesto epistémico que enfatiza colonialidad, clase, racialización, violencia estructural y religiosidades populares, y entiende la espiritualidad como práctica encarnada antes que como corrección doctrinal. Desde una perspectiva situada en cuerpos y luchas latinoamericanas, la teología cuir emerge como una forma de conocimiento que recupera las experiencias de las disidencias sexuales, afirmando la complejidad de la vida y de la experiencia religiosa. En palabras de Marcella Althaus-Reid: “[l]a teología queer [cuir] es el resultado de una amplia alianza de métodos y praxis históricas de liberación que provienen de personas ajenas al heteropatriarcado” (Althaus-Reid, 2005, p. 57), lo que implica los cuerpos otros, los deseos otros, todo aquello que no ha formado parte de la gramática religiosa.

Por otro lado, en medio de un discurso laico que convive con rebrotes de presencia pública de corte conservador y ultraconservador mi punto es que, en esa tensión, lo cuir aparece como lugar de inteligibilidad para pensar lo teológico cuando la gramática oficial ya no alcanza —o no quiere— nombrar la vida que insiste o la quiere tener por menos. Esto toma en cuenta las luchas sexogenéricas del siglo XX, que abren escenarios nuevos en torno a derechos adquiridos, pero que plantean problemas en torno a la fe (Bárcenas, 2020). Esto me lleva a pensar cómo el presente exige nuevos marcos que respondan a pluralismos identitarios y la posibilidad de pensar nuevas espiritualidades, críticas institucionales y configuraciones afectivas contemporáneas que van más allá de lo gay y lo lésbico como orientaciones sexuales y dar paso a otras identidades (Stuart, 2008).

Conviene precisar que la referencia al contexto latinoamericano no funciona como simple localización geográfica ni como recurso identitario, sino que remite a una trama histórica específica donde colonialidad, desigualdad social, autoridad eclesial y violencias sobre los cuerpos sexogenéricamente disidentes configuran la experiencia creyente. En este sentido, lo situado nombra las mediaciones históricas desde las cuales se piensa la fe y no un marco externo de aplicación, por lo que la teología cuir no se plantea como adaptación regional, sino como una elaboración que emerge de experiencias atravesadas por exclusión, disputa y reconfiguración de la vida creyente.

Este carácter situado se hace visible en comunidades cristianas de mujeres y de la diversidad sexual y de género que han debido disputar su pertenencia eclesial frente a gramáticas religiosas excluyentes (Bárcenas, 2014; 2020; Mazariegos, 2021), así como en prácticas litúrgicas disidentes donde la fe se reconfigura desde cuerpos y afectos históricamente marginados (Vega-Dávila, 2025d). En estos contextos, la teología no opera primariamente como elaboración conceptual, sino como práctica que emerge en condiciones de precariedad institucional y conflicto eclesial, lo que desplaza los criterios de lo que cuenta como experiencia teológica válida al situar la fe en espacios donde la pertenencia, el reconocimiento y la vida misma están en tensión.

Sostengo desde una perspectiva protestante, como marica creyente, como pastor y como académico — porque en temas relacionados con la identidad la enunciación situada resulta metodológicamente ineludible (Alison, 2008)— que la teología cuir es una indagación creyente que considera cuerpos y deseos disidentes e indecentes en el contexto latinoamericano para reflexionar acerca de lo divino. Esto me lleva a asumir el cuerpo y el deseo como *locus theologicus* que disputa la administración cisheteronormativa² del cristianismo en el espacio público. Esta perspectiva se articula con la intuición liberacionista según la cual “nuestra metodología es nuestra espiritualidad” (Gutiérrez, 1979, p. 176). En ese sentido, tengo en cuenta la noción de espiritualidad como

un caminar en libertad según el Espíritu de amor y de vida. Ese andar tiene su punto de partida en un encuentro con el Señor. Se da allí una experiencia espiritual que hace brotar y da sentido a la libertad mencionada (Gutiérrez, 2004a, p. 49).

Lo anterior implica desde la postura presentada reconocer el cuerpo y el deseo como lugares de encuentro con lo divino y que, al establecerse en el ámbito público —en ese

² Uso ‘cisheterocisnormativo/a’ para nombrar el régimen de inteligibilidad y disciplina que naturaliza la heterosexualidad y la cisgeneridad como norma, y que, en el ámbito eclesial, produce jerarquías de respetabilidad, culpa y pertenencia eclesial.

sentido política (Panotto, 2023)— su propia experiencia se vuelve punto de partida para una revisión crítica desde la fe y una propuesta creyente para las disidencias. Por ello, me interesa presentar cómo la teología cuir puede ser comprendida como espiritualidad política y qué implica, para el quehacer teológico latinoamericano, desplazar el *locus theologicus* hacia cuerpos, deseos, afectos y vulnerabilidades históricamente expulsadas de la gramática religiosa (Boswell, 1998). El punto central de mi reflexión es presentar que la teología cuir nombra una espiritualidad política porque desprivatiza la fe y la vuelve praxis situada; politiza la sexualidad como campo de verdad y de gobierno de los cuerpos; y reescribe tradición y ritualidad como territorios de disputa donde el placer, el duelo y el cuidado producen conocimiento teológico.

Conviene precisar aquí una delimitación metodológica explícita. Este artículo no desarrolla una exégesis bíblica cuir, que ya existe (Córdova Quero et al., 2025; Cabrera Feliciano, 2025; de Jesús de Pascual, 2022; Torres y Córdova Quero, 2023; Musskopf, 2007; Vega-Dávila, 2023; Vega-Dávila, 2025b, Vega-Dávila, 2025c; Santos Meza, 2024), tampoco retoma la teología bíblica *queer* del Norte global (West y Shore-Goss, 2022; Shore-Goss, 2020; Lings, 2025; Lings, 2021). El objeto de esta reflexión no es el texto bíblico como fuente primaria, sino la praxis creyente situada como lugar de reflexión teológica. En continuidad con la tradición liberacionista, asumo que la experiencia histórica —y no el texto aislado— constituye el punto de partida del quehacer teológico, y que la Escritura es leída y significada siempre desde cuerpos concretos, relaciones de poder y gramáticas sexuales determinadas. Esta opción implica reconocer que la inteligibilidad bíblica se juega en prácticas históricas donde se decide qué vidas cuentan como vivibles y creyentes.

Ahora bien, esta noción de praxis creyente situada requiere una delimitación más precisa para evitar su uso como categoría meramente evocativa. En este texto la comprendo como un entramado de prácticas corporales, afectivas, comunitarias o institucionales en las que se articulan experiencia de fe, relaciones de poder y condiciones materiales de existencia. No se trata de una experiencia individual inmediata ni de un dato previo a la reflexión, sino de un campo históricamente mediado donde intervienen clase, racialización, género, colonialidad y formas específicas de organización eclesial. Esto implica que la inteligibilidad de toda praxis se juega en los efectos que produce sobre la vida, el cuidado y las condiciones de reconocimiento. Estas no se entienden como valores abstractos, sino como condiciones históricas bajo las cuales una vida puede aparecer como vivible y ser sostenida frente a su negación en tensión con otras formas de vida que también reclaman reconocimiento. Estos criterios emergen en prácticas comunitarias concretas y permanecen abiertos a disputa y revisión. En este sentido, la praxis no es solo punto de partida, sino también criterio de discernimiento y espacio de verificación teológica, en cuanto permite identificar qué formas de vida son habilitadas, reguladas o excluidas en nombre de lo divino.

Esta formulación se inscribe, aunque no de manera explícita, en un campo de discusión más amplio sobre marcos normativos que hacen inteligibles ciertas vidas. Judith Butler ha mostrado que no todas las vidas son reconocidas como tales dentro de los marcos normativos que organizan lo social (Butler, 2010), mientras que Achille Mbembe ha descrito cómo los regímenes contemporáneos distribuyen diferencialmente la exposición a la muerte (Mbembe, 2011). En diálogo con estas perspectivas, puede afirmarse que la vida creyente no es ajena a estas economías de reconocimiento y exclusión, sino que participa activamente en la definición de qué cuerpos pueden aparecer como sujetos de fe y cuáles quedan relegados a la invisibilidad o a la sospecha moral (Butler y Athanasiou, 2017). Desde aquí, la teología cuir pueda leerse como una práctica que no solo describe estos marcos, sino que los disputa

desde la experiencia creyente situada, al intervenir en las condiciones mismas bajo las cuales una vida puede ser reconocida como vivible y creyente. Este diálogo no implica una trasposición directa de estas categorías al campo teológico, sino su relectura desde prácticas donde la dimensión ritual, comunitaria y simbólica introduce mediaciones que exceden el marco filosófico del que provienen.

Por lo presentando hasta ahora, me parece importante destacar que este texto se inscribe en como artículo de reflexión teológico-conceptual. No propongo una investigación empírica, sino un ejercicio de articulación conceptual orientado a clarificar estos desplazamientos epistemológicos mencionados a partir de la teología indecente de Marcella Althaus-Reid para hacer visible que toda teología codifica sexualidad y poder, y de la incorporación de herramientas críticas de la teoría *queer* —en particular la noción de performatividad— para describir cómo operan las normas y cómo se abren fisuras rituales y comunitarias en prácticas creyentes situadas. Por esta razón el texto se desarrollará en tres partes, la primera en torno a la propuesta de teología como una forma de práctica espiritual; la segunda presenta lo sexual como campo político y, por último, reflexiono en torno a cuerpo, deseo y ritualidad como una espiritualidad que se desarrolla en la fragilidad de la carne.

1. La teología como espiritualidad

La teología no es un sistema doctrinal cerrado, sino una reflexión crítica, situada y conflictiva sobre la experiencia creyente en contextos históricos concretos. Gutiérrez lo afirmará de esta manera:

La teología debe ser un pensamiento crítico de sí misma, de sus propios fundamentos. Sólo eso puede hacer de ella un discurso no ingenuo, consciente de sí misma, en plena posesión de sus instrumentos conceptuales. Pero no es únicamente a este punto de vista, de carácter epistemológico, al que aludimos cuando hablamos de la teología como una reflexión crítica. Nos referimos, también a una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana, no tenerlos en cuenta es engañarse y engañar a los demás. Pero, además y, sobre todo, tomamos esa expresión como la teoría de una práctica determinada (Gutiérrez, 1975, p. 34).

La espiritualidad, por su parte, no implica interioridad desvinculada del mundo, sino como forma de habitar el cuerpo, el deseo y las relaciones sociales desde una determinada comprensión de lo divino. En esta clave, quiero afirmar que la teología como una forma de espiritualidad implicaría reconocer que toda elaboración teológica presupone prácticas, afectos y opciones políticas que configuran modos específicos de vivir la fe.

Lo anterior me lleva a considerar cómo la experiencia creyente no puede quedar fijada en una abstracción doctrinal, sino que se decide en la vida concreta. Por esta la razón, lo cuir no implica un “tema” añadido, sino más bien, se convierte en un criterio de ubicación epistemológica que considera el cuerpo deseante y vulnerable no como apéndice moral, sino como lugar desde el cual se disputa qué vidas cuentan como inteligibles ante lo reconocido como divino y en la comunidad creyente.

Esto significa que la pregunta teológica quedaría desplazada a establecer una operatividad y significatividad en su entorno y no una reflexión abstracta. Aquí entra a tallar la pregunta: “¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta?” (Gutiérrez, 2004b, p. 18), situación que moviliza lo experiencial como una oportunidad de cuestionar tanto el problema del mal como la justificación teológica que ha sostenido sistemas de opresión a través de los siglos. Lo anterior lleva a otro planteamiento teológico expresado también en la obra de Gutiérrez, se trataría de establecer que solo es posible considerar este tipo de reflexiones luego de una “inserción en la praxis histórica de liberación” (Gutiérrez, 1979, p. 176). A diferencia de otros proyectos teológicos, este que parte desde América Latina, concibe la fe como encarnación de una propuesta que es multidimensional, que se expresa a través de la historia.

De esta manera, la experiencia de la realidad —incluida la de las diversidades sexogenéricas— determinaría una forma de vivir la espiritualidad que se caracteriza por ser comunicable a otros seres y por dar sentido a su historia. Tal inserción no implicaría inclusión de un grupo excluido, sino cuestionar las causas de la exclusión. Este marco permite comprender que también las vidas y corporalidades disidentes forman parte de esa praxis histórica donde la fe se encarna y se hace comunicable, lo que permite ampliar la pregunta liberacionista y afirmar:

¿cómo decirle a un maricón insultado en la escuela que Dios le ama?
¿cómo decirle a una lesbiana violada por sus “amigos” para corregir su sexualidad que Dios le ama? ¿cómo decirle a una persona trans* que ni su identidad ni su expresión son aceptadas por su familia que Dios le ama?
(Vega-Dávila, 2022, p. 68).

Las preguntas anteriores no buscan ser un golpe retórico, sino nombrar el lugar real desde donde se juega la inteligibilidad epistémica en tanto productora de conocimiento. De tal forma, el lenguaje que hiere, la violencia cotidiana y la pedagogía del desprecio que muchas instituciones —también religiosas— han reproducido o tolerado emergen como preguntas no solo destacables en el ámbito de las ciencias humanas o sociales, sino también como un cuestionamiento directo a la fe. Las formulo en el registro crudo en que suelen vivirse porque la teología cuir como espiritualidad política busca escuchar esos gritos y tomarlos en serio evita que las disidencias se conviertan en discursos moralizantes o en consuelo abstracto. Si la teología pretendiese hablar de lo divino “desde” la historia, debe también hacerse cargo tanto de las historias personales de las disidencias como de las palabras que organizan esa historia como exclusión.

Si por un lado se considera como importante la experiencia de exclusión sistemática a las personas de la diversidad sexogenérica, por otro lado, también se afirma el cuerpo como punto de partida con toda su complejidad, lo que incluye la afirmación de lo táctil, de la piel, del placer. De esta manera se habla de habitar el cuerpo, no como un dato antropológico neutro, sino como una práctica situada que permite entrar en contacto con nuestro entorno. La teología cuir radicaliza este punto: el cuerpo deseante —totalmente concreto— funda discernimiento y conocimiento teológico. Así, principalmente

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? (Althaus-Reid, 2005, p. 250-251).

La teología, entonces, es presentada como una disciplina académica que, desde esta perspectiva comentada líneas anteriores, implica una posición ética, política, económica e, incluso, sexual. Marcella Althaus-Reid lo ha dicho de esta manera:

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 (Althaus-Reid, 2005, p. 15).

De esto se puede comprender que el habitar en el mundo, habitar la sociedad, habitar el espacio, habitar el cuerpo se convierte en una forma de espiritualidad, en tanto que no se entiende como sitio de encarnación, lucha, transformación y celebración de la vida.

En ese orden de ideas, hablar de teología como experiencia espiritual asume la radicalidad de la historia y toma en serio un conjunto de prácticas que forman sujetos³ capaces de resistir la normalización violenta del deseo y el cuerpo. En esta clave, el discernimiento teológico desde lo cuir considera, ciertamente, la opresión, pero no se olvida del placer, toma en cuenta la vulnerabilidad al mismo tiempo que el disfrute, se deja afectar por emociones y valora el acuerpamiento comprendido como

... la acción personal y colectiva de nuestros cuerpos indignados ante las injusticias que viven otros cuerpos. Que se auto convocan para proveerse de energía política para resistir y actuar contra las múltiples opresiones patriarcales, colonialistas, racista y capitalistas. El acuerpamiento genera energías afectivas y espirituales y rompe las fronteras y el tiempo impuesto. Nos provee cercanía, indignación colectiva pero también revitalización y nuevas fuerzas, para recuperar la alegría sin perder la indignación (Cabnal, 2015).

La teología cuir se inscribe como una espiritualidad política, en tanto que articula cuerpo, deseo, identidad, placer y fe en un tejido de resistencia y celebración en contextos latinoamericanos. No se trataría, de ningún modo, de una experiencia de resignación o meramente contemplativa, sino convocante de comunidad, de memoria, de cuerpo situado. Por ello, se puede afirmar que la teología cuir hereda de la teología de la liberación su voluntad de liberar, pero la tuerce, la desplaza hacia los márgenes del deseo, los placeres no normativos, los cuerpos que han sido tachados como impropios o indecentes. Este desplazamiento puede comprenderse en tanto que ya no se trata de un “pobre” abstracto, sino que considera cuerpos concretos y sexuados como lugar de reflexión; sustituye la moralidad disciplinaria,

³ El uso de la “x” para formular el plural de algunas palabras responde a una toma de posición política y epistemológica en el ámbito académico. Esta elección busca visibilizar la diversidad de experiencias y expresiones de género que desbordan el masculino genérico tradicional. Al mismo tiempo, se invita a cada persona lectora a reconocer y ejercer su propia perspectiva de género en el encuentro con el texto; en ese sentido, la “x” puede ser leída o sustituida por una “o”, una “a” o una “e”, según la opción lingüística y política que cada quien considere pertinente.

heredera de tradiciones cristianas colonialistas, por una ética del cuidado y del placer que reconoce el deseo como lugar de verdad y enunciación; y amplía la ortopraxis liberacionista al incorporar el cuerpo, el deseo y el placer como dimensiones constitutivas de la vida comunitaria.

Todo esto se inscribe en un contexto contemporáneo marcado por el ascenso de proyectos políticos y religiosos que disputan derechos sexogénricos y reafirman regímenes normativos excluyentes. Desde esta perspectiva, la teología cuir entiende la vulnerabilidad corporal no como déficit moral, sino como categoría analítica que permite leer críticamente las relaciones entre espiritualidad, poder y producción de comunidad en escenarios de conflictividad social (Butler, 2020).

2. Lo sexual como práctica política

Quisiera presentar otro desplazamiento para articular mi propuesta: lo sexual no solo se encuentra relacionada con una conducta íntima o genitalizada, sino que su historia ha devenido en tecnología de gobierno de cuerpos y afectos. Esto lo habría identificado Michel Foucault cuando explica cómo la medicina controlaría conductas que serían llamadas degeneradas —las relacionadas a lo sexual—, mientras la misma se fue distanciando de la nombrada medicina del cuerpo (Foucault, 2007).

En ese sentido, la sexualidad no podría ser considerada como un “tema lateral” de la fe, sino una discusión que lleva a cuestionar cómo esa categoría analítica ha estado relacionada con la capacidad de identificar cuerpos de cierta manera, cómo estos se han convertido en asunto de administración institucional y, por último, cómo es que se ha hecho del deseo algo culpable. Para realizar este abordaje, la noción de performatividad permitirá describir cómo las normas producen realidad, entiendo esta como “un acto único, sino [como] una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto; como una duración temporal sostenida culturalmente” (Butler, 2007, p. 17). De este modo, lo sexual, históricamente hablando, es reconocido como un campo de disputa que implica cómo —entendido en su más amplia dimensión: deseo, cuerpo, identidad, placer— se convierte en práctica política. Por lo anterior reconozco en lo cuir ese cuerpo sexuado, identitario, performativo que puede ser reconocido como campo teológico en tanto que en él se interroga lo divino, se vive la espiritualidad, se celebra la comunidad y se combate la opresión. Esto no se trataría de mera prescripción, sino de formas que se desarrollan en comunidades de fe.

José-Román Flecha, moralista católico, afirma acerca de la sexualidad que “por mucho que la cultura contemporánea haya tratado de estudiar esta dimensión de la persona humana y este modo privilegiado de relación interpersonal, la comprensión y la actuación de la sexualidad se nos presentan siempre como extremadamente difíciles” (Flecha, 2002, p. 37). Esto mismo es reconocido por teólogas feministas quienes reconocen que parte de la subordinación a las mujeres tiene como punto clave la sexualidad (Vélez, 2013; Aquino y Támez, 1998; Quezada Barreto, 2009; Gebara, 2009). Esto es reconocido Merry Wiesner-Hanks ha afirmado lo siguiente:

El cristianismo tuvo un impacto decisivo en la regulación de la sexualidad, no solo a través de la jerarquía de la iglesia y las ideas de los teólogos, sino

también a través de las acciones e ideas de las personas laicas, tanto de los monarcas como de los individuos normales (Wiesner-Hanks, 2001, p. xv).

Y es que no puede negarse que la tradición cristiana históricamente ha entendido — de modo extendido— la sexualidad como un problema o como una fuerza que dominar (Foucault, 2019). Además, de circunscribirla a la reproducción, personajes como Agustín habrían relacionado el ejercicio genital con la vergüenza (Agustín, *Ciudad de Dios*, XIV, 19).

Desde estos parámetros, las identidades sexogenéricas han sido interpretadas no solo como malas o abominación, sino también como desordenadas⁴, posición que daría paso pragmáticamente a que puedan ser corregidas. Así, se ha fomentado una perspectiva moralizante que ha continuado con la regulación de los cuerpos de manera concreta en aquellos que son disidentes de la gramática heterosexual. Esto ha devenido sin más en un discurso sagrado que reproduce poder a través de los cuerpos que lo poseen.

Un ejemplo concreto de esta codificación aparece en la Declaración *Persona humana* (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1975, n. 8), cuando enmarca ciertas relaciones como “actos privados de su ordenación necesaria y esencial” y concluye que “los actos homosexuales son por su intrínseca naturaleza desordenados” y que “no pueden recibir aprobación en ningún caso”. Este tipo de formulación no funciona meramente como juicio moral, sino que produce un régimen de inteligibilidad. Define qué se considera “orden” y, por contraste, instala lo disidente como anomalía moral y como problema pastoral. Y aunque ha habido otros esfuerzos por matizar o reinterpretar posiciones más rígidas, abriendo paso a una mirada mucho más humana, tal y como lo ha sido recientemente *Fiducia supplicans*, esta posee críticas debido a su contenido por mantener esa misma doctrina (Vega-Dávila, 2024).

Lo decisivo —y aquí la tensión es visible— es que el mismo documento que llama a acoger “con comprensión” y a juzgar “con prudencia” la culpabilidad; sin embargo, mantiene el lenguaje del “desorden”, que queda disponible como dispositivo disciplinario; es decir, ha habilitado corrección, organizado vergüenza y fijado fronteras de pertenencia. Esto me permite identificar, por un lado, que este documento ha creado no solo un discurso “antihomosexualidad”, sino también una identidad antihomosexual que regresa constantemente a la premisa de este documento; pero también, por otro lado, desde una perspectiva protestante, donde no existe un magisterio doctrinal centralizado ni una antropología sexual normada por documentos universales, se ha dado posibilidades hermenéuticas que han jugado en el ámbito comunitario, litúrgico y pastoral.

Nombrar esta ambivalencia no busca caricaturizar ningún dato ofrecido por magisterio alguno, sino mostrar por qué una espiritualidad cuir se ve obligada a disputar el vocabulario que decide qué cuerpos pueden aparecer como vida cristiana y qué implica vivir según el espíritu de Jesús. La teología cuir se sitúa en una relación crítica con las tradiciones cristianas, asume que la tradición no es un depósito homogéneo ni ahistórico, sino un campo de disputas donde se han inscrito determinadas comprensiones del cuerpo, la sexualidad y la autoridad.

⁴ La lectura medieval que se habría dado al pasaje de Génesis 19 generó una etiqueta que se mantendrá en posteriores traducciones bíblicas. La creación de la sodomía está relacionada con una posición crítica a los abusos del clero regular en el siglo XI, pero se impondrá a toda la cristiandad. John Boswell, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, 234-237.

En este sentido, la referencia crítica no expresa una postura meramente reactiva, sino el reconocimiento de que también los enunciados normativos participan de contextos históricos específicos y producen efectos materiales sobre cuerpos concretos. Disentir implica disputar qué lecturas de la fe se legitiman cuando la sexualidad se ha convertido en criterio de exclusión.

En este escenario la teoría *queer* —y en particular la obra de Judith Butler— ha ofrecido una herramienta crítica muy potente: la performatividad de género. El reconocer esta, tal y como fue colocada al inicio de este apartado, implica asumir la desestabilización de la norma, la noción de que los cuerpos y las identidades no están previamente dados, sino que se constituyen en prácticas sociales que se pueden interrumpir, subvertir, resignificar (Butler, 2007). Lo que al aplicarse tanto en la lectura de la historia de la sexualidad como en la misma teología pone en evidencia que lo desarrollado acerca de las sexualidades son ejercicios de poder, o, en palabras de Foucault, “juegos de verdad” (Foucault, 2013, p. 162).

El recurso a la teoría de la performatividad de Judith Butler ha permitido describir cómo las normas sexuales y de género se reiteran, naturalizan y producen realidad en prácticas religiosas concretas. Al mismo tiempo, esta herramienta muestra sus límites cuando se confronta con experiencias comunitarias de fe, ritualidad y espiritualidad que exceden el marco filosófico desde el cual fue formulada. Lo que no puedo negar es que tomar en consideración la postura de Butler ha ayudado en esta reflexión a tensionar la reflexión teológica para pensar las gramáticas normativas.

Esta perspectiva performativa implica reconocer, en contra de expresiones dogmáticas y esencialistas, no solamente que el género no expresa una esencia interior, sino que, además, existen una serie de normas que se reiteran y que producen identidades. Butler interroga cómo la norma heterocisgénero regula los cuerpos, cómo lo *normal* se instituye y cómo lo *anormal* sirve para afianzar esa norma, razón por la que lo sexual se vuelve materia política. Desde esa perspectiva, los cuerpos, deseos, prácticas que no reproducen la norma o la rechazan serían expectorados de la gramática social, por lo que también de la religiosa.

Llevada al terreno teológico, la performatividad permite describir algo más preciso que “construcción social”, muestra cómo una norma se vuelve real cuando se reitera en escenas concretas que pueden atravesar no solo las formas oficiales, sino también otros espacios de relación creyente como lo pueden ser las catequesis, las homilías, los acompañamientos, las prácticas comunitarias. En ese circuito, categorías como “ordenado/desordenado”, “natural/contra natura” o “varón/mujer” no sólo describen, sino que instituyen lo decible, lo visible y lo castigable, y producen sujetos que aprenden a narrarse desde culpa o desde silencio.

Por eso, la disputa cuir no se agota en denunciar la norma; se pregunta por sus mecanismos y por sus efectos, y ensaya re-citaciones que abren vida. Es decir, se proponen nombrar el deseo sin reducirlo a falta, re-leer las distintas tradiciones cristianas desde el cuidado, y hacer del rito un lugar donde el cuerpo vulnerable no sea corregido sino reconocido. Ahí la performatividad se vuelve método en tanto que evidencia la violencia simbólica que organiza “lo normal” y, al mismo tiempo, deja ver cómo puede desarmarse esa gramática desde prácticas creyentes situadas. En todo lo abordado en esta parte de la reflexión, quedaría en evidencia que lo sexual es político, porque su campo de acción no queda reducido a lo íntimo, sino que se expresa en una gramática social que ha servido para favorecer qué cuerpos aparecen o desaparecen.

En este sentido, lo sexual como práctica política no es solo cuestión de derechos o de identidad individual, sino de experiencia comunitaria: ¿qué mundo queremos? ¿En qué Divinidad creemos para sostener la vida plena? ¿Qué tipo de comunidades estamos construyendo? La respuesta para una teología cuir es una comunidad de cuerpos diversos, gozosos, interdependientes, que oran, que celebran y que luchan.

3. Espiritualidad encarnada: cuerpo, deseo y liturgias disidentes

La teología cuir, como ha sido enunciado ya, interpela los discursos sobre lo divino desde el cuerpo, el deseo y el placer. De esta manera, lo sexual —y lo sexual disidente— se convierte un horizonte de conocimiento que brinda nuevas claves de interpretación para la fe. Aquí adopto nuevamente la obra de Marcella Althaus-Reid, quien sostiene que toda teología es sexual (o debería reconocerse como tal) en tanto que su propuesta implica sostener o invisibilizar un orden social y cultural, de la misma manera reconocer este punto evidencia también que la norma sexual ha sido instrumento de opresión teológica, política y económica (Althaus-Reid, 2005).

Esto lo presenta a través de dos metáforas: la de las vendedoras de limones en Buenos Aires, que realizan esta acción sin ropa interior, lo que significaría sin ninguna mediación colonial (Althaus-Reid, 2005) o la de la persona creyente que no debe esconder su rosario al entrar en un salsódromo, puesto que no tendría por qué haber negación de una sobre la otra (Althaus-Reid, 2022). En esta comprensión, la reflexión teológica no solo parte de la consciencia de lo social, como en el caso de la teología de la liberación, sino también de lo sexual, lo que tendría como marco metodológico “desnudar” los cuerpos revestidos por el “autoritarismo de la decencia” (Althaus-Reid, 2005, p. 12) y desnudar los lenguajes que median pensamiento religioso y categorías normativas.

La espiritualidad vivido desde lo cuir, en ese sentido, parte del reconocimiento de que el cuerpo es un lugar teológico, por lo que, si bien los cuerpos disidentes —cuerpos LGBT+, cuerpos trans, cuerpos no-normativos, cuerpos racializados— habitamos un mundo que nos excluye, que nos regula, que nos castiga, en definitiva, del que no nos han querido hacernos parte (Vega-Dávila, 2022), aun así tenemos algo que decir sobre nuestra experiencia religiosa sin negar nuestras identidades sexogenéricas. Ese cuerpo disidente con todo lo que implica: sus deseos, sus fluidos corporales, sus placeres en tanto experiencia humana se convierten en espacio sagrado.

Sin embargo, esta afirmación del cuerpo como lugar teológico exige una precisión que evite su idealización. Los cuerpos —también los disidentes— no existen al margen de relaciones de poder, sino que están atravesados por desigualdades, violencias internalizadas y economías del deseo que no siempre producen vida. En ese sentido, afirmar el cuerpo como *locus theologicus* no implica convertirlo en garantía de verdad, sino reconocerlo como un campo ambivalente donde se juegan tanto posibilidades de liberación como formas de reproducción de la exclusión. Esta ambivalencia obliga a desplazar la pregunta teológica: no se trata simplemente de qué cuerpos hablan de lo divino, sino de bajo qué condiciones una práctica corporal, afectiva o sexual puede ser leída como generadora de vida, de cuidado y de comunidad. Esto ha implicado que, en lugar de someternos a la gramática social y religiosa, nos enunciamos en primera persona en contra de toda forma de resignación, por lo que se tuerce una idea de espiritualidad que no se refiere a la contemplación o la mera interioridad.

Lo anterior implica reconocer también que el cuerpo disidente no rechaza lo contemplativo, sino que lo vuelve memoria de las opresiones; devuelve la vista a un ‘más acá’ donde luchamos por el derecho a aparecer (Butler, 2017; Vega-Dávila, 2022) afirmando el placer desde las diversidades; lo que se ha entendido en la perspectiva comunitaria acuerpamiento, mencionado ya en el primer apartado (Cabnal, 2015). Esto implicaría cuestionar las teologías totalitarias (Althaus-Reid, 2022, p. 271, nota 4) que han sostenido, históricamente, regímenes que legitimaron desigualdades económicas y políticas. La experiencia cuir, que asume lo sexual e indecente, se plantea crear otras sociedades donde se confronte la moral hegemónica y considere a quienes no hemos tenido parte en la historia o seguimos peleando por ello.

La teología cuir, entonces, lee esos cuerpos y esos actos indecentes no desde la moralización, sino como “texto divino”, en tanto que se considera la experiencia como espacio donde la Divinidad también puede expresarse y decir buena noticia. De este modo, su praxis no consiste en adaptarse a la norma, sino en hacer derroche de lo que la norma considera impropio. En ese hacer, lo sexual se vuelve teología porque plantea preguntas de trascendencia que involucra vidas creyentes: ¿cómo se vive el placer en un mundo que impone el sufrimiento como norma? ¿cómo nuestros cuerpos y sus experiencias —incluidos sus placeres y vulnerabilidades— pueden ser leídos como lugar de manifestación de lo divino en condiciones que afirman la vida? ¿Cómo se celebra el deseo cuando la norma ha definido qué es lo ordenado y lo desordenado? ¿Cómo reconocer el paso de la Divinidad en medio del *voguing*, del ballroom o del drag? ¿De qué manera podemos representar lo divino asumiendo las disidencias sexogenéricas también somos imagen y semejanza?

Este giro implica, por un lado, politizar lo espiritual, donde lo espiritual ya no es mera interioridad, privada, separada de la historia, tal y como la teología de la liberación reflexionó desde los años 70; sino que es cuerpo, placer, sudor, porque todos estos también forman parte del entramado histórico, de lo cotidiano, de lo posible. De igual modo, por otro lado, implica espiritualizar lo político, donde la protesta, la marcha, el plantón, el beso, la reivindicación, la visibilidad se convierten en acto sagrado, no por ser consagrado por religión alguna, sino porque se trata de lo humano buscando su plenitud.

Otra dimensión crucial de la teología cuir es su procedencia desde epistemologías del Sur: no como importación tardía de teorías del Norte Global, sino como adopción situada y producción propia de sentido. En diálogo con autorxs latinoamericanistas, este giro afirma que los saberes subalternos y los cuerpos periféricos no son “objeto” de aplicación teórica, sino fuente de conocimiento por derecho propio. Dicho de otro modo: la teología cuir no pide permiso al canon occidental para existir; reclama voz, cuerpo y ritualidad como lugares legítimos de verdad (Mazariegos, 2021). El Sur, aquí, no es adorno geopolítico, nombra la trama de colonialidad, clase, raza y heterocisnorma donde la fe se rehace como memoria, placer y cuidado. Desde ahí, lo disidente aparece como autoridad teológica situada, no por pureza identitaria, sino porque habla desde experiencias concretas que interpelan la administración colonial de lo sagrado.

Esta forma de crear conocimiento desde los cuerpos sexuados marginados despliega una estética, en tanto que es una forma de expresar y mediar lo sensible con otrxs (Stiegler, 2014). Esta se materializa a través de formas litúrgicas que se mueven más allá de lo tradicional. En la convergencia entre teología, cultura y acción política, emergen rituales que articulan espiritualidad y disidencia. Es decir, oraciones que incorporan placer, vestimentas que desafían la conformidad, comunidades que oran juntas desde su corporalidad y deseo. Para

no convertir “liturgias callejeras” en consigna, conviene describirlas como formas rituales. Pienso, por ejemplo, en dos viñetas analíticas:

Primero, la bendición pública del cuerpo vulnerable donde no se trataría de “tolerar” identidades, sino de pronunciar —en espacio abierto— un lenguaje que reordena el valor de los cuerpos: nombres que se dicen, duelo que se vuelve memoria común, y placer que se afirma como vida. Aquí la espiritualidad se vuelve política porque produce comunidad y sentido contra la vergüenza impuesta. Esto puede identificarse, por ejemplo, en esta oración colecta de una comunidad luterana:

Divinidad, amiga de la vida
que la lucha por la justicia
no nos olvide hacernos celebrar la vida siempre.
Y hoy que tenemos presente a las víctimas de crímenes de odio
nos hagamos más sensibles
a este dolor y pongamos de nuestra parte.
Haz que nos comprometamos
en la transformación del mundo
por Jesús, nuestro Hermano mayor,
que vive y ama contigo y la Espiritu Santa,
una sola Divinidad, por los siglos de los siglos.
Amén y amemos (Comunidad Luterana del Perú, 2025).

O este salmo empleado en el Día de muertxs en un altar de una organización que acompaña a mujeres trans*:

Amorosa Divinidad
estamos aquí porque creemos en la vida plena.
Hemos vivido muchas cosas duras y difíciles
pero aquí seguimos.
Nuestras vidas son testimonio de resistencia
Y luchamos porque estamos vivas.
A las que ya no están les decimos:
No están aquí, pero nos acompañan

A algunas nos las arrebataron brutalmente,
a otras las abandonó el Estado,
otras murieron antes de tiempo,
algunas fueron enterradas con el nombre que rechazaron,
otras se encuentran como NN
pero su memoria nos hace alzar la voz, porque
no están aquí, pero nos acompañan

Creemos que la vida vale
y que, aunque nos quieran muertas,
aquí seguimos resistiendo
porque nuestra venganza será ser felices,
nuestra venganza será que seguiremos de pie,
nuestra venganza será reír,
nuestra venganza será soñar,
nuestra venganza será mantener su memoria, porque
no están aquí, pero nos acompañan (Archivo personal, 2025).

Estas prácticas no se presentan como ejemplos devocionales, sino como material analítico que permite observar cómo se produce autoridad teológica desde el cuerpo, la memoria y la vulnerabilidad compartida. A esto se le puede añadir, la relectura performativa de signos cristianos donde gestos, vestuarios, música, oración y corporalidades que desobedecen la respetabilidad eclesial reubican lo sagrado: no como propiedad del templo, sino como acontecimiento entre cuerpos que resisten. En estas prácticas, la tradición no es “negada”; es disputada: se expone su codificación sexual y, al mismo tiempo, se reabre su promesa de vida. Regresando a las dos oraciones anteriores, una se da en el espacio virtual, en un culto dominical, y la otra en una calle céntrica de la Ciudad de México.

En ese sentido, lo que hace la teología cuir es reconocer que la liturgia no ocurre únicamente en la iglesia —en el altar, con clérigos y feligreses— sino también en la calle, en la pista de baile, en la comunidad de pares, en la cama. Allí también se encuentra lo divino, allí también se vive lo trascendente. El placer, la fiesta, la vulnerabilidad, la solidaridad, la memoria: todo ello es sagrado. Y lo que se considera profano es reinterpretado como espacio de encuentro con la Divinidad. Allí donde el cuerpo vulnerable recupera voz, cuidado y placer sin vergüenza, se vuelve inteligible una promesa de vida que la respetabilidad eclesial suele negar. Lo que la decencia llamó profano se revela como lugar de encuentro con la Divinidad que celebra, cuida y resiste.

Desde esta perspectiva cuir, esta espiritualidad encarnada, que se califica como política, se coloca en frontal oposición al fundamentalismo —ya sea cristiano, político o cultural— que exige cuerpos normativos, identidades homogéneas, obediencia, silencio, mutilación del deseo. La teología cuir propone en cambio una ética del reconocimiento, pero situada en América Latina, desde la justicia y de la ternura (Vega-Dávila, 2025d), donde los cuerpos son sujetos de derechos, y de placer; donde el deseo no es error sino dimensión de lo humano-divino; donde el encuentro es acto político que sostiene cuerpos vulnerables y cuestiona la violencia normativa.

4. Objeciones y límites

Luego de realizar este recorrido, resulta necesario identificar algunas objeciones y límites a lo propuesto en este artículo de reflexión teológica. Estas no buscan debilitar la propuesta, sino poner a prueba su consistencia.

¿El goce o el placer pueden funcionar como criterio teológico sin caer en hedonismo? La sospecha es comprensible, especialmente en tradiciones que han asociado el deseo con desorden o amenaza. Sin embargo, el argumento aquí no propone el placer desde el consumo capitalista de los cuerpos, sino como signo que puede indicar la emergencia de una vida vivible cuando el cuerpo deja de estar gobernado por la vergüenza y la violencia. En esta perspectiva, el placer no opera de manera aislada, sino en relación con el reconocimiento, el cuidado y la posibilidad de vínculos no destructivos. No se trata de un “todo vale”, sino de pensar en qué condiciones el placer puede leerse como experiencia que afirma la vida en contextos donde esta ha sido negada.

¿Toda praxis puede ser reconocida como portadora de sentido teológico? La respuesta no puede ser afirmativa sin más, porque asumir la praxis como criterio no elimina el problema del discernimiento, sino que lo intensifica. Existen prácticas —también en contextos de disidencia— que reproducen violencia, que se inscriben en economías de explotación o que

refuerzan jerarquías internas de exclusión. En ese sentido, el problema no es si toda praxis es bendecible, sino bajo qué condiciones puede ser leída como generadora de vida. Esto obliga a introducir un criterio que no sea externo ni abstracto, pero tampoco puramente afirmativo. En la perspectiva aquí propuesta, una práctica puede ser reconocida teológicamente en la medida en que disminuye la violencia, habilita formas de cuidado, produce vínculos no instrumentalizados y hace posible la vida compartida en condiciones más dignas. Sin embargo, estos criterios no operan como una norma universal cerrada, sino como un horizonte de discernimiento situado, siempre abierto a revisión en la práctica misma.

¿Esto equivale a relativismo o a rechazo de la tradición? La teología cuir no opera como negación total de la tradición, sino como una práctica crítica que busca desarticular sus pretensiones de neutralidad. Esto implica mostrar qué comprensiones del cuerpo, de la sexualidad y del poder han quedado inscritas en sus lecturas dominantes, y desde ahí reabrir la posibilidad de otras memorias creyentes. La tradición, en este sentido, no aparece como depósito homogéneo ni como autoridad incuestionable, sino como campo de disputa donde se decide qué formas de vida son reconocidas como legítimas.

Este discernimiento no recae en una instancia abstracta ni en una autoridad individual aislada, sino que se configura en prácticas comunitarias concretas donde los cuerpos, sus experiencias y sus conflictos se ponen en relación. En ese sentido, la comunidad no funciona como garante de verdad absoluta, sino como espacio donde se negocian, disputan y verifican las condiciones de vida que la teología busca nombrar.

Esta reflexión no pretende ofrecer una genealogía total ni una etnografía completa de prácticas cuir; su apuesta es conceptual y teológico-política. De este modo, propone criterios de lectura que permiten comprender por qué la teología cuir puede describirse como espiritualidad política, al tiempo que deja abierto el problema del discernimiento, que no puede resolverse de manera abstracta, sino que se juega en las prácticas comunitarias concretas donde la fe se encarna.

Consideraciones finales

Este texto ha presentado tres desplazamientos como hallazgo: el *locus theologicus* se reubica en la vida corporal y vulnerable; la sexualidad se entiende como práctica política donde operan normas y resistencias; y la ritualidad se vuelve espacio de disputa donde la tradición puede ser re-leída desde epistemologías del Sur y desde cuerpos históricamente indecentes para las gramáticas eclesiales. En este recorrido he sostenido que la teología cuir constituye una espiritualidad profundamente situada, corporal, gozosa y política. No es una mera moda académica, ni una adición periférica a la teología de la liberación, sino más bien una reconfiguración teológica que articula cuerpos, deseo, placer, comunidad y fe en un marco latinoamericanista crítico en tanto que no se limita a incorporar sujetos previamente excluidos, sino que reconfigura las condiciones mismas bajo las cuales lo teológico puede ser producido, reconocido y disputado en contextos atravesados por desigualdad, colonialidad y conflicto eclesial. Se trata de una espiritualidad que no pide disculpas por ser corporal, deseante y comunitaria.

La teología cuir invita a que la espiritualidad deje de encontrarse en lo privado, íntimo o desvinculado de la historia, y se convierta en práctica encarnada de resistencia y celebración

que coloque en el espacio público el cuerpo sexuado y “placeroso”. Simultáneamente, convoca a que lo político deje de entenderse exclusivamente como pugna institucional o lucha por derechos, y se reconozca como liturgia, como celebración que trastoque jerarquías, como canto, como contemplación activa de la Divinidad que se hace visible en los cuerpos oprimidos, goza con ellos y los libera de gramáticas sociales opresoras.

En términos metodológicos, lo desarrollado permite afirmar que la teología cuir no introduce únicamente nuevos contenidos, sino que reconfigura los criterios de producción de conocimiento teológico. Al desplazar el *locus* hacia la praxis corporal situada, obliga a reconsiderar las mediaciones históricas, los regímenes de inteligibilidad y las prácticas comunitarias como espacios donde se decide la verdad teológica y donde dicha verdad se discierne en relación con sus efectos sobre la vida concreta. Este desplazamiento no elimina las diferentes formas de tradición, pero la someten a una lectura crítica desde sus efectos sobre la vida concreta.

Este ejercicio realizado permite comprender que la experiencia cristiana no solo se realiza desde lo hegemónico identificado como institucionalidad que fomenta discursos, sino también desde la creación de una cultura religiosa que sostiene nuevas prácticas y lenguajes religiosos. De esta manera, la teología cuir nos recuerda que la libertad no es sueño lejano, sino que ya comienza en cuerpos que celebran su vida, gozan su identidad, y oran su revolución. Entonces, desde una perspectiva que reconoce el valor de lo humano en relación puede afirmarse que al ser nuestras metodologías nuestras espiritualidades, nuestros deseos se convierten en himnos; nuestros besos se convierten en alabanzas, nuestras liturgias celebran cuerpos. Para quienes somos creyentes la invitación se convierte en una espiritualidad activa que se exprese en lo cotidiano de nuestros cuerpos y en los movimientos que se hacen oración, en los placeres que se hacen fortaleza.

Referencias

ALISON, James. Carta a un joven católico gay. **Concilium**, n. 324, p. 125–134, 2008.

ALTHAUS-REID, Marcella. **Teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política**. Bellaterra, 2005.

ALTHAUS-REID, Marcella. Marx en un bar gay: la teología indecente como una reflexión sobre la teología de la liberación y la sexualidad. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, v. 11, n. 1–2, p. 55–69, 2008.

AQUINO, María Pilar; TÁMEZ, Elsa. **Teología feminista latinoamericana**. Abya-Yala, 1998.

BÁRCENAS BARAJAS, Karina. Iglesias para la diversidad sexual: tácticas de inclusión y visibilización en el campo religioso en México. **Revista Cultura y Religión**, v. 8, n. 1, p. 83–108, 2014.

BÁRCENAS BARAJAS, Karina. **Bajo un mismo cielo: las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador**. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2020.

BOSWELL, John. **Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: gays y lesbianas en la Europa occidental desde el inicio de la era cristiana hasta el siglo XIV**. Muchnik Editores, 1998.

BRUGALETTA, Federico. Cristianismo y Sociedad (1963–1973): protestantismo de izquierda en la historia reciente de América Latina. **Catedral tomada: Revista de crítica literaria latinoamericana**, v. 6, n. 11, p. 236–263, 2018.

BUTLER, Judith. **Género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad**. Paidós, 2007.

BUTLER, Judith. **Marcos de guerra: las vidas lloradas**. Paidós, 2010.

BUTLER, Judith. **Sin miedo: formas de resistencia a la violencia de hoy**. Taurus, 2020.

BUTLER, Judith; ATHANASIOU, Athena. **Desposesión: lo performativo en lo político**. Eterna Cadencia, 2017.

CABNAL, Lorena. Feminista comunitaria. 2015. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20220214112033/https://suds.cat/es/experiencias/lorena-cabnal-feminista-comunitaria/>. Acesso em 29/01/2026.

CABRERA FELICIANO, Roque Javier. La Pasarela de Santiago 2.1-26: Buitres, Muertas y Otros «Varones de Fe». **Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer**, v. 8, p. 53–108, 2025. Disponível em: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol8/iss1/3/>. Acesso em 06/10/2025.

CHENG, Patrick S. **Radical love: an introduction to queer theology**. Seabury Books, 2011.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. **Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual (Persona humana)**. 29 dic. 1975. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_sp.html. Acesso em 12/10/2025.

CÓRDOVA QUERO, Hugo et al. Travesías y disidencias: Queerizando/Cuirizando la hermenéutica bíblica. **Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer**, v. 8, p. 1–30, 2025. Disponível em: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol8/iss1/1>. Acesso em 12/10/2025.

DE JESÚS DE PASCUAL, David. La práctica incluyente de Jesús de Nazaret. **Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer**, v. 5, p. 217–244, 2022. Disponível em: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol5/iss1/7/>. Acesso em 12/10/2025.

FALCONÍ, Diego. De lo queer/cuir/cuy(r) en América Latina. **Mitologías hoy**, v. 10, p. 95–113, 2014. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/mitologias.191>

FLECHA, José-Román. **Moral de la persona**. Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber**. Siglo XXI Editores, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad IV: las confesiones de la carne**. Siglo XXI Editores, 2019.

GALÍ, Montserrat. Música para la teología de la liberación. **Anuario de Historia de la Iglesia**, v. 11, p. 177–188, 2002. <https://doi.org/10.15581/007.11.23905>

GEBARA, Ivone. El cuerpo: nuevo punto de partida de la teología. En: PEÑAS DEFAGÓ, María Angélica; SGRÓ RUATA, María Candelaria (comp.). **Género y religión: pluralismos y disidencias religiosas**. Católicas por el Derecho a Decidir, 2009.

GIBELLINI, Rosino. **La teología del siglo XX**. Sal Terrae, 1998.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación: perspectivas**. Sígueme, 1975.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **La fuerza histórica de los pobres**. Centro de Estudios y Publicaciones, 1979.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber en su propio pozo**. Sígueme, 2004a.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente**. Centro de Estudios y Publicaciones, 2004b.

LINGS, K. Renato. **Amores bíblicos bajo censura**. Dykinson, 2021.

LINGS, Renato. El corazón al descubierto: Reflexiones sobre Levítico 18.22. **Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer**, v. 8, p. 31–62, 2025. Disponible en: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol8/iss1/2/>. Acceso en 12/10/2025.

MAZARIEGOS, Hilda María Cristina. ¡Disidentas! Mujeres protestantes evangélicas de la disidencia sexual, normativa y de género. **Oikodomein** v. 25, n. 21, p. 12-23, 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Melusina, 2011.

MOLINA, Mariana. Lo religioso desde abajo. En: GUTIÉRREZ PORTILLO, Ángel Alejandro (ed.). **Pesquisas sobre religión**. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2023.

MUSSKOPF, André S. El hijo pródigo y los hombres gays. **RIBLA**, n. 56, p. 101–114, 2007. Disponible en: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/56.pdf>. Acceso en 12/10/2025.

PANOTTO, Nicolás. **Política como signo de los tiempos**. Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2023.

SANTOS MEZA, Anderson Fabian. Queering John of the Cross. **Religions**, v. 15, n. 3, art. 336, 2024. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel15030336>

SHORE-GOSS, Robert. La homosexualidad y la Biblia. **Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer**, v. 3, p. 71–101, 2020.

STIEGLER, Bernard. **Symbolic misery. Volume 1: The hyperindustrial epoch**. Polity Press, 2014.

STUART, Elizabeth. **Teologías gay y lesbiana**. Melusina, 2008.

TORRES, Cruz Edgardo; CÓRDOVA QUERO, Hugo. Hacia una Teología vih Positiva. **Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer**, v. 6, p. 151–189, 2023. Disponível em: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol6/iss1/5/>. Acesso em 29/01/2026.

VALENCIA, Sayak. Del queer al cuir. En: LANUZA, Fernando; CARRASCO, Raúl (ed.). **Políticas de lo irreal: queer y cuir**. Fontamara, 2015.

VEGA-DÁVILA, Enrique. ¡Nosotrxs también somos lxs pobres! Teología de la liberación y diversidad sexo-genérica. Hacia una teología cuir de la liberación. **Revista Ciencias de la Complejidad**, v. 3, n. 2, p. 65–89, 2022.

VEGA-DÁVILA, E. ¿Cuál es nuestro status? ¡Ya estamos bendecidxs y somos bendición! **Religión digital**, 03 enero 2024. Disponível em: <https://www.religiondigital.org/opinion/status-bendecidxs-bendicion-luteranos-Doctrina-Fe-Fernandez-Papa_0_2628337145.html>. Acesso em 29/01/2026.

VEGA-DÁVILA, Enrique. De lo queer a lo cuir. **Letras**, v. 96, n. 144, p. 260–272, 2025a. DOI: <https://doi.org/10.30920/letras.96.144.14>

VEGA-DÁVILA, Enrique. Tocar es intimidad. **RIBLA**, n. 97, p. 156–171, 2025b.

VEGA-DÁVILA, Enrique. CUIRizar la Biblia. **Vida y Pensamiento**, v. 45, n. 2, p. 153–186, 2025c.

VEGA-DÁVILA, Enrique. En relación: liturgia cuir como espacio para una ética del reconocimiento, justicia y ternura. Reflexiones desde la experiencia de la Comunidad Luterana del Perú. **Revista Estudios**, n. 50, p. 204–222, 2025d.

WEST, Mona; SHORE-GOSS, Robert E. (ed.). **The queer Bible commentary**. 2. ed. SCM Press, 2022.

WIESNER-HANKS, Merry. **Cristianismo y sexualidad en la Edad moderna**. Siglo XXI Editores, 2001.

Recebido em 05/02/2026

Aceito em 21/03/2026