



Revista Perseitas

E-ISSN: 2346-1780

perseitas@funlam.edu.co

Fundación Universitaria Luis Amigó

Colombia

Oquendo-Torres, Hugo
EN LA CAMA CON MI MADRE: PENSAR Y SENTIR LA TEOLOGÍA DESDE LA PIEL
Revista Perseitas, vol. 2, núm. 1, enero-junio, 2014, pp. 86-112
Fundación Universitaria Luis Amigó
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498951552006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EN LA CAMA CON MI MADRE: PENSAR Y SENTIR LA TEOLOGÍA DESDE LA PIEL

In bed with my mother: to think and to feel theology from the skin

Recibido: 3 de octubre de 2013 / Aprobado: 12 de noviembre de 2013

*Hugo Oquendo-Torres**

Resumen

El propósito del presente artículo es problematizar los imaginarios de la sexualidad y de la corporeidad femenina en el contexto social colombiano, analizando el imaginario de *la-madre* y *la-siempre-virgen* a través del pensamiento complejo de Edgar Morin y la teología *queer* de Marcella Althaus-Reid. En él se tomará como sujeto teológico a las madres de los jóvenes mal llamados “falsos positivos” del municipio de Soacha. A su vez en el artículo se propone un diálogo hermenéutico y epistemológico entre el pensamiento complejo y la teología *queer*, con la intencionalidad de visibilizar la violencia de género que sufren las mujeres en sus cuerpos por medio del condicionamiento de su sexualidad.

Palabras clave:

Sexualidad; Corporeidad; Imaginario Social; Teología *queer*; Pensamiento complejo.

Abstract

This article tries to problematize imaginaries of sexuality and female corporeality in the Colombian social context, by analyzing the imagery of the-mother and the always-virgin through Edgar Morin's complex thought and Marcella Althaus-Reid's Queer Theology. The theological subjects are the mothers of so-called 'false positive' cases from Soacha (Colombia). Likewise, the paper intends a hermeneutic and epistemological dialogue between the Complex Thought and the Queer Theology, in order to make women gender-based violence visible.

Key words:

Sexuality; corporeity; Social imaginary; *Queer* theology; Complex thought.

Forma de citar este artículo en APA:

Oquendo-Torres, H. (2014). En la cama con mi madre: pensar y sentir la teología desde la piel. Revista *Perseitas*, 2 (1), pp. 86-112.

* Teólogo de la Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia. Reverendo en la Iglesia Colombiana Metodista. Miembro del Departamento de Formación Ministerial de la Iglesia Colombiana Metodista. Correo electrónico: oquendot@hotmail.com

En la actualidad los hijos todavía creen el mito de que sus madres son la Virgen del Carmen como si la virgen María nunca hubiese sentido algún deseo de ser acariciada con pasión después de haber concebido a Jesús; se asevera en el imaginario colectivo que el goce sexual para las mujeres que son madres ha caducado después del nacimiento del último hijo, como si la libido se les hubiese atrofiado. Problematicar la sexualidad en las mujeres, más si nos referimos a mujeres madres de edad avanzada y en bajas condiciones socio-económicas es una temática controversial, puesto que se trata de un fenómeno que ha sido catalogado como un tema tabú; además, porque se aborda desde una figura muy cercana a lo entrañable que trastoca nuestro universo afectivo, ya que la figura de *la-madre* es un icono que se ha naturalizado y asociado al imaginario solemne de la mujer abnegada, *siempre-virgen* por tanto asexualada, ignorándose con frecuencia que en la sexualidad condicionada también se da la instrumentalización de ellas.

Porque si se parte del hecho de que se da la cosificación de la mujer a través de la instrumentalización y regulación de su sexualidad, reducida al plano de la producción y reproducción, por tanto, cuando ellas no pueden cumplir con dichos estándares socio-sexuales, su ser es obsoletizado como sujeto histórico. Por ende, cuando una mujer llega a experimentar la menopausia, de un modo soterrado su sexualidad y poder erótico es devaluado. Sólo basta hacer un breve sondeo en los estándares de sexualidad femenina que la sociedad actual impone, cuyo arquetipo es la mujer que se acopla con exactitud al modelo de familia nuclear y se anula y/o condiciona como sujeto sexual para dedicarse al cuidado de sus hijos.

Con base en la situación de *las mujeres de Soacha*¹, víctimas del conflicto, de una sociedad patriarcal y pudorosa que las ha encasillado en un imaginario asexualado; y partiendo de un diálogo entre las ideas propuestas desde el pensamiento complejo de Edgar Morin y de la teología *queer* de Marcella

¹ Me refiero específicamente a las mujeres que son las madres de los jóvenes que fueron víctimas de las ejecuciones extrajudiciales (los mal llamados "falsos positivos") del Municipio de Soacha, las cuales durante todo el escrito denominaré *las mujeres de Soacha*. Se ha elegido a ellas como *sujeto teológico* debido a que cuando se descubrió la situación de los jóvenes asesinados, fueron las historias de ellos las que más se dieron a conocer por los medios de comunicación; dejándolas a ellas como víctimas invisibilizadas en un segundo plano y desconociéndose todo el dolor que las acongojaba como mujeres. Fueron pocos los medios que se centraron en ellas como mujeres, como sujetos históricos, lo cual, desde la sospecha, evidenció el alto nivel de invisibilización y negación que sufre la mujer que es madre y víctima de la violencia en Colombia, que además se haya en bajas condiciones socio-económicas.

Althaus-Reid, formularé un diálogo que brinde elementos para la construcción de una teológica pensada y sentida desde la piel de la mujer. Es ahora la sexualidad de las mujeres invisibilizadas, desde su piel, su mismidad compleja y diversa, el *locus teológico* de esta reflexión. Con este artículo se pretende, más que ser el punto de llegada, una puerta de provocación para iniciar el camino hacia la construcción de una teología latinoamericana *pensada-sentida* desde la sexualidad femenina que es negada por las directrices de la decencia hegemónica, ya que tras la figura virginal como *la-madre* y la *siempre-virgen* se esconden dispositivos de coerción, donde se da, por medio de ello, la ablación de la sexualidad y, de la misma manera, del placer.

Dejando claro que aunque la plenitud del ser no se limita exclusivamente al plano de lo sexual, de todas maneras sí es fundamental. Como bien lo manifiesta Marcela Lagarde (1993), “la sexualidad está presente en todos los ámbitos de la vida, llegando a ser el fundamento de muchos de ellos” (p. 185). Sin embargo, tratar de definir la sexualidad es intentar reducirla a ciertos parámetros y funcionalidades conceptuales, cuando ésta es un componente fundante de la complejidad del ser. O, en palabras de Antonio Fuertes y Félix López (1989), “definir la sexualidad es muy difícil, porque el ser humano es un ser sexuado, la sexualidad mediatiza todo nuestro ser” (p. 6). Si el ser humano, en el caso específico de la mujer, halla plenitud en la paz, el amor, la solidaridad, entre otros aspectos románticos, no se puede negar que también en igual proporción dicha plenitud se halla desde el goce de la sexualidad, puesto que esta, en la misma dimensión hace parte orgánica de esa integralidad compleja del ser humano.

Es una realidad que la sexualidad ha sido reducida a la esfera de lo privado, lo púdico, lo íntimo y místico, que no se puede acceder porque ya está oculto naturalmente. Tomando como punto de partida el caso de *las mujeres de Soacha*, se pretende en este escrito abrir un espacio de provocación teológica, que procure desenmascarar la relación que se da entre los imaginarios de la mujer como *la-madre* y la *siempre-virgen* con la opresión de género. Porque a *las mujeres de Soacha* tras de ser amenazadas y padecer directamente el horror del conflicto armado que atraviesa Colombia, se les ha sumado a esta cadena de negaciones el imaginario social de la madre víctima abnegada

que se desvive por su hijo asesinado, muy parecido al imaginario de la Virgen María que al perder a su hijo, paralelamente ella también se desvaneció como sujeto histórico.

Nada más para citar un ejemplo valdría la pena destacar la aparición de María en los relatos de los Evangelios, pues en su mayoría la presencia de ella se debe a su abnegación como sujeto y a su funcionalidad receptora de Jesús, haciéndola *la-madre* de Dios. ¿Pero qué de esa María, la humana, la que es mujer, la que es sujeto pensante, amante, autónomo y que construyó su propia historia dentro del relato bíblico? O mejor, ¿qué de las marías que han subvertido la historia y los parámetros de la corporeidad desde sus entrepiernas para amar y amarse con libertad? ¿Qué de esas marías que con su libido a flor de piel excitan la vida en las esquinas de las ciudades de Colombia y que con su sexo construyen esperanza?

En este artículo se considera relevante esclarecer que a esta temática le hace falta mucho todavía por ser discutida, por eso se limita en la primera parte a hacer un análisis socio-cultural de la mujer a partir de su corporeidad y sexualidad en el contexto colombiano. Seguidamente se realizará una reflexión erótica del cuerpo, empleándose como marco teórico el pensamiento complejo y la teología *queer*. Y finalmente se efectuarán tres contribuciones teológicas, cuyos fundamentos epistemológicos serán pensados a partir del cuerpo y de la piel, para postular con ello un ejercicio hermenéutico desde los cuerpos excitados, emancipados, pensados a flor de piel.

1. Mujer deshabitada: corporeidad y sexualidad en el contexto colombiano

1.1 Imaginarios sexuales la-madre y la siempre-virgen

En Colombia durante la década del 2000 al 2010 sucedieron diferentes hechos de violencia que causaron gran impacto en la sociedad civil; se trató de varios jóvenes del Municipio de Soacha en el departamento de Cundinamarca que, engañados con falsas propuestas de empleo, fueron llevados a la ciudad de Ocaña y allí fueron ejecutados extrajudicialmente por integrantes

de las fuerzas públicas (*El Espectador*, 2009). Y aunque por estos crímenes algunos miembros de las fuerzas militares fueron destituidos (*Caracol*, 2008), este modo de violencia ha seguido en Colombia. Ahora bien, tomando como punto de partida a las madres de estos jóvenes víctimas, que más allá de ser madres son mujeres, la marginación y negación de ellas continúa, puesto que aparte de ser amenazadas por las denuncias que han instaurado contra el Estado y tras padecer directamente el horror del conflicto armado que atraviesa el país, están condicionadas por los estereotipos socio-culturales y religiosos reinantes.

Un ejemplo de ello lo podemos apreciar en la definición que hace de la mujer dentro de las relaciones intrafamiliares el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), al sublimar la figura de la madre como el eje familiar (*El Tiempo*, 2010), dejándose ver entrelíneas la estereotipización y valorización de la mujer con relación a la figura de la madre que, más que ser un sujeto, se hace un objeto funcional en tanto su rol socio-familiar. Bajo esa misma línea, dentro del contexto colombiano está el estereotipo de la madre abnegada y asexuada que se desvive por su hijo asesinado, muy parecido a la imagen de la Virgen María que al perder a su hijo Jesús, de un modo paralelo ella se desvaneció como sujeto histórico. La Virgen María al igual que cientos de mujeres, dentro del imaginario popular, es más recordada por su silencio y abnegación que por su ser como persona. En el inconsciente colectivo colombiano pesa más el imaginario de la madre abnegada y anulada (semejante a María) con respecto a las mujeres, más que el hecho de ser tomadas en cuenta como dueñas de su propia historia y de su cuerpo.

Es decir, aún hoy en día un gran porcentaje de hijos e hijas piensan que las mujeres que son madres son la Virgen del Carmen porque, aunque no se explicita, de un modo soterrado sí se devela este modelo en el estereotipo des-erotizado de *la-madre*. Una idea clara de esta temática la expone Lagarde:

La mujer simbolizada en María concibe sin hombre, pero no lo hace sola sino “por obra y gracia del Espíritu Santo”. Se realiza la unión des-erotizada y asexuada, de la deidad con una mortal cuya pureza queda resaltada en que no se aproxima al erotismo, y tampoco al sexo, es virgen, núbil (Lagarde, 1993, p. 204).

En resumen, todavía se cree que María después de haber dado a luz a Jesús nunca llegó a sostener alguna relación sexual con José², y en paralelo se piensa fantasiosamente dentro del contexto colombiano como con María, que las mujeres que son madres después de haber engendrado al último hijo no volvieron a tener sexo con su compañero u otra persona o que después de la menopausia ellas nunca más volvieron a sentir deseo sexual. En otros términos, se especula que la mujer después del último parto o por el factor de la edad, nunca más volverá a tener una polución como si las fantasías sexuales ya no se les volvieran a meter entre sus sábanas. Como si por esto, ellas estuvieran vetadas para un sueño húmedo. Es por ende que se asevera que en nuestra sociedad colombiana se piensa que nuestra madre es la *siempre-virgen* que lleva una vida des-erotizada.

Si bien vale la pena resaltar enfáticamente que el dolor y sufrimiento que han vivido *las mujeres de Soacha* no es para menos, pues se trata de sus seres queridos cuya vida fue cortada violentamente y sus memorias pesan en la historia de vida, que, además, la existencia de ellos nunca en absoluto deberá ser olvidada. En la intencionalidad de esta reflexión me centraré en el fenómeno de la negación por medio del condicionamiento sexual de estas mujeres como sujetas del impulso sensual de vivir. Es, por consiguiente, que desde la sospecha de la sexualidad a partir de la hermenéutica *queer* y desde una mirada erótica del cuerpo, valdría la pena que nos ubicásemos en el después de estas mujeres. Ya que a ellas, en el día a día, les ha tocado llevar una vida solitaria, carente de sus seres queridos; una vida llena de avatares y embates por una estructura social hegemónica y pudorosa que les niega el derecho al placer, que les predetermina sus deseos, sus sueños, y, siendo indecente, el derecho humano y sagrado del goce sexual de un orgasmo.

Hago esta afirmación porque en gran medida las mujeres aquí representadas, que son madres, han sido desterradas no solamente de un espacio físico, sino que también han sido desterradas del espacio de su cuerpo. Ellas han sido reducidas al plano del “decoro”, negándoseles el impulso sensual de vivir y sentir de una manera autoderminada, reduciéndolas al imaginario de la *siempre-virgen* y de *la-madre* eternamente asexualada, entregada devotamente

² Para mayor información consúltense en: San Jerónimo, con prefacio de James Akin: *La Virginitad perpetua de María Bendita, contra Elvidio*. Recuperado de: www.apologeticacatolica.org/Maria/MariaN03.htm Consultado el 19 de Noviembre de 2012.

a la abnegación y al silencio como la Virgen María. Empero, ¿será acaso que estas mujeres, superando el imaginario de la “madre-víctima asexuada y abnegada”, en su piel aún no sentirán pasión? ¿Quizá en ellas la pulsión sensual de vivir y sentir libremente sin ningún encasillamiento se les habrá diluido ante el dolor de la violencia o las repercusiones de la edad? ¿Será que después de la menopausia esa fuerza erótica de desear un orgasmo se les habrá extinto? Sería muy interesante abrir el diálogo al respecto tocándonos los genitales. Si bien este caso parte de la singularidad, y además posee como base epistemológica la hermenéutica de la teología *queer* y el pensamiento complejo, y no pretendiendo que este punto de partida se vuelva un marco absoluto, podemos decir que aquí hay cientos de mujeres representadas, puesto que la negación de las mujeres desde su cuerpo y su sexualidad son dos elementos fundantes que componen los estereotipos de los *sujetos socializados*.

1.2 Corporeidad femenina como símbolo hermenéutico desde el contexto social colombiano

El cuerpo, específicamente el femenino, dentro del contexto colombiano, enmarcado por el patriarcalismo, la religiosidad y la hegemonía de las estructuras socio-económicas y políticas, es determinado como el organismo que tiene la función de producir y reproducir los estereotipos estipulados por las estructuras hegemónicas. Puesto que si la familia nuclear es el referente de la sociedad como bien se explicitaba en el estudio realizado por el ICBF, en efecto se puede afirmar que el hombre y la mujer que la componen son dos entes funcionales que desempeñan el rol de promover la consolidación de este modelo social. Por lo que el rol simbólico de las corporeidades, concretamente desde lo sexual, están basados, según estos parámetros, por la instrumentalización en la funcionalidad. En este caso se debe entender el símbolo como la representación del significante, frente a ello resulta importante la proposición que realiza José Mardones (2003) citando a Wittgenstein el cual define el símbolo como “el mecanismo de acceso a lo inaccesible, apalabrar el silencio de lo inefable, dar cobijo a la trascendencia” (p. 17). En otras palabras, el cuerpo, realizando la relectura desde esta mirada, es símbolo de vida indeterminable, no obstante, el modo de acceder desde el patriarcalismo *des-erotizador* es por medio de la reducción de este al mero objeto, ya que al ponerle un rótulo a lo inaccesible del cuerpo, este se hace accesible a través de la objetivación.

Refiriéndome de un modo específico al cuerpo femenino, parafraseando a Lagarde (1993, p. 102) se puede afirmar que el cuerpo y la sexualidad de las mujeres son espacios políticos específicos, subordinados para la producción y para la reproducción, fundados ambos como disposiciones sentidas, necesidades femeninas, irrenunciables. También el cuerpo desde la visión de Michel Foucault citado por Wanda Deifelt (2011), es definido como “la superficie de inscripción de los acontecimientos. Es decir, en él se imprime el quehacer cotidiano de los sucesos, las ideologías, los discursos, entre otros aspectos; los cuales son regulados por la religión y la cultura” (p. 7). Cabe resaltar cómo desde los aspectos socio-culturales y religiosos se configuran parámetros estereotipados del cuerpo, que con frecuencia es presentado como algo “débil”, tendiente a la perversión humana. En la práctica cultural el placer de lo sexual asociado a lo corporal es percibido como un fenómeno humano que debe ser manejado en secreto, transformándose de este modo en tabú, que al igual que la violencia doméstica invisibilizada queda restringida al ámbito de la vida privada de la pareja, es decir, a la impunidad del silencio del hogar.

Dentro de los estereotipos simbólicos de la sexualidad femenina está la concepción de *la madre soltera*. ¿Qué sucede si la mujer que es madre no cuenta con una pareja? Como es el caso común de las mujeres jefas de hogar, que debido a la violencia o a la irresponsabilidad paterna están solas. Entonces para estas mujeres su sexualidad quedaría restringida a la idea popular de *el-parque-de-diversiones* como se comenta con frecuencia entre las reuniones enmarcadas por el discurso patriarcal, ya que se concibe en el imaginario a la mujer que es madre soltera como una mujer “fácil”, que siempre está en búsqueda del *hombre proveedor* para que sea “el padre de su hijo”, aquel que reemplazará la figura paterna ausente, todo porque la presión social a partir del estereotipo de la familia nuclear constriñe a la mujer; asimismo, al hombre pretendiente, es apreciado con la expectativa del Mesías paterno que salvará la reputación de *la-madre*, ya que él, por sí mismo, se auto-determina como el *páter proveedor*, legitimándose de este modo el imaginario de la sexualidad femenina recuperada, como si se tratara de una máquina que se ha descompuesto, pero que ahora ya ha sido reparada por el mesianismo patriarcal.

Mas si se trata de la mujer que decide quedarse sola y no tener hijos, entonces ella es catalogada como *la solterona*, que sólo sirve de monja para “*vestir santos*”, como reza el adagio, pues si bien es un refrán naturalizado desde lo popular, él está revestido de una verdad que resume con precisión el *modus operandi* de la sociedad colombiana. En otras palabras, tras el concepto de *la solterona que viste santos* está la implicación de abnegarse como mujer pensante, actuante y amante libre; además de la exigencia de olvidarse de que su piel se excita con la vida, todo debido a que su sexualidad no la ha puesto a disposición para la fecundidad. La mujer colombiana, dentro del imaginario patriarcal, a semejanza de la “mujer virtuosa” descrita en el texto de *Proverbios* 31: 10-31, es reprochada por su género y sexualidad si ella se comporta de una forma autónoma, mientras que sí es aceptada si ella asume la sumisión de su feminidad.

A modo de contraste, dentro de los rótulos simbólicos de la sexualidad femenina, la mujer es considerada “virtuosa”, en el caso de la que posea compañero: si guarda silencio ante el hombre y somete su voluntad para él, igualmente si reduce su vitalidad y sexualidad al espacio doméstico. Y en el caso de la mujer separada o viuda es “bienaventurada” si se desvanece como sujeto y mutila su libido. La mujer colombiana no es “útil” si practica el auto-erotismo o si tiene relaciones sexuales con otra; pero sí, si su sexualidad la reduce a la procreación y a la complacencia de su compañero, razón por lo cual, situándome en el contexto de *las mujeres de Soacha*, puedo inferir que aquellas madres que han quedado viudas o separadas y/o que de igual forma sus hijos han alcanzado la madurez, para ellas el goce de su sexualidad dentro del imaginario está prohibido, ya que en el inconsciente colectivo pareciese que el placer sexual estuviera vedado por causa de su fecundidad, edad, condición socio-económica o por el hecho de ser víctimas y madres.

1.3 Sexualidad mutilada: fecundidad y objeto de mercadeo

La sexualidad ha sido mutilada desde diferentes percepciones del cuerpo en la historia, no sólo desde las prácticas sexuales, sino también a partir de las diversas cosmovisiones que traspasan los cuerpos y de la espacialidad que las circunda. En otros términos, la sexualidad no sólo es mutilada desde lo genital

y las *corpovisiones* sino además desde el espacio social. En esta óptica es acertada la conceptualización que hace Michel Foucault (2009) cuando en el análisis histórico de la sexualidad afirma que:

Entonces la sexualidad [—refiriéndose desde el surgimiento de la burguesía victoriana—] es cuidadosamente encerrada. Se muda de lugar. La familia conyugal la confisca. Y la absorbe por entero en la seriedad de la función reproductora. Entorno al sexo se establece el silencio. La pareja, legítima y procreadora, impone su ley. Se impone como modelo, hace valer la norma, detenta la verdad, retiene el derecho de hablar —reservándose el principio del secreto—. Tanto en el espacio social como en el corazón de cada hogar existe un único lugar de sexualidad reconocida, utilitaria y fecunda: la alcoba de los padres. Al resto sólo le queda esfumarse; la conveniencia de las actitudes esquivas los cuerpos, la decencia de las palabras blanquea los discursos (...). Lo que no apunta a la procreación o está configurado por ella ya no tiene sitio ni ley. No puede expresarse. Se encuentra a la vez expulsado, negado y reducido al silencio (pp. 9-10).

Como es evidente en el comentario de Foucault, la sexualidad no sólo es mutilada a partir de la funcionalidad reproductiva, sino que paralelamente lo es desde la espacialidad histórico-social, pues allí se configura una sexualidad silenciada y desterrada de sí. Se puede inferir que el cuerpo de la mujer se ha convertido en el instrumento de reproducción y de satisfacción de las necesidades sexuales del otro heterosexual. Se es mujer en tanto se disuelve en el otro y guarda silencio de sí reduciendo su espacio vital al “hogar”.

Con respecto a las mutilaciones y a las mercantilizaciones sexuales se puede aseverar que: al hombre se le mutila su ser transversalizado por lo femenino y masculino a través de la extirpación de la feminidad y la diversidad que rompe con la heteronormatividad, por ello, todo viso que refleje delicadeza en el hombre en su praxis social es disuadido por medio de la sanción; y a la mujer se le castra su sexualidad por medio de la regulación del placer, la erótica y de sí misma, la cual queda reducida al plano de la reproducción y la mercantilización de su cuerpo. La sexualidad de las mujeres es regulada y conducida a la dimensión de la fecundidad, ya que el sistema económico imperante requiere centrar la energía vital de ellas a la reproducción del capital; además porque el neo-liberalismo requiere renovar continuamente su fuerza de trabajo, que se obtiene mediante la reproducción condicionada de la especie, volviéndose de esta manera el vientre femenino el instrumento de poder y

la sexualidad regulada en el aparato ideológico, por lo que el cuerpo de la mujer, minimizado a un territorio de producción del capital humano, se transforma en el objetopreciado para la explotación económica.

Si durante la época de la Colonia la tierra se percibió como ese objetopreciado para la explotación latifundista, en nuestro tiempo el cuerpo de la mujer la ha reemplazado, transformándose en el objeto productor de bienes y consumo. No obstante, hay que hacer la siguiente aclaración: la mujer con relación a su sexualidad padece una doble instrumentalización categórica. La primera tiene que ver con la asignación de la fecundidad, dándosele un carácter moralista y púdico; y la segunda gira en torno a la explotación de lo sexual genitalizado, volviéndolas a ellas objetos de mercado publicitario que satisface la demanda del mercado de la sociedad de consumo. Concerniente a esto, si la sexualidad femenina en el universo privado de las familias es tenida como tema tabú, adjudicado tradicionalmente sólo a la alcoba de los padres, tras la frontera del hogar ella está siempre exhibida como un objeto más de mercado y consumo, por lo que se corrobora de este modo que las mujeres en su sexualidad sufren una doble opresión.

En efecto, el cuerpo y la sexualidad de las mujeres aparte de que son cosificados ambos de una manera fragmentada, son empleados por las estructuras hegemónicas patriarcalistas como aparatos de legitimación y alienación, ya que por un lado el cuerpo y la sexualidad de las mujeres son utilizados por las estructuras de poder económico y social para la reproducción de la fuerza de trabajo, y por otro, son tomados como elementos determinados para satisfacer la industria del entretenimiento. En esta idea Elina Vuola nos brinda aportes muy claros, cuando referencia algunas ideas de Moser:

La instrumentación y la alienación sexual son resultados de una ideología que tiene el objetivo de mantener grandes proporciones de gente al margen de los procesos decisorios (la sexualidad) al servicio del *status quo* social y político. La comercialización del sexo, especialmente del cuerpo de la mujer, es otro aspecto de la manipulación ideológica de la instrumentación de la sexualidad. Según él, “otra dimensión ideológica de la instrumentación del sexo es la liberación sexual. Presentar la virginidad como un tabú, el matrimonio como cosa del pasado, forma parte del mismo juego ideológico”, dice Moser. “Mientras más se distraigan las masas empobrecidas con el sexo”, habrá menos posibilidades de que surjan protestas en contra de las

estructuras políticas, sociales y económicas injustas. También afirma que “mientras el sexo sea uno de los ídolos de la masa, nada más profundo podrá suceder en términos de una re-estructuración de una sociedad” (Vuola, 2001, p. 192).

Al comentario anterior le agregaría, desvirtuándolo de ese matiz moralizado, que mientras la sexualidad sea monetizada e instrumentada, será un elemento más de toda una infraestructura de poder que la tiene cautiva, tanto en los imaginarios sociales como en la práctica del mercado. De la misma forma diría que mientras más indiferencia haya ante el poder decisorio de nuestra sexualidad, mientras más inconsciencia exista de nuestra autonomía sexual, mayor entonces será la anulación de nosotros como sujetos históricos. En suma, la sexualidad en el ser humano, específicamente de la mujer, es reducida al plano de la fecundidad y al entretenimiento, determinándose de esta manera por las directrices del neo-capitalismo y la *heteronormatividad* sexual.

2. Erótica del cuerpo: diálogo desde el pensamiento complejo y la teología *queer*

2.1. El pensamiento de Edgar Morin y la complejidad de la sexualidad

Con la breve exposición acerca de las ideas de Edgar Morin se espera generar una provocación a partir de su pensamiento, dejando siempre abierta la puerta hacia la construcción más detallada, no ignorando en vastedad los grandes aportes que tal filósofo de la complejidad ha brindado desde su propuesta epistemológica, porque su pensamiento más allá de querer configurarse en una teoría es un método en proceso. El pensamiento complejo de Morin nos brinda mayores luces ante la cuestión de cómo abordar el análisis de la negación sexual de *las mujeres de Soacha*, ya que él no se focaliza unívocamente en un mero componente de sus problemáticas sino que nos incita a gestar una visión plural de los cautiverios sexuales que padece la mujer desde su cuerpo y su sexualidad.

La negación sexual de la mujer no sólo repercute en el ámbito social, sino que esta privación está imbricada con lo político, lo religioso y lo cultural. Con todo, esta relación compleja la abordaremos con claridad más adelante en los términos de sexualidad, teología y política cuando planteemos el aporte

de la teología *queer* de Marcella Althaus-Reid. Por ahora sólo resta afirmar que el trazado conceptual de Morin es un sendero hacia la heurística, una aproximación hacia el objeto de conocimiento, que adopta un punto de partida, pero que nunca se cierra ante otras posibilidades para ser el punto de entrada, pues como bien lo describe Marcelo Pakman (1990) en la introducción al pensamiento complejo, “Morin en su producción teórica no es nunca un intento de ser un logro acabado, sino más bien un proceso que, en su devenir mismo, marca un rumbo cognitivo, en el que somos invitados a participar” (p. 9).

Es importante entonces destacar, parafraseando a Vanessa Montalbán (2010, p. 615), que para el planteamiento del pensamiento complejo, es importante decir que en Morin se presentan una serie de sucesos, que paulatinamente van conllevándolo a un proceso reflexivo acerca del conocimiento científico tradicional y sus diversas falencias para realizar una explicación de la realidad, ya que dicha epistemología científica presenta cierta tendencia hacia la simplificación, en la que no se tienen en cuenta diversas características de la realidad a la que se intenta aproximar. Es por ello que a partir de estas sospechas en Morin comienza un camino de búsqueda que lo conducirá hacia el planteamiento del paradigma de la complejidad.

La complejidad, según Morin, es entendida a partir de la vida cotidiana, en la cual parece estar ausente dicho paradigma, por lo que la complejidad ha sido percibida y descrita por la novela del siglo XIX y principios del XX. Morin frente a ello afirma lo siguiente:

Mientras que en esa misma época, la ciencia trataba de eliminar todo lo que fuera individual y singular, para retener nada más que las leyes generales y las identidades simples y cerradas, mientras expulsaba incluso al tiempo de su visión del mundo; la novela, por el contrario (Balzac en Francia, Dickens en Inglaterra) nos mostraba seres singulares en sus contextos y en su tiempo. Mostraba que la vida cotidiana es, de hecho, una vida en la que cada uno juega varios roles sociales, de acuerdo a quien sea en soledad, en su trabajo, con amigos o con desconocidos. Vemos así que cada ser tiene una multiplicidad de identidades, una multiplicidad de personalidades en sí mismo, un mundo de fantasmas y sueños que acompañan su vida (Morin, 1990, p. 87).

En efecto, si se ha de tratar de entender el pensamiento complejo con relación a la sexualidad y corporeidad de la mujer, este entonces debe situarse

desde la complejidad de la vida en lo cotidiano de ellas, porque se trata de un método que no se construye distanciadamente del ser en su tiempo y en su realidad contextual, sino que antes bien entra en sincronía con lo complejo del ser y sus entramadas realidades, que a propósito son tan diversas. No obstante, continúa diciendo Morin que, para comprender el problema de la complejidad es importante, antes que nada, que exista un paradigma de la simplicidad, no de la simplificación reduccionista. El filósofo afirma que el paradigma de la simplicidad es aquel que le pone orden al universo, persiguiendo de este modo el desorden. Él entonces resume diciendo que la simplicidad ve a lo uno y ve a lo múltiple, pero poder ver lo que uno, no puede al mismo tiempo ser múltiple, puesto que según Morin (1990), “el principio de lo simple o bien separa lo que está ligado, o bien unifica lo que está diverso” (p. 90).

2.2. Hermenéutica desde la teología *queer* de Marcella Althaus-Reid

Con respecto a la teología *queer* o teología indecente propuesta por la teóloga argentina Marcella Althaus-Reid se puede decir que a primera vista ésta consiste en el planteamiento de una teología contextual, pero determinar su teología en este marco sería una afirmación muy reduccionista, ya que dicha teología *queer* aunque se sitúa desde el sujeto de reflexión concreto³, no se cierra ante los diversos abordajes y realidades complejas que lo circundan. Por esta razón es muy propicia la definición que la misma teóloga le brinda a su teología *queer*, dice:

Teología Indecente es aquella que cuestiona y desnuda las míticas capas de opresión múltiple en Latinoamérica, una teología que tomando el punto de partida en la encrucijada de la Teología de la Liberación y el pensamiento *Queer* se reflejará en opresión económica y teológica con pasión e imprudencia (Althaus-Reid, 2005, p. 12).

Continúa diciendo Althaus-Reid (2005), que “una teología indecente interpelará el campo latinoamericano tradicional de la decencia y el orden que impregna y sostiene las diversas estructuras de la vida, específicamente en Argentina, y en el continente” (p. 12). Porque, según Althaus-Reid (2005, p. 12), parafraseándola, toda teología involucra una práctica sexual y política,

³ Las mujeres pobres de la ciudad de Buenos Aires, específicamente las teólogas feministas y las mujeres coyas vendedoras de limones. Para mayor claridad consultar Althaus-Reid, M. (2005). *Teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra.

consciente e inconsciente, cimentada en pensamientos y prácticas actuadas desde codificaciones estipuladas como aceptadas. Esto ya que la lucha económica no desafía únicamente a estas mujeres cotidianamente, sino que una mezcla de pobreza y sexualidad las transforma, a veces, en raras.

Con base en la propuesta de Althaus-Reid se puede afirmar que la singularidad de dichas mujeres es la condición de su indecencia, es decir, de la subversión de los estereotipos sexuales y de género en sus vidas, como el resultado de una lucha por vivir con dignidad. En resumen, es por ello que:

La teología *queer* es la reflexión sobre una teología política sexual, concebida como continuación crítica de la teología de la liberación feminista mediante el enfoque multidisciplinario y que se nutre de la teología sexual, de la crítica poscolonial, de estudios y teologías sobre homosexualidad, de estudios marxistas, de la filosofía continental y de la teología sistemática... Porque el propósito no es demoler la teología de la liberación al estilo europeo, sino antes bien explorar a fondo el círculo hermenéutico contextual y hermenéutico de sospecha cuestionando la forma de hacer teología en el contexto liberacionista tradicional (Althaus-Reid, 2003, p. 16).

En otros términos, la propuesta desde la teología *queer* es hacer una teología encarnada desde los cuerpos concretos que poseen y expresan una sexualidad diversa al estereotipo institucionalizado y heteronormativo.

2.3. Humedad desde el punto G: erótica del cuerpo desde lo complejo y lo *queer*

Para esta sección también se hace importante precisar ciertos conceptos, entre ellos la idea del cuerpo y del erotismo y su relación íntima con lo complejo y lo trasgresor (*queer*) de la sexualidad femenina abierta. Para el primer asunto me parece adecuado tener como base la visión de Edward Schillebeeckx, ya que él propone la aproximación al cuerpo a partir de un matiz trascendental sin menoscabar ese componente humano. Schillebeeckx asegura que:

En la corporeidad humana, el espíritu humano está presente bajo el modo de la corporeidad. Un cuerpo es el alma misma en la medida en que está encarnada. La glorificación eterna de la materia se lleva a cabo por su ascensión en la espiritualidad humana. De ahí se entiende que el cuerpo humano o humanizado es totalmente un símbolo, una expresión del espíritu humano. Es importante advertir que, como

ejemplo, la respiración adquiere un significado típicamente humano en el lenguaje: el lenguaje es la espiritualización humana de una función biológica primaria. Esto confirma que el cuerpo humano es realmente la presencia del espíritu en este mundo (Schillebeeckx, 1970, pp. 390-392).

El cuerpo es el espacio sagrado, no ligado a ningún dogma religioso en particular, puesto que en él reside la espiritualidad humana, ya que el cuerpo es la presencia real del espíritu en el ahora, en nuestro eterno presente. El cuerpo es sagrado en tanto es una metáfora real de lo trascendental de la humanidad. Si bien el cuerpo es territorio sagrado, éste no está privado al encuentro complejo que lo transversaliza y nutre como una entidad orgánica. En este sentido, me parece acertado el planteamiento que hace María-Milagros Rivera (2001), cuando afirma del cuerpo, en este caso el femenino: “el cuerpo significativo de todo, de todo lo que se quiera, de todo lo que se llegue a poner en palabras, imágenes, sonidos, claves (...) De todo lo que sea capaz de percibir” (p. 11).

También dentro de las definiciones que se deben hacer está el concepto de erotismo, por ende es pertinente el planteamiento de Elizabeth Stuart, citando a Audre Lorde:

Lo erótico como el profundo conocimiento del cuerpo y un impulso hacia el gozo, la satisfacción y la propia realización, que puede encontrarse en las relaciones sexuales, pero que también pueden experimentarse: en el baile, al construir una estantería para libros, escribir un poema, explicar una idea (Stuart, 2005, p. 94).

Esto es lo erótico desde lo complejo y lo simple de la vida no como un tema tabú o un misterio enigmático, sino como un fenómeno complejamente trascendente pero a la vez transcendentemente frugal, sin enmascaramientos, diáfano, tan lleno de carne e intimidad pero tan distante de la vaciedad, que se puede vivenciar a partir de la sencillez de las simples cosas, así como a partir de la sexualidad sin condicionamientos por la edad o la fecundidad.

Ahora bien, en cuanto al diálogo entre el pensamiento complejo y la teología *queer*, situándome desde la problematización de la sexualidad y la erótica del cuerpo de *las mujeres de Soacha*, es relevante precisar que en Morin se hallan luces ante la manera de cómo aproximarnos a sus diversas realidades,

puesto que para hablar de sus problemáticas, en este caso puntual el condicionamiento de su sexualidad, no debemos quedarnos en la genitalidad. Hablar del condicionamiento e incluso de la negación de la sexualidad en ellas no es lo mismo que hablar de la negación de su genitalidad, ya que en esencia se incurre en un reduccionismo; además tras de ello se ocultan otras problemáticas, como es el caso de la legitimación de la imagen de la-madre o la siempre-virgen, que al quedarse sola, por sometimiento al imaginario genitalizado, ella debe dedicarse a la crianza de sus hijos o al acallamiento de su dolor o gozo, porque la-madre o la siempre-virgen bajo ese parámetro sufre su opresión en soledad y silencio. Esta acción equivale a la invisibilización de su ser a partir de lo funcional de la sexualidad genitalizada.

En lo concerniente a la *teología indecente* propuesta por Marcella Althaus-Reid, aunque es cierto que la teología de Althaus-Reid se elabora a partir de un recorte *queer*, y su reflexión tiene como propósito una de-construcción de los imaginarios heterosexuales de Dios, su base epistemológica también nos sirve como punto base para plantear una nueva comprensión teológica de la sexualidad y del cuerpo condicionado de la mujer. Del mismo modo, tanto las personas que se expresan con una identidad *queer* como *las mujeres de Soacha* han sido desterradas desde su propio espacio corpóreo y de su sexualidad. *Las mujeres de Soacha*, así como las personas de la diversidad sexual han sido invisibilizadas como sujetos, puesto que se les ha negado un derecho fundante, el goce de vivir y lo trascendente de sentir. O como bien lo expresa Liliana Ocampo Sabogal (2011):

La negación de la bondad sexual, el menosprecio del cuerpo y la exclusión de la experiencia gratificante del placer, han sido constantes a lo largo de la historia en las sociedades conformadas bajo la influencia del pensamiento occidental cristiano androcéntrico. En este marco, la identidad sexual de la mujer está polarizada más hacia la represión, la culpa, el sacrificio, que hacia la libertad, el goce y el placer que hacen parte de la integridad del ser humano (p. 62).

Cabe anotar que la corporeidad no se reduce a lo sexual y a lo erótico, empero se debe admitir insoslayablemente que ambos son consustanciales a la corporeidad humana. Si no fuese cierto, entonces, ¿cómo se comprendería la complejidad humana fuera de nuestros cuerpos? Nuestros cuerpos

son íntimos y sagrados, sensitivos y eróticos, y sobre todo muy diversos. En este punto es relevante manifestar que el cuerpo es la metáfora más concreta del sujeto, que encarna todos sus fluidos y subjetividades por los que está constituido, porque él es el lugar privilegiado donde la epifanía de lo sagrado acontece, puesto que allí el verbo se hace carne. Subsiguientemente, si el cuerpo es la metáfora más concreta del sujeto, es su sexualidad una forma de lenguaje de su *sujetividad*, es decir, su forma de encarnar y comunicar su ser sujeto. Tanto las mujeres como el *queer* re-crean su existencia, se re-inventan ante la homogenización cuando trasgreden las políticas sexistas y subvierten los modelos prefijados de la heterosexualidad.

3. Sentir la teología desde la piel: contribuciones teológicas a partir del cuerpo erotizado

Teniendo como base epistemológica el análisis socio-cultural de la mujer a partir de su corporeidad y sexualidad en el contexto colombiano más las contribuciones del pensamiento complejo y la teología *queer*, opino entonces que si deseo proponer una teología pensada y sentida desde la piel de *las mujeres de Soacha*, así como de mi madre, en efecto me es necesario entrarme en la cama con ellas para así cometer un incesto hermenéutico, procurando situarme un poco en sus intimidades, ese universo de sentidos vivaces que las transversaliza como personas féminas, porque más que ser madres ellas son mujeres. Por consiguiente, en esta tercera etapa me concentraré en tres contribuciones teológicas que están latentes, que además son fundantes desde una apuesta teológica que se procure pensar y sentir desde la piel de las mujeres negadas. La primera tiene que ver con la temática del cuerpo y la piel como el punto de partida epistémico y teológico; el segundo tópico es con respecto a los cuerpos excitados como cuerpos liberados; y la tercera es concerniente, particularmente, a la apuesta por una teología pensada a flor de piel, teniendo como base epistemológica la complejidad de los sentidos.

3.1. Una caricia húmeda por el cuerpo mojado: cuerpo y piel punto de partida epistemológico

En el ahora, desde la mercantilización del cuerpo que reduce de él toda su compleja pluridimensionalidad, éste se concibe a partir del lucro; donde el cuerpo se vuelve la materia prima de producción; la sexualidad y la fecundidad en las monedas corrientes; y el erotismo y el goce en la plusvalía del cuerpo. En los cuerpos se han inscrito fórmulas, teorías y dogmas, igualmente símbolos de economía que los racionaliza y monetiza. Sin embargo, desde el *kairós* (nuevo tiempo) de la piel de las personas oprimidas, específicamente desde el cuerpo de las mujeres negadas, en el ahora histórico que nos atraviesa, hay que liberar de la objetivación del cuerpo al sujeto humano, devolviéndole el sentido y significado de ser humano, su voz y corporeidad, excitándolo hacia la emancipación. En el caso de la reflexión, hay que permitir que las mujeres negadas sean sujetas de su propia historia y a la vez punto de partida epistémico y teológico para la liberación que las irrumpe desde la piel.

En otras palabras, es dejar que los cuerpos de las mujeres que han sido invisibilizados y objetivados pero que ahora arden de excitación, se expresen con su idioma propio. Paradójicamente los cuerpos femeninos, aunque mudos, hablan desde la visibilidad de sus signos, sus formas, contorneos, fluidos. Es desde la intimidad a flor de piel que los cuerpos manifiestan sus ideas. Con el lenguaje de su piel, las mujeres denuncian las injusticias de las que han sido víctimas, así como también anuncian las complacencias que han vivido, puesto que es en la piel, mayor órgano sensorial, donde están impresas las huellas, aquellas que guardan la memoria de la vida de sufrimiento y abusos, como de alegrías y satisfacciones. Cuando la piel entra en contacto con el otro o cuando nos acariciamos es que nos conocemos a nosotros mismos. Es a partir del contacto a través de la piel que se guarda memoria de las personas, los objetos y sus diversas formas; de la misma manera es desde ella que se revive el pasado y presente nuestro.

La piel de los cuerpos negados de las mujeres guarda memoria muda, pero visible, de las personas y objetos que los han agredido, de aquellos que han inscrito sus puños en la pared de su ser; igualmente es a partir de la piel,

como el *topos* del alma, que el ser humano guarda memoria de una caricia o lágrima de alegría que se ha escurrido por el territorio habitado de su ser, su cuerpo. En efecto, desvirtuando la vieja idea de que sólo se puede llegar a pensar y conocer desde la razón, se puede afirmar que desde el órgano de la piel del mismo modo es posible, porque allí se construye la memoria histórica de los placeres, entendidos como cúmulo de experiencias históricas mediadas por los sentidos. Sin embargo, la epistemología de la piel pasa por una lógica diversa: el cuerpo. Con base en esta afirmación se puede inferir que el ser humano logra construir conocimiento desde el aspecto racional, pero igualmente desde los sentidos. También se piensa con las manos, dedos y piel; desde adentro, con todos los sentidos. Si no, ¿entonces por qué recordamos las texturas, formas, fragancias, sabores y sonidos? Es preciso anotar que ninguno de estos sentidos percibe de manera aislada, puesto que como es un sistema complejo, ellos se *inter-relacionan* entre sí construyendo una imagen o idea más precisa de lo que se conoce o vivencia.

Por tal razón, cuando se agrede a la mujer o ella vivencia algún deleite, su cuerpo sabe y siente con todos los sentidos de una manera multidimensionada el significado de su dolor o su placer. En la piel de las mujeres negadas como es el caso de *las mujeres de Soacha*, se escribe la memoria de las historias de vida de cada una de ellas, pues en sus cuerpos se configura el pasado y aún el presente lleno de sabores y sinsabores, momentos de angustias y alegrías. Una muestra evidente de ello son las cicatrices que tienen como signos de sus historias, algunas de dolor y derrota, otras en cambio de esperanza; quizá como lo pueden ser las estrías, arrugas o cirugías de cesáreas. En los pliegues de sus pieles se dilata la vida y el saber que aguarda silenciosamente, esperando a que se le dé la palabra para que hablen con su lenguaje erotizado.

3.2. Cuerpos excitados, cuerpos emancipados: sexualidad liberada

Son innumerables las asociaciones distorsionadas que se entretajan alrededor de la corporeidad y el imaginario de la sexualidad de la mujer. Como ya se ha dicho anteriormente, uno de ellos ha sido la fuerte mitologización de la mujer con respecto al modelo estereotipado de la Virgen María, la *siempre-virgen*, asimismo como el de la mujer con la tierra o la luna. Sin embargo, tras de

estos mitos se esconden intereses socio-económicos, culturales y religiosos; diría que socio-decorosos y de cautiverio, entre otros, los cuales convergen en el menosprecio del cuerpo de la mujer y en la enajenación de su mismidad. Entendiendo mismidad como esa apertura de la mujer hacia su realización plena como sujeto autónomo e histórico, que se empodera de sí, es decir, que se excita y emancipa desde su corporeidad y sexualidad, no concebida como territorio-objeto, sino como sujeto habitado. Un sujeto habitado de derecho y ciudadanía, dignidad, subjetividad, autonomía política y sexualidad. Cuando me refiero a la mujer como ser habitado de ciudadanía, es que estoy hablando de ella como sujeto que trasciende el ámbito privado del espacio doméstico, haciéndose individuo público y sujeto social de derecho.

A modo de contraste es interesante la idea que de este tema explica Ocampo, cuando expone la incidencia de los mitos en la sexualidad de la mujer y sus diversas implicaciones:

Los mitos recogen experiencias humanas que nacen de los múltiples sentidos que queremos darle a la vida. Tienen un lenguaje propio, lleno de metáforas, de analogías, de narraciones que tocan algo de lo irreal para expresar lo real experimentado. Esta radicalidad limitada y sesgada, nos permite descubrir que a través de los mitos se perpetúa la ideología que favorece ciertos intereses y reproducen las enseñanzas de la ideología dominante. Es importante tener presente que la historia está cargada de múltiples mitos interculturales que proyectan y recrean nuestra vida, hay que tener presente que muchos de ellos han servido para mantener la opresión y la culpabilización de las mujeres a lo largo de los siglos (Ocampo Sabogal, 2011, p. 74).

Por lo tanto, los mitos de la sexualidad de la mujer, desde el parámetro de la hegemonía socio-cultural, económica y religiosa, han servido como mecanismo de mutilación y cautiverio para la mujer en sus diversas dimensiones humanas; así que si se habla de cuerpos femeninos excitados, entonces se está hablando del cuerpo de la mujer como sujeto de liberación.

Haciendo una remembranza histórica hay que reconocer que desde la Teología Latinoamericana de la Liberación de las décadas del 70 y 80 el *locus* de reflexión fue el sujeto oprimido, teniendo la teología latinoamericana como principio filosófico la opción preferencial por los pobres. No obstante desde el *ahora-histórico* y *ahora-escatológico latinoamericano*, sin pretender menosca-

bar los significativos aportes que a partir de la teología latinoamericana se dieron, en nuestro ahora se abre el abanico complejo de la *universidad* del sujeto oprimido latinoamericano y caribeño, ya que se ha caído en la cuenta de que “*el-pobre*” es sujeto concreto que habita en la realidad histórica concreta. Sin embargo, dicho sujeto y dicha realidad son *pluriversales* en sus particularidades, puesto que *el-pobre* posee diversos colores, etnias, fragancias, lenguas, géneros, identidades sexuales, tamaños, mixturas, formas, realidades históricas, tiempos y espacios, entre otros aspectos. Por ende, el punto de partida teológico de las teologías de la liberación con perspectiva latinoamericana se debe dilatar para abrirse a los diversos *contextos* existenciales de las y los sujetos oprimidos, en este caso la mujer oprimida desde su sexualidad.

Y es con base a la *pluriversidad* compleja, tomando como recorte de reflexión la opresión femenina desde la corporeidad y la sexualidad, que se pretende motivar un espacio de provocación teológica que hable desde la piel de *las mujeres de Soacha*, no sólo devolviéndoles la palabra sino también sus cuerpos y su sexualidad, donde los cuerpos cautivos de las mujeres sean excitados por su propia voz, vivenciando la sexualidad como un valor intrínseco al ser. En este punto vale la pena tomar las palabras de Benjamín Forcano cuando dice que:

Uno de los desafíos más grandes en la actualidad es que podamos descubrir nuestra sexualidad como un valor de la vida humana: un valor importante, natural, profundamente humano que tiene que ver con el desarrollo de la persona, su afectividad, su equilibrio, sus relaciones con los demás, entre otros (Forcano, 1996, p. 69).

Esto quiere decir que la sexualidad es un valor determinante en el desarrollo de la persona, como un ser social, político, religioso y sexuado, que goza, piensa y siente la libertad a flor de piel. Si el cuerpo es la metáfora más concreta de la mujer como sujeto histórico, su sexualidad es, por tanto, una forma de hacer carne su subjetividad.

3.3. Teología a flor de piel

Afirmar que las mujeres, sin importar su orientación sexual, edad o condición socio-económica, tienen derecho a la libre expresión de su sexualidad, a

experimentar la emancipación de un orgasmo, no es simplemente el objetivo en este planteamiento, ya que tras la negación de la sexualidad de *las mujeres de Soacha* se ciernen imaginarios estereotipados que legitiman su anulación como personas, que además las invisibiliza como seres humanos con dignidad: al sublimárseles su mutilación sexual, su vida martirial y acallada que se desvive por su hijo desaparecido, también se les niega como seres humanos, pues se les niega su sexualidad. Desde lo religioso, político, económico y cultural, a ellas se les anula como personas que sienten y se excitan, como sujetas que tienen el derecho a vivir en plenitud su ser femenino. Por ende, al hablar de una teología de la sexualidad en el ser no es un mero discurso doctrinal de genitalidad, pues dicha temática implica en sí diversos aspectos que la conforman, tales como: políticos, religiosos, económicos, culturales, etcétera, porque, como bien lo afirma Althaus-Reid, hablar de una teología implica una práctica de sexualidad, pero también una práctica política. Es decir que no sólo está presente la negación de la sexualidad y del placer de estas mujeres, sino que también se dan prácticas de opresión política, religiosa y cultural que se inscriben en sus cuerpos.

Aceptar los imaginarios de *la-madre* y la *siempre-virgen* es legitimar el silencio por la violencia de género que padecen las mujeres; es como si toda la lucha que han dado mujeres como Rigoberta Menchú, Elizabeth Stuart, Marcela Althaus-Reid, el colectivo de las madres de la Candelaria (entre cientos de mujeres que en el anonimato trabajan por la defensa de sus derechos), fuera en vano. Desde este parámetro es más sagrado el silencio y la impunidad de la que han sido víctimas históricamente las mujeres, que la voz de protesta y el nuevo paradigma epistemológico que han construido con sus cuerpos traspasados. En tanto, si ha de haber una teología erótica del cuerpo, entonces esta ha de darse desde la misma voluntad de *las mujeres de Soacha* y no desde lo que se determine en los imaginarios institucionalizados por lo socio-cultural, económico, político y religioso. Frente a ello es claro entonces que una teología *queer* de la sexualidad que pretenda ser liberadora, debe partir de una corporeidad concreta que reivindique y tenga presente las diversidades, y que fundamentalmente se asiente en la subjetividad de las personas concretas dentro de sus contextos e identidades y que de la misma manera responda a sus necesidades más urgentes sin caer en el asistencialismo. Entonces, una

teología de la sexualidad que procure ser liberadora debe desvestir los estereotipos pudorosos que niegan a la mujer, para así meterse en la cama, la piel y en el universo de sentido que a las mujeres las compenetra.

Si afirmamos que las corporeidades humanas son una metáfora de Dios, por ende, la sexualidad y el erotismo como expresiones de este amor humano también hacen parte de Dios. Esto es que Dios-Diosa también puede ser excitado-a, y hasta puede tener una polución nocturna y ocasionalmente puede llevar a cabo una práctica autoerótica. Por este motivo, problematizar la negación de la sexualidad de *las mujeres de Soacha* a partir de una teología *queer* es visibilizarlas como sujetos teológicos, que intrínsecamente tienen derecho al goce pleno de la vida. En resumen, si se ha de construir una teología de la piel como una teología de la sexualidad, entendida como una teología de la esperanza pensada desde el cuerpo de *las mujeres de Soacha*, entonces ésta no ha de ignorar la complejidad de los sentimientos, sensaciones y sinsabores que ellas han vivido, como por ejemplo: la ausencia de sus seres queridos, asimismo el deseo impetuoso de continuar viviendo y sintiendo con la piel y el alma el acto trascendente de vivir su día a día, pero también de amarse a sí mismas en las noches mojadas.

Conclusiones

Es claro que el proceso de análisis de esta reflexión parte de una sospecha debajo de las sábanas mojadas, de esa sospecha atrevida que le levanta el faldón a las vírgenes deseosas, de esa sospecha que no ignora la libertad que causan los orgasmos y los sueños húmedos, es decir, desde la posibilidad hermenéutica *queer* que brinda otra mirada de la sexualidad, que emplea elementos abiertos que se escapan del closet, que desnuda con excitación los presupuestos heteronormatizados. Problematicar la sexualidad de la mujer, subvirtiendo los imaginarios de *la-madre* y *la siempre virgen* a través del derecho pleno del goce sexual, no deja de penetrarnos, puesto que dicha temática pasa más por la lógica prefijada y racionalizada que por la piel mojada y sin maquillajes. Pero, ¿será que pensar y sentir no son sinónimos dentro de la epistemología compleja del ser? No se debe desconocer tal problematización, porque tras los imaginarios pudorosamente bien intencionados se legitiman

estereotipos sociales que marginan a la mujer, que la niegan desde el universo de sus sentidos. Los imaginarios de *la-madre* y la *siempre-virgen* niegan a las mujeres como seres sexuados libres, pensantes y amantes; es decir, es una ablación de su feminidad. En la misma línea, vale la pena señalar que la problemática aquí desnudada no dista de las historias de vida tan cercanas a nuestras realidades, pues es verdad que a partir de la esfera de lo privado se mantiene la negación en nuestros hogares —del mismo modo que la violencia doméstica—, ya que es más fácil mantener en secreto nuestros monstruos que sacarlos a la luz. Es por ello que cuando se habla al desnudo, el rubor nos delata el deseo reprimido.

Sostener que *las mujeres de Soacha*, indistintamente de su estado civil, identidad sexual, condición económica o violencia que han padecido en sus cuerpos, tienen derecho a disfrutar de su erótica y corporeidad libremente, hace parte importante del propósito de este artículo, porque con base en la autonomía de sus cuerpos se hallan pistas para elaborar una liberación de los estereotipos viciados que se han erigido por la heteronormatividad, que continuamente y en silencio las ha anulado como sujetos de deseo y pasión. Históricamente se ha demostrado que la mujer en diversos contextos ha sido objeto de opresión, y en un alto porcentaje se ha dado desde la regulación del placer y la sexualidad. En efecto, si el teólogo o la teóloga ha de preparar la cama para una noche de teología desde el cuerpo y la piel mojada que apasione a las mujeres, y especialmente a *las mujeres de Soacha*, desde la complejidad de la vida y que deconstruya los estereotipos de *la-madre* y *la siempre-virgen*, primero ha de meterse en la cama con ellas, llevar una botella de vino tinto para entrar en el placer de sentir que la vida viene y se va entre los flujos del cuerpo. Luego tendrá que lamer con suavidad la piel sudada de ellas. También tendrá que acariciar con la yemas de los dedos el punto G de los estereotipos homofóbicos y lesbofóbicos de Dios, que además le dé la voz a la complejidad de los sinsabores que estas mujeres han vivido, que la construcción teológica les devuelva su cuerpo, asimismo que esta teología tenga en cuenta el deseo impetuoso que a dichas mujeres de Soacha las nutre, el cual es el de continuar viviendo y sintiendo con el cuerpo y la piel el pulso de su ser femenino.

Referencias

- Althaus-Reid, M. (2005). *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra.
- Caracol. (2008, 29 de octubre). Destituidos 27 militares por los desaparecidos de Soacha. Recuperado de: <http://www.caracol.com.co/noticias/judiciales/destituidos-27-militares-por-los-desaparecidos-de-soacha/20081029/nota/699776.aspx>
- Deifelt, W. (2011, jan.-abr.). Interculturalidade, negociacao de saberes em educaçao teológica: contribuicoes da teologia feminista. *Protestantismo em Revista Sao Leopoldo*, (24). Recuperado de: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/download/114/163>
- El Tiempo. (2010, 7 de junio). Alrededor de la figura materna se puede integrar el núcleo familiar en el Meta, dice estudio de ICBF. En Eltiempo.com recuperado de: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-7743126>
- El Espectador. (2009, 18 de abril). ¿Soy la madre de dos falsos positivos? En Elespectador.com recuperado de: <http://www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso136617-soy-madre-de-dos-falsos-positivos>
- Forcano, B. (1996). *Nueva ética sexual*. Madrid: Trotta.
- Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*. Avellaneda: Siglo Veintiuno.
- Fuertes, A. & López, F. (1989). *Para comprender la sexualidad*. Navarra: Verbo Divino.
- Lagarde, M. (1993). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Autónoma de México.
- Lagarde, M. (1996). *Género y feminismo: Desarrollo humano y democracia*. Madrid: Horas y horas.

- Mardones, J. (2003). *La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión*. Bilbao: Sal Terrae.
- Montalbán, V. (2010). Pensamiento complejo y educación: vínculo teórico-práctico entre ciencia y educación. *Senderos*, (97), 611-628.
- Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Ocampo Sabogal, L. (2011). *Revaloración de la sexualidad desde una ética teológica feminista* (Tesis de Licenciatura inédita). Universidad Bíblica Latinoamericana. Escuela de Ciencias Teológicas. Programa de Licenciatura. San José.
- Redacción País. (2011, 3 de junio). Condenados ocho militares por “falsos positivos”. En *El Heraldo*. Recuperado de: <http://www.elheraldo.co/nacional/condenados-ocho-militares-por-falsos-positivos-24060>
- Rivera, M. M. (2001). *El cuerpo indispensable*. Madrid: Horas y horas.
- San Jerónimo. (s.f). *La Virginidad perpetua de María Bendita, contra Elvidio*. Recuperado de: www.apologeticacatolica.org/Maria/MariaN03.htm
- Schillebeeckx, E. (1970). *El mundo y la Iglesia*. Salamanca: Sígueme.
- Stuart, E. (2005). *Teologías gay y lesbiana*. Barcelona: Melusina.
- Vuola, E. (2001). *La ética sexual y los límites de la praxis: conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación*. Quito: Abya-Yala.