

LENGUAJES RELIGIOSOS Y LITURGIA

UNA CRÍTICA DESDE UNA TEOLOGÍA CUIR
EN ABYA YALA

Enrique Vega-Dávila

Introducción

Los lenguajes religiosos, lejos de ser simples recursos expresivos de la devoción, constituyen mediaciones simbólicas y performativas que modelan las experiencias de lo sagrado y configuran identidades colectivas. La historia del cristianismo es inseparable de estos lenguajes, que han operado en múltiples registros. Sin embargo, la fuerza de estas mediaciones no ha sido neutra: en gran medida, ha contribuido a consolidar imaginarios dominados por el patriarcado, la colonialidad y la heterosexualidad normativa.

Esa constatación nos conduce a la pregunta central de este trabajo: ¿cómo leer críticamente los lenguajes religiosos desde Abya Yala, para visibilizar sus exclusiones y, a la vez, abrir caminos hacia nuevas formas de nombrar lo divino y de celebrar la fe?

En el presente texto propongo una lectura interdisciplinaria que articula estudios teológicos, filosóficos y sociales con los aportes de las teologías feministas y de la liberación, así como con la pers-

pectiva radical de la teología indecente de Marcella Althaus-Reid. Desde estas corrientes, que emergen con fuerza en América Latina, se cuestiona el monopolio patriarcal de los símbolos religiosos y se plantean alternativas que hacen visibles los cuerpos, memorias y luchas históricamente marginados.

Los lenguajes religiosos son vehículos que están al servicio de un dato que se entiende como misterioso. Esto recuerda que los lenguajes no son fines en sí mismos, sino cauces que transmiten experiencias, al menos en el marco de los cristianismos que comprenden su experiencia creyente como una relación personal.

No obstante, la aparente neutralidad de esta mediación se desdibuja cuando la examinamos en clave crítica. A lo largo de los siglos, este tipo de lenguajes han sido instrumentos de transmisión de ortodoxia y de legitimación institucional para difundir una teología oficial. La poesía mística, aunque nacida de experiencias subjetivas singulares, fue absorbida por la Iglesia romana consolidando en parte un cristianismo que poco a poco se hizo cada vez más hegemónico.

En Abya Yala, los lenguajes religiosos se entrecruzan con la experiencia colonial, que atraviesa economías y políticas, así como símbolos, oraciones y cantos. Así, al comprenderse como universales, las expresiones litúrgicas han reproducido imágenes masculinas y blancas de lo divino, desplazando a los cuerpos racializados y feminizados de nuestras comunidades.

La teología de la liberación, nacida en Abya Yala en los años setenta, representó un primer intento de reapropiación crítica; pero si bien denunció la pobreza estructural, en muchos casos guardó silencio sobre la sexualidad y las diversidades sexo-genéricas.

Las teologías feministas, tanto en Europa como en América Latina, denunciaron la idolatría que supone hablar de Dios en términos exclusivamente masculinos. Teólogas como Mary Daly o Rosemary Radford fueron pioneras en esa denuncia. Desde nuestro continente, teólogas como Maricel Mena han mostrado que, además, esa imagen divina ha conllevado racismo. Pero es la obra de Marcella Althaus-Reid la que llevó esta crítica a un nuevo nivel. Su apues-

ta por una “teología indecente” busca elaborar su presupuesto de fe desde las experiencias sexuales y los relatos invisibilizados por el “autoritarismo de la decencia” (2005, p. 15). Al situar la sexualidad como categoría teológica, Althaus-Reid abrió el camino hacia una teología cuir, radicalmente crítica y decolonial, de la que este texto da parte (Vega-Dávila, 2023).

En este marco, Abya Yala no es simplemente un escenario donde se aplican teorías foráneas. Es un espacio de producción epistémica donde las luchas contra el patriarcado, el racismo y la homobitansfobia generan categorías nuevas para pensar los lenguajes religiosos; en ese sentido, se justifica el uso de la categoría cuir y no *queer* (Falconí, 2014; Valencia, 2015; Vega-Dávila, 2025). Las comunidades de base, las pastorales afirmativas de la diversidad sexual y de género nos muestran que la liturgia puede convertirse en un lugar de acuerpamiento y resistencia, donde el pasado narrado se entrelaza con el futuro deseado.

En este trabajo sostengo que la liturgia, en cuanto espacio comunitario que articula símbolos, cuerpos y memorias, tiene el potencial de resignificar los lenguajes religiosos y de subvertir los modelos hegemónicos. Esta hipótesis se desarrolla en diálogo con la teoría de la performatividad (Austin, 1982; Butler, 2004, 2007, 2017), con la crítica a la escritura en favor de la oralidad (Pickstock, 2005), y con la herencia de las teologías feministas y cuir de Abya Yala.

La argumentación se organiza de lo general a lo particular: primero examino los lenguajes religiosos en su dimensión histórica y teológica; luego presento las críticas que han cuestionado sus límites; posteriormente analizo la liturgia como espacio de disputa; y finalmente estudio cómo la imagen masculina de lo divino se ha consolidado en las tradiciones litúrgicas, para abrir un horizonte de alternativas desde una teología cuir y decolonial.

Lenguajes religiosos

Los lenguajes religiosos constituyen una de las mediaciones centrales para comprender la experiencia creyente. Isabel Corpas de Posada los define como vehículos que “expresa[n] la experiencia religiosa y está[n] al servicio de dicha experiencia en cuanto mediación” (2010, p. 83). Esta afirmación resalta que el lenguaje no se limita a describir, sino que actúa como mediador entre lo humano y lo divino. Joaquín García-Andrade complementa esta idea al señalar que, en el marco de los cristianismos, tales lenguajes transmiten “una vivencia de relación personal, íntima e intensa en el profundo centro personal con ese algo o alguien misterioso” (2009, p. 120). Ambas perspectivas nos muestran que hablar de lo divino no es nunca un ejercicio neutral: siempre se hace desde un marco de sentido histórico, cultural y comunitario.

Para José Severino Croatto, “[e]l hecho religioso puede ser abordado por todas las ciencias humanas o sociales, cada una a partir de lo que le es propio” (2010, p. 17; traducción propia). Esto significa que el estudio de los lenguajes religiosos no pertenece exclusivamente al campo teológico, sino que se abre a la interdisciplinariedad. Desde la antropología, la sociología, la lingüística o los estudios de género se pueden iluminar aspectos que la teología, en su afán doctrinal, ha tendido a ocultar. Esta mirada es especialmente pertinente en Abya Yala, donde las expresiones religiosas no pueden separarse de la historia colonial y de las luchas sociales que han configurado nuestras comunidades.

Uno de los cauces privilegiados de estas formas de decir lo sagrado ha sido la poesía. En el Segundo Testamento encontramos himnos que lxs¹ autorxs bíblicos recogieron o compusieron para transmitir ideas específicas sobre Jesús. Solo en el libro del Apocalipsis se

1. Como postura política y metodológica, utilizo la “x” como marca gráfica no sexista, incluso al intervenir citas textuales, con el fin de visibilizar la perspectiva de género desde la cual se escribe y se lee. Esta estrategia busca interpelar a la persona lectora, invitándola a tomar conciencia de su propio posicionamiento y a decidir, de manera reflexiva, si opta por las formas “a”, “o” o “e” para la construcción del plural.

identifican trece himnos, con un marcado carácter hermenéutico: su función es interpretar el relato y guiar la lectura creyente (Arens & Díaz Mateos, 2000). La poesía, en este sentido, no es un mero adorno estético, sino un instrumento de interpretación y de formación doctrinal.

En el siglo IV, Efrén de Siria inauguró lo que se conoce como himnología ortodoxa. Para contrarrestar la enseñanza gnóstica de Bardesano y de su hijo Harmonio, Efrén compuso nuevos textos adaptados a las mismas melodías que aquellos utilizaban (Martínez, 1991). Esta estrategia muestra que los lenguajes religiosos no solo transmiten experiencias, sino que también operan como armas en la disputa por la ortodoxia. En el terreno musical y poético se juegan batallas teológicas.

Varios siglos después, en el llamado “Siglo de Oro” español, la poesía de Teresa de Ávila y de Juan de la Cruz se convirtió en expresión privilegiada de la mística cristiana. Sus versos, cargados de experiencia subjetiva y crítica institucional, fueron recibidos con sospecha: ambos enfrentaron procesos inquisitoriales (Llamas, 1993). Sin embargo, con el tiempo, sus obras fueron canonizadas por la Iglesia romana, que no solo los reconoció como santos, sino que les otorgó el título de doctor de la Iglesia. Este proceso muestra cómo textos inicialmente marginales o sospechosos fueron absorbidos por la institucionalidad para cimentar un cristianismo hegemónico. En Abya Yala, la recepción de esa tradición poética se dio en clave colonial, imponiendo un canon literario y teológico que desplazó las expresiones locales e indígenas.

Además de la poesía, la teología ha reflexionado ampliamente sobre los lenguajes religiosos, por ejemplo, desde la teología fundamental. Heinrich Fries retoma de Austin la noción de *performatividad* –el lenguaje no solo describe la realidad, sino que la crea al ser pronunciado (1982)– y subraya que nombrar lo divino implica también darle existencia en el marco comunitario (1987). Paul Tillich, en cambio, sostuvo que el lenguaje cotidiano no puede expresar de manera adecuada la reflexión teológica y que, al intentarlo,

esta corre el riesgo de profanarse (1972, p. 146). Estas posiciones, aunque divergentes, muestran la complejidad de la relación entre lenguaje y teología.

En el campo específico de la teología litúrgica, Gonzalo Guzmán (2019) concibe este tipo de discurso como un lenguaje que se encuentra en relación tanto con otras personas como al servicio de una pedagogía divina. Esta definición resalta el carácter comunitario y pedagógico de la liturgia. Sin embargo, como advierte José Manuel Bernal Llorente, con frecuencia estos lenguajes han sido reducidos a lo estrictamente ritual, sin considerar su potencial simbólico y político (2012). Frente a ello, Michael Kunzler insiste en que los lenguajes religiosos poseen una densidad que articula lo humano y lo divino, especialmente en su expresión litúrgica (1999).

En Abya Yala, el estudio de los lenguajes religiosos exige atender a la colonialidad del poder. Los símbolos, las palabras y las oraciones que llegaron con la colonización se impusieron como universales, invisibilizando lenguajes originarios y configurando una espiritualidad marcada por el patriarcado y la blanquitud. Expresiones como “Dios todopoderoso” o “Padre eterno” no son inocentes: están cargadas de un trasfondo cultural que asocia la divinidad con atributos masculinos y blancos.

Este fenómeno evidencia que, en lugar de ser neutrales, estos registros han colaborado en la naturalización de jerarquías raciales y de género. La repetición litúrgica de esos nombres y fórmulas ha naturalizado una imagen masculina y heterosexual de lo divino. En nuestras comunidades cristianas críticas, cuestionar esos lenguajes significa abrir la posibilidad de otras imágenes, otras narrativas y otras formas de celebrar.

Al situar la mirada en Abya Yala, se revela que los lenguajes religiosos cumplen una doble función. Por un lado, reproducen la ortodoxia institucional, sirviendo como herramientas de control simbólico. Por otro, ofrecen un terreno fértil para la resistencia y la creación de nuevas expresiones. La poesía, la teología y la litur-

gia han sido utilizadas tanto para normalizar exclusiones como para cuestionarlas.

De allí que sea necesario estudiarlos críticamente, reconociendo sus ambigüedades. Como recuerda Corpas de Posada (2010), los lenguajes religiosos median la experiencia de lo sagrado. Pero esa mediación puede reforzar las estructuras patriarcales o abrir caminos hacia nuevas experiencias de lo divino. En Abya Yala, las comunidades de base, las pastorales populares y las agrupaciones de diversidad sexual y de género ya están generando lenguajes alternativos que resignifican las palabras, los gestos y los cantos (Vega-Dávila, 2023).

El desafío, entonces, es doble: desnudar los lenguajes patriarcales y construir mediaciones nuevas que expresen la fe desde nuestras realidades. Este proceso implica reconocer que los lenguajes religiosos, más allá de ser instrumentos de comunicación, son espacios de poder. Su análisis permite visibilizar cómo han operado históricamente para consolidar ortodoxias y cómo hoy pueden abrir horizontes de liberación.

En síntesis, los lenguajes religiosos han funcionado como cauces de experiencia, mecanismos de control y herramientas de resistencia. En Abya Yala, la tarea teológica consiste en dismantelar los lenguajes coloniales y patriarcales, para que nuestras comunidades puedan nombrar lo divino desde sus cuerpos, memorias y luchas. Esa tarea es la que orienta el presente trabajo, que en las secciones siguientes profundizará en las críticas, en la liturgia como espacio performativo y en las imágenes masculinas que han dominado las tradiciones cristianas.

Lenguajes religiosos, posibilidades y críticas

Los lenguajes religiosos, además de vehicular experiencias, se convierten en un campo de tensiones y límites. Analizarlos críticamente implica atender a cómo construyen y encuadran la relación con lo divino, más que limitarse a describirla. Como señaló José Gómez

Caffarena, el rasgo distintivo de los discursos religiosos es la relación personal que establecen con la divinidad. En su lectura personalista, no se trata únicamente de hablar “sobre” Dios, sino de hablarle “a” Dios (1985). Esta distinción revela que el lenguaje religioso no es un discurso externo o meramente descriptivo, sino una práctica que sitúa a la persona creyente en una relación viva con lo trascendente.

Sin embargo, no todxs lxs filósofxs y teólogxs coinciden en reconocer esa dimensión relacional como suficiente. Dante Antiseri, en *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*, cuestionó si realmente es posible acceder a lo divino mediante el lenguaje. Su análisis desentraña cómo la capacidad enunciativa de las personas tropieza con los límites de toda expresión humana (1976). En la misma línea, Vicente Vide destacó que los lenguajes religiosos se encuentran siempre al servicio de la cultura donde se desarrollan (1999). Dicho de otro modo, hablar de Dios siempre remite a una determinada historia y a relaciones de poder concretas, como se evidencia en la experiencia colonial de Abya Yala, donde este señalamiento es clave: los lenguajes que llegaron con la colonización no eran neutrales, sino portadores de una cosmovisión patriarcal y europea que pretendía imponerse como universal.

En este horizonte crítico, la propuesta de Catherine Pickstock se vuelve especialmente sugerente. En *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía* sostiene que el lenguaje no puede reducirse a lo escrito, pues encuentra en la oralidad su mayor fuerza (2005). Para ella, la escritura corre el riesgo de caer en lo que denomina “mercantilización sofista”, mientras que la oralidad abre caminos de libertad y de relación viva. Pickstock entiende la liturgia como consumación de la escritura, donde se negocia con el tiempo hasta subvertirlo: “en el tiempo litúrgico coinciden el pasado narrado y el futuro deseado” (2005, p. 310). En su perspectiva, la repetición litúrgica no es una mera mimesis mecánica, sino participación constitutiva en aquello que se celebra (2005, p. 41).

Esta visión de la liturgia como acontecimiento oral y performativo adquiere un relieve particular en Abya Yala, donde la oralidad sigue

siendo un pilar fundamental en comunidades indígenas, afrodescendientes y populares. En ellas, la palabra dicha, cantada y bailada produce comunidad, memoria y resistencia. La crítica de Pickstock a la escritura se convierte, así, en un puente para comprender por qué las liturgias latinoamericanas, con sus cantos vernáculos y sus gestos corporales, han sido espacios de agencia incluso frente a la imposición colonial.

Judith Butler, desde otro ángulo, recuerda que “la fuerza del nombre depende no solo de su iterabilidad, sino también de una forma de repetición que está relacionada con el trauma, repetición de algo que, en un sentido estricto, no se recuerda, sino que se revive” (2004, pp. 65–66). La repetición constante de nombres, símbolos y gestos en las liturgias cristianas no es neutra: modela subjetividades, fija jerarquías y perpetúa estructuras. Pero también puede abrir la posibilidad de resignificación: lo que se repite puede subvertirse, lo que se ritualiza puede ser reapropiado.

Las teologías feministas han señalado con claridad los límites del lenguaje religioso tradicional. Mary Daly, en su célebre ensayo *Después de la muerte de Dios padre* (1997), denunció cómo los roles patriarcales han contaminado los símbolos religiosos, deformando la conciencia cristiana. Rosemary Radford, en *Sexismo y el discurso sobre Dios*, advirtió que “[c]uando la palabra Padre se interpreta literalmente para indicar que Dios es masculino y no femenino, representado por hombres y no por mujeres, entonces esa palabra se torna idólatra [...]” (1997, p. 143).

En Abya Yala, las teólogas feministas de la liberación articularon esta crítica en diálogo con las luchas concretas de mujeres y pueblos racializados. Maricel Mena, teóloga afrocolombiana, ha mostrado cómo el racismo y la discriminación racial violan derechos fundamentales, y cómo la blanquitud ha moldeado la imagen de Dios en el continente: “una teología que nace de la realidad concreta de racismo y discriminación vivida por nuestras comunidades a lo largo y ancho de nuestro continente” (2022). Su perspectiva evidencia que

la colonialidad no solo afectó la economía o la política, sino también el lenguaje con el que nombramos lo divino.

Marcella Althaus-Reid radicalizó estas críticas con su propuesta de una “teología indecente”. En *Teología indecente* (2005), *Dios queer* (2019) y *Marx en un bar gay* (2008), denunció la imposición de la decencia, la que habría invisibilizado los relatos sexuales, y marginado experiencias cuir. Para ella, la teología existente ha servido a un proyecto totalitario, reproduciendo la ideología heterosexual (2005, p. 51). Althaus-Reid cuestionó incluso a las teologías feministas latinoamericanas que, según ella, permanecen atrapadas en “una teología de vainilla” (2005, p. 81), marcada por el miedo a confrontar abiertamente las iglesias e instituciones. Su obra pone de relieve que el problema no es solo de lenguaje, sino de cuerpos y deseos silenciados.

Lo que resulta decisivo es que estas críticas no se limitan a importar categorías de Europa o Estados Unidos. En Abya Yala se han generado voces, conceptos y prácticas que resignifican el lenguaje religioso desde la experiencia de comunidades concretas. Las Comunidades Eclesiales de Base, por ejemplo, abrieron espacios donde se nombraba a Dios desde la vida de lxs pobres, lxs campesinxs y los pueblos indígenas. Más recientemente, las pastorales de la diversidad y los movimientos LGBTIQ+ en países como Brasil, el Perú o México han creado liturgias y oraciones que desnudan el lenguaje patriarcal y que reivindican una Divinidad diversa y encarnada en los cuerpos marginalizados (Vega-Dávila & Suárez Arispe, 2023).

Estas prácticas muestran que la crítica al lenguaje religioso no es un ejercicio académico aislado, sino parte de procesos comunitarios que buscan resistir la exclusión y generar esperanza. En Abya Yala, el lenguaje religioso no se limita a repetir fórmulas importadas: puede ser reapropiado, reescrito y resignificado en clave liberadora.

Las teologías críticas coinciden en un punto: el lenguaje patriarcal se ha convertido en una cárcel simbólica que impide nombrar lo divino en su pluralidad. Esa cárcel se refuerza cada vez que una liturgia repite solo nombres masculinos, cada vez que un sermón

excluye cuerpos, cada vez que una comunidad invisibiliza memorias disidentes. Sin embargo, también es en esas repeticiones donde se abren grietas: en los cantos populares que transforman letras, en las oraciones que usan nombres inclusivos, en las liturgias que acuerpan cuerpos cuir.

Por eso, estudiar los lenguajes religiosos desde Abya Yala implica reconocer que son lugares de poder, pero también de resistencia. Su potencial crítico radica en la posibilidad de subvertir lo establecido y de abrir horizontes nuevos. Allí donde la ortodoxia se impuso como única voz, emergen ahora voces múltiples que reclaman el derecho a nombrar a la Divinidad desde la diversidad.

Liturgia

Si los lenguajes religiosos han transmitido ortodoxias y resistencias, la liturgia ocupa un lugar singular. Es, por excelencia, el espacio donde los símbolos, las palabras, los gestos y los cuerpos se entretajan en una celebración comunitaria. Casiano Floristán la define como “la celebración de la comunidad cristiana en la que se actualiza, expresa o renueva la acción de Cristo. Se basa en un conjunto de gestos y palabras, silencios y oraciones, cantos y ritos” (2001, p. 195). Esta definición permite identificar tres elementos constitutivos: la experiencia comunitaria, la experiencia cristiana y la experiencia ritual.

A lo largo de la historia del cristianismo, la liturgia ha estado estrechamente ligada a la definición de la ortodoxia, porque en ella se hacen visibles las creencias de la comunidad. No es casual que muchos debates teológicos se hayan librado en torno a ella, pues allí se condensan y hacen visibles los contenidos de la fe profesada. De hecho, en el adagio antiguo “*lex orandi, lex credendi*” (“la ley de lo que se cree es la ley de lo que se ora”) se expresa la estrecha relación entre fe y celebración. Lo que se ora fija lo que se cree, y lo que se cree define lo que se ora. Esta circularidad explica por qué la ortodo-

xia cristiana protegió la liturgia como un terreno fundamental: en ella se jugaba la identidad de la comunidad.

Sin embargo, este carácter normativo de la liturgia no elimina sus posibilidades críticas. Al contrario, la misma repetición que busca fijar un contenido puede abrir grietas para la subversión. Como ha mostrado Butler (2004), la fuerza del nombre descansa en su repetición: esa iterabilidad puede reproducir el trauma o abrir posibilidades de resignificación. En este sentido, la liturgia, como espacio de repetición ritual, no es únicamente reproducción de lo mismo: puede convertirse en escenario de transformación.

Catherine Pickstock ha profundizado en esta dimensión performativa. Para ella, la liturgia no es una mimesis mecánica, sino una representación constitutiva de aquello en lo que se participa (2005, p. 41). Cada acto litúrgico no repite sin más, sino que genera identidad y presencia, de modo que en la liturgia confluyen pasado, presente y futuro en un mismo acto celebrativo. El lenguaje oral, en particular, adquiere fuerza sobre la escritura: “la liturgia no [es] una representación constativa de lo ocasional de lo que es digno de alabanza, sino que constituye un estilo de vida” (Pickstock, 2005, p. 70).

En Abya Yala, esta concepción se hace palpable en las comunidades donde la liturgia no se limita al culto dominical, sino que se expande a la vida cotidiana. Allí la liturgia es menos texto escrito que palabra dicha, cantada y bailada. El énfasis en la oralidad, tan central en las culturas originarias y afrodescendientes, coincide con la crítica de Pickstock a la escritura como forma de control.

La colonización también transformó la liturgia. La imposición del latín como lengua oficial hasta el Concilio Vaticano II reforzó la distancia entre el pueblo y el rito. La introducción de las lenguas vernáculas en la década de 1960 fue presentada como una apertura, pero en muchos casos no significó un cambio sustancial: se tradujo el contenido, pero se mantuvieron las mismas estructuras patriarcales y jerárquicas.

En el continente, la teología de la liberación fue pionera en mostrar que la liturgia podía ser resignificada. Gustavo Gutiérrez planteó que la fe debía hacerse cargo de la historia y de la opresión concreta (1975). En las Comunidades Eclesiales de Base, los cantos populares, las lecturas bíblicas compartidas y la participación activa del pueblo transformaron la liturgia en un espacio de concientización y resistencia política. Así, lo que en la institución aparecía como rito normativo, en la base se convirtió en celebración de la vida y de la lucha.

Sin embargo, estas mismas comunidades han mostrado límites importantes en torno a la diversidad sexual y de género. Marcella Althaus-Reid denunció la incapacidad de la teología de la liberación para integrar la sexualidad, llegando a calificarla de “teología de cuerpos asexualizados” (2005). En *Marx en un bar gay* (2008) volvió sobre esta crítica, señalando que incluso las teologías feministas latinoamericanas muchas veces permanecieron atadas a esquemas heterosexistas.

En este contexto, las liturgias afirmativas de la diversidad que han surgido en Abya Yala adquieren relevancia. Amanda Guldmond, en su tesis *Hacia una Cristología Liberadora Para las Personas con Diversidad Sexual y Mayor Vulnerabilidad al VIH* (2013), propuso una praxis liberadora que revisa el significado de Jesús desde las experiencias de exclusión y enfermedad. Maricel Mena y Fidel Ramírez, en *Por uma espiritualidade libertadora de corpos doentes com AIDS e HIV* (2020) y *Espiritualidad y diversidad sexual, desafíos para una pastoral LGBTI+* (2021), plantearon bases para una pastoral inclusiva que reconoce los cuerpos enfermos y disidentes como lugares de revelación.

En estas propuestas, la liturgia se resignifica como espacio donde los cuerpos abyectos adquieren agencia. La celebración deja de ser repetición institucional para convertirse en acuerpamiento, fiesta y denuncia. Lo que Butler denomina repetición performativa (2007, p. 17) se transforma en acción liberadora: no un acto único, sino una repetición que produce efectos nuevos.

La liturgia, en su dimensión simbólica, oral y corporal, se convierte así en un lugar privilegiado para la subversión. La crítica de Pickstock a la textualización y a la espacialización como mecanismos de control (2005, pp. 122, 144) ilumina cómo las liturgias han sido dominadas por cuerpos masculinos y jerarquías eclesiales (Vega-Dávila, 2024). Pero también permite imaginar nuevas configuraciones: celebraciones donde la diversidad sexogenérica no es tolerada como excepción, sino afirmada como parte constitutiva de la comunidad.

En este horizonte, la liturgia puede convertirse en espacio de resistencia decolonial. Allí donde la institución impuso modelos europeos y patriarcales, nuestras comunidades generan prácticas que reafirman identidades populares, indígenas, afrodescendientes y cuir. En esas celebraciones, el tiempo y el espacio son vividos con densidad: el pasado narrado de la opresión se entrelaza con el futuro deseado de la liberación.

Estudiar la liturgia desde Abya Yala implica reconocerla como campo de tensiones: lugar donde se vigila la ortodoxia, pero también donde se produce resistencia; escenario de control, pero también de esperanza. En este sentido, el análisis litúrgico no puede reducirse a lo textual ni a lo ritual: debe abarcar lo simbólico, lo corporal y lo comunitario. La liturgia nos revela que los lenguajes religiosos no son estáticos ni cerrados. Son procesos dinámicos donde se juegan relaciones de poder, identidades y memorias. En la medida en que las comunidades de Abya Yala resignifican sus celebraciones, abren la posibilidad de construir lenguajes nuevos, capaces de nombrar lo divino desde la pluralidad de cuerpos e historias.

Imagen masculina de la divinidad en tradiciones litúrgicas

Uno de los problemas más persistentes en los lenguajes religiosos cristianos es la representación masculina de lo divino. A diferencia del judaísmo, para el cual las imágenes estaban prohibidas, el

cristianismo desarrolló la posibilidad de expresar la fe a través de representaciones visuales y simbólicas. Algunas de ellas llegaron, incluso, a recibir culto en ciertas denominaciones, aunque el posicionamiento sobre su legitimidad ha sido diverso y polémico (Ziegler, 2019). En ese proceso, la simbólica cristiana configuró, tanto en lo plástico como en lo literario, la idea de un ser masculino.

El fundamento de esta representación se encuentra en la propia figura de Jesús de Nazaret, quien habría llamado “Padre” a Dios. María Clara Bingemer recuerda que esa apelación a *Abbá* se convirtió en el núcleo de una simbología que, con el tiempo, se absolutizó (2003). De allí que la iconografía más difundida en el cristianismo sea la del Dios Padre: un hombre anciano, blanco, todopoderoso, que gobierna desde lo alto. Esta imagen, aparentemente natural, ha moldeado las conciencias durante siglos y ha legitimado jerarquías masculinas en las comunidades eclesiales.

Sin embargo, como advierte Isabel Gómez Acebo, las teologías feministas han denunciado la idolatría que supone hablar de Dios en términos exclusivamente masculinos: “la idolatría que supone hablar de Dios en términos exclusivamente masculinos con la conciencia de que el simbolismo y la analogía acaban confundándose con la realidad” (2003, p. 111). Aquí radica una clave crítica: el problema no es solo semántico, sino ontológico. Cuando el lenguaje confunde símbolo con realidad, lo masculino deja de ser metáfora y se convierte en esencia divina.

Rosemary Radford fue aún más tajante al señalar que no se puede negar la existencia del sexismo en el discurso sobre lo divino. Recordó que incluso la palabra “dios” implica ya una marca masculina: “Cuando la palabra Padre se interpreta literalmente para indicar que Dios es masculino y no femenino, representado por hombres y no por mujeres, entonces esa palabra se torna idólatra [...]” (1997, p. 143). Elizabeth Johnson, por su parte, enfatizó que “las imágenes de Dios no son periféricas ni dispensables para el lenguaje teológico; y tampoco [...] para la praxis eclesial y social” (2002, p. 72). En otras palabras, lo que se dice en la teología se traduce en prácticas

eclesiales concretas: el monopolio masculino de los ministerios, la subordinación de las mujeres, la exclusión de identidades sexogénéricas disidentes.

Frente a esa hegemonía patriarcal, algunas teólogas han propuesto imágenes alternativas. Sallie McFague, por ejemplo, elaboró la metáfora de Dios como madre, recordando que todo lenguaje sobre lo divino es relativo y provisional, y que todo intento de fijarlo incurre en idolatría (1997). Esta propuesta buscaba equilibrar la unilateralidad del imaginario patriarcal y abrir la imaginación teológica hacia otras posibilidades. Sin embargo, como veremos, también aquí se corren riesgos.

Marcella Althaus-Reid llevó esta discusión más lejos al criticar a las teologías feministas que, aun en su esfuerzo por ofrecer metáforas alternativas, terminan reproduciendo binarismos. Desde su perspectiva indecente, muchas de estas propuestas no cuestionan suficientemente la matriz heterosexual. Así, asocian al padre con el castigo y a la madre con el amor o la ternura, reforzando esencialismos biologicistas. De ahí que Althaus-Reid, como presenté en párrafos anteriores, calificara a gran parte de las teologías feministas latinoamericanas como una “teología de vainilla”, metáfora tomada del sadomasoquismo, que recuerda lo convencional, lo popular o extendido; de ahí que estas deseen salvar instituciones con la excusa de reformarlas.

Su crítica revela que, incluso en espacios de resistencia, puede reproducirse un marco patriarcal. La solución, desde su perspectiva, no es sustituir un lenguaje por otro, sino desnudar los lenguajes mismos, mostrar cómo han sido atrapados en dinámicas coloniales y patriarcales, y abrir la posibilidad de expresiones indecentes, cuir y transgresoras.

En Abya Yala, esta problemática se agudiza por la colonialidad del lenguaje. Como señala Althaus-Reid, “en Latinoamérica, el machismo crea una sólida base de supuestos y asunciones en diferentes aspectos de la realidad por la penetración de sus creencias sexuales reforzadas por el universo lingüístico del español y el portugués se-

xualmente mediatizados” (2005, p. 18). Esto significa que no solo las imágenes importadas del cristianismo europeo han reforzado lo masculino, sino también nuestras propias lenguas coloniales han contribuido a fijar lo divino en clave patriarcal.

Un ejemplo ilustrativo lo encontramos en las apariciones marianas. Aunque se trate de figuras femeninas, su lenguaje reproduce patrones coloniales. Althaus-Reid ironiza con un ejemplo elocuente: mientras las vírgenes aparecidas en Europa hablan en castellano peninsular, dirigidas a “hermanos” y “hombres”, una Virgen argentina, en un barrio popular, hablaría de manera distinta: “*Che queridxs*, les doy las lecturas bíblicas con mis mensajes para que el mundo vea [...] Vayan y evangelicen, che” (2005, p. 87). Con este contraste, la autora muestra cómo incluso las imágenes femeninas terminan siendo ventrílocuas de un dios padre masculino y colonial.

La conclusión a la que nos llevan estas críticas es que desnudar los lenguajes religiosos implica dismantelar los ídolos construidos en torno a imágenes masculinas, blancas y heterosexuales. Johnson lo formula con claridad: “la experiencia de Dios, que nunca podemos hacer nuestra directamente, está mediatizada (entre otras cosas, pero sobre todo así) por la historia cambiante del propio yo” (2002, p. 95). El lenguaje no es transparente: siempre media, siempre limita, siempre está cargado de estructuras sociales. Por eso, las imágenes masculinas de lo divino no son simples metáforas inofensivas, sino vehículos de exclusión.

En Abya Yala, donde el cristianismo se impuso como religión colonial, estas imágenes han reforzado la subordinación de mujeres, indígenas, afrodescendientes y diversidades sexo-genéricas. La repetición litúrgica de nombres masculinos de dios consolidó un imaginario heterosexual y patriarcal que persiste hasta hoy en muchas iglesias.

Ante esta situación, algunas comunidades han optado por nombrar a lo divino como la Divinidad (Vega-Dávila & Suárez Arispe, 2023), buscando un término no sexista. Aunque este esfuerzo es valioso, el desafío va más allá de la semántica: se trata de cons-

truir lenguajes nuevos que cuestionen los binomios patriarcales y que permitan reconocer lo divino en la pluralidad de cuerpos y experiencias.

En celebraciones litúrgicas que apuestan por la diversidad en Abya Yala, ya se experimenta con oraciones y cantos que emplean nombres diversos para referirse a Dios, desde metáforas maternas hasta expresiones comunitarias como “Espíritu Santa” o “hermano Jesús”. Estas prácticas, aunque aún marginales, muestran que es posible dismantelar los ídolos lingüísticos y generar lenguajes liberadores.

La crítica a la imagen masculina de la divinidad no es un ejercicio pasajero, sino una tarea permanente. Por eso, el desafío no es encontrar una fórmula definitiva, sino mantener un proceso de sospecha y creación continua. Desnudar el lenguaje significa reconocer su carácter histórico y limitado, y abrirlo a la pluralidad de voces y cuerpos que conforman nuestras comunidades.

Según lo expresado en este apartado, esta configuración androcéntrica de Dios en las tradiciones litúrgicas no es un accidente, sino el resultado de siglos de patriarcado y colonialidad. Desafiarla implica dismantelar los lenguajes que la sostienen y construir otros que expresen lo divino desde la diversidad. En Abya Yala, esta tarea está en marcha en comunidades afirmativas de la diversidad que, desde la oración, el canto y la liturgia, están gestando un cristianismo alternativo: cuir, plural y decolonial.

Conclusión

El recorrido realizado confirma que los lenguajes religiosos constituyen un entramado donde se entrelazan poder, memoria y esperanza. A través de la poesía, la teología y la liturgia, el cristianismo hegemónico consolidó un imaginario masculino, blanco y heterosexual de lo divino, que durante siglos invisibilizó a mujeres, pueblos racializados y diversidades sexo-genéricas. Frente a ello, las críticas provenientes de las teologías feministas, afrodescendientes,

decoloniales e indecentes han mostrado con claridad los límites de estos discursos y han abierto la posibilidad de imaginar otras formas de decir y vivir lo sagrado.

La liturgia aparece, en este proceso, como un espacio especialmente ambivalente. Su función normativa se evidencia cuando repite sin cuestionamiento los lenguajes patriarcales; pero esa misma repetición, al ser entendida como iterabilidad performativa, contiene la potencia de una subversión. Nombrar a la Divinidad desde las experiencias de cuerpos marginados, introducir lenguajes no sexistas, despatriarcalizar los ritos y descolonizar la simbología religiosa no constituye simplemente una innovación lingüística, sino un gesto teológico y político que redefine los horizontes comunitarios.

Desde Abya Yala, este horizonte abre una invitación a construir lenguajes religiosos cuir y decoloniales que acompañen las luchas por la justicia, la memoria y la dignidad. Lo divino puede y debe ser nombrado desde la multiplicidad de cuerpos, voces e historias que configuran nuestras comunidades, de modo que la experiencia creyente se articule en clave plural y situada.

Si las teologías feministas y afrodescendientes han puesto en evidencia el carácter androcéntrico y colonial de los lenguajes religiosos, y si la teología indecente de Althaus-Reid ha develado las zonas de censura vinculadas al deseo y a la sexualidad, la propuesta de este trabajo busca ir un paso más allá: articular un horizonte cuir y decolonial que no solo denuncie, sino que también acompañe procesos concretos de resignificación comunitaria. Reconocer que nuestras comunidades ya introducen cantos, símbolos y nombres que desbordan el canon implica constatar que la subversión teológica está en marcha. Por ello, sostengo que los cuerpos abyectos, los nombres impensables y los gestos desautorizados no son elementos periféricos, sino el núcleo de una experiencia creyente capaz de subvertir los órdenes coloniales y heteropatriarcales aún vigentes.

Referencias

- Althaus-Reid, Marcella (2005). *Teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Bellaterra.
- Althaus-Reid, Marcella (2008). Marx en un bar gay. La Teología Indecente como una reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, 11(1), 55–69.
- Althaus-Reid, Marcella (2023). *Dios cuir*. Universidad Iberoamericana.
- Antiseri, Dante (1976). *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*. Cristiandad.
- Arens, Eduardo & Manuel Díaz Mateos (2000). *Apocalipsis. La fuerza de la esperanza. Estudio, lectura y comentario*. Centro de Estudios y Publicaciones; Centro de Espiritualidad Ignaciana.
- Austin, John (1982). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Paidós.
- Bernal Llorente, José Manuel (2012). *Para vivir la Celebración. Bases para una comprensión de la liturgia*. Verbo Divino.
- Bingemer, María Clara (2003). Abbá: un padre maternal. *Selecciones de Teología*, 168, 305–318.
- Butler, Judith (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Síntesis.
- Butler, Judith (2007). *Género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Paidós.
- Corpas de Posada, Isabel (2010). Experiencia religiosa y lenguaje religioso: aproximación teológica. *Franciscanum*, 52(153), 57–95.
- Croatto, José Severino (2010). *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. Paulinas.

- Daly, Mary (1997). Después de la muerte de dios padre: la liberación de las mujeres y la transformación de la conciencia cristiana. En Mary Ressa, Ute Steibert & Lene Sjørup (Eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (pp. 97–106). Sello Azul.
- Falconí, Diego (2014). De lo queer/cuir/cuy(r) en América Latina. Accidentes y malos entendidos en la narrativa de Ena Lucía Portela. *Mitologías hoy*, 10, 95-113.
- Floristán, Casiano (2001). *Diccionario abreviado de Liturgia*. Verbo Divino.
- Fries, Heinrich (1987). *Teología fundamental*. Herder.
- García-Andrade, Joaquín (2009). Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica. *Folios*, 2(309), 115–126.
- Gómez Caffarena, José (1985). *Lenguajes sobre Dios*. Fundación SM.
- Gómez-Acebo, Isabel (2003). Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión. *Estudios eclesiológicos*, 78(304), 107–125.
- Guldmond, Amanda (2013). *Hacia una Cristología Liberadora Para las Personas con Diversidad Sexual y Mayor Vulnerabilidad al VIH* [Tesis de Maestría en Teología]. Pontificia Universidad Javeriana.
- Gutiérrez, Gustavo (1975). *Teología de la liberación. Perspectiva*. Sígueme.
- Guzmán, Gonzalo (2019). *El lenguaje litúrgico y sus formas*. Centre de Pastoral Litúrgica.
- Johnson, Elizabeth (2002). *La que es. El misterio de dios en el discurso eológico feminista*. Herder.
- Kunzler, Michael (1999). *La liturgia de la Iglesia*. Cultura y Espiritualidad Popular.

- Llamas, Enrique (1993). Teresa de Jesús y Juan de la Cruz ante la Inquisición: denuncias, procesos, sentencias. *Cuadernos de pensamiento*, 7, 179-206.
- Martínez, Francisco Javier (1991). Los himnos “Sobre la Perla” de san Efrén de Nisibe. *Salmanticensis*, 38(1), 5-32.
- McFague, Sallie (1997). Dios como madre. En Mary Ress, Ute Steibert & Lene Sjørup (Eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (pp. 297-310). Sello Azul.
- Mena, Maricel, y Fidel Mauricio Ramírez (2020). Por uma espiritualidade libertadora de corpos doentes com AIDS e HIV: uma abordagem a partir das experiências de vida de Yulixa e Miriã em Nm 12. *Estudos Teológicos*, 52(2), 357-373.
- Mena, Maricel (2022). La teología negra latinoamericana y caribeña es cristiana aunque incluya otras tradiciones de fe. *ADN CELAM*. <https://adn.celam.org/la-teologia-negra-latinoamericana-y-caribena-es-cristiana-aunque-incluya-otras-tradiciones-de-fe-es-una-teologia-abierta-no-abarca-unica-y-exclusivamente-a-teologos-negros-participan-perso/>
- Pickstock, Catherine (2005). *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*. Herder.
- Radford Ruether, Rosemary (1997). El sexismo y el discurso sobre [d]ios: imágenes masculinas y femeninas de lo divino. En Mary Ress, Ute Steibert & Lene Sjørup (Eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (pp. 127-148). Sello Azul.
- Ramírez, Fidel, y Maricel Mena (2021). Espiritualidad y diversidad sexual, desafíos para una pastoral LGBTI+. En Fabrício Veliq (ed.), *Experiências de diversidade afetivo-sexual e de gênero: perspectivas de diálogo* (pp. 99-121). Metánoia Editora.
- Tillich, Paul (1972). *Teología sistemática I*. Ariel.

- Valencia, Sayak (2015). Del queer al cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur glocal. En Fernando Lanuza, y Raúl Carrasco, *Políticas de lo irreal. Queer y cuir* (pp. 19-38). Fontamara.
- Vega-Dávila, Enrique & Suárez Arispe, Carola (2023). Contra la cultura del espectáculo: Sacerdocio universal y participación activa. *Siwö: Revista de Teología/Revista de Estudios Sociorreligiosos*, 16(22), 1-19.
- Vega-Dávila, Enrique (2022). ¡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*, 3(2), 65–89.
- Vega-Dávila, Enrique (2023). *Divinidad al desnudo. Cuerpos que oran. Deconstrucción de lenguajes religiosos en comunidades cristianas para la diversidad sexogenérica. Experiencias en la “Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino”* (tesis doctoral). Universidad Iberoamericana.
- Vega-Dávila, Enrique (2024). Cuerpos masculinos en el cristianismo hegemónico. Algunas retóricas del poder cristiano desde una perspectiva de género, masculinidades y religión. *Estudios del discurso*, 10(1), 37-59.
- Vega-Dávila, Enrique (2025). De lo queer a lo cuir: punto de partida e innecesaria traducción. *Revista Letras* [en prensa].
- Vide, Vicente (1999). *Los lenguajes de [d]ios. Pragmática y lingüística*. Deusto.
- Ziegler, María-Magdalena (2019). La reforma luterana y la transformación de la imagen religiosa en las artes. *Vivat académica*, 146, 1-20.

Enrique Vega-Dávila es marica, pastor y académico. Doctor en Estudios Críticos de Género por la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México. Estudió Teología en el Perú, donde obtuvo su Licenciatura y Maestría. Imparte clases en los colegios de Filosofía y Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación se encuentran relacionadas con Género y Religión, Poder, subjetividades e instituciones, Masculinidades y Diversidades sexogenéricas. Es desde el año 2025 Candidato al Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras de México (SNII) y Acompañante Espiritual a personas en cuidados paliativos y a sus familiares. Actualmente realiza una estancia postdoctoral en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe – CI-ALC de la UNAM.