

Queerificando a Sören Kierkegaard Conexiones trans/temporales en torno a la actuación de las identidades sexuales

Hugo Córdoba Quero

(Starr King School, Graduate Theological Union)

Resumen

En este artículo, *Kjerlighedens Gjerninger* [las obras del amor], texto seminal de Sören Kierkegaard, es leído desde la perspectiva de la teología y las teologías queer. La importancia de queerificar el pensamiento de Kierkegaard es doble. En primer lugar, implica la posibilidad de entrar en diálogo con uno de los pensadores más importantes del existencialismo desde otro lugar, un espacio intermedio que no se circunscribe a los dictámenes de la matriz cis-heteropatriarcal. Al mismo tiempo, queerificar el pensamiento de Kierkegaard significa también mirar con otros ojos su obra, realizando una arqueología del conocimiento que desentierre capas de su legado hasta ahora inimaginables. El análisis muestra cómo el pensamiento de Kierkegaard ha sido leído tradicionalmente desde la perspectiva cis-heteropatriarcal. Se propone entonces una lectura queer en torno a dos aspectos: la interrupción del binarismo eros/agape y la performatividad del sujeto al que debemos amar. El artículo concluye que queerificar a Kierkegaard y su pensamiento es, quizás, una gran obra de amor que nos llama a la acción y a la justicia en pos del reconocimiento de la diversidad sexo-genérica y la búsqueda del amor de Dios para todas las personas.

Palabras clave: Teoría queer, Teologías queer, Amor erótico, Identidad, Construccinismo.

Abstract

In this article, *Kjerlighedens Gjerninger* [the works of love], influential text by Sören Kierkegaard, is read from the perspective of queer theology and theologies. The importance of queering Kierkegaard's thought is twofold. In the first place, it implies the possibility of entering into dialogue with one of the most critical thinkers of existentialism from another site, an intermediate space that is not limited to the opinions of the cis-heteropatriarchal matrix. At the same time, queering Kierkegaard's thought also means looking at his work with other eyes, performing archeology of knowledge that unearth layers of his legacy unimaginable so far. The analysis shows how Kierkegaard's thought has been traditionally read from the cis-heteropatriarchal perspective. The author proposes a queer reading around two aspects: the disruption of eros/agape binarism and the performativity of the subject we must love. The article concludes that queering Kierkegaard and his thought is, perhaps, a great work of love that calls us to action and justice in pursuit of the recognition of sexual-gender diversity and the search for God's love for all people.

Keywords: Queer theory, Queer theologies, Erotic love, Identity, Constructionism.

Introducción

Generalmente cuando hablamos del trabajo de Sören Kierkegaard pensamos en su contexto histórico o en las implicancias de su trabajo para el presente. Hasta aquí esta afirmación no pareciera ser problemática, sin embargo, debemos proseguir en señalar también que este ejercicio no es realizado de cualquier manera. Inevitablemente, la actualización del pensamiento de Kierkegaard a nuestro contexto es —citando a Judith Butler (2002)— “siempre ya heterosexual”. En forma bien directa, podemos aseverar que esto se explica dado que las disciplinas mismas del pensamiento en el que se inscribe el trabajo de Kierkegaard —filosofía, ética, lógica— están ya imbuidas de la matriz cis-heteropatriarcal que ha moldeado el pensamiento occidental desde la modernidad. Pareciera ser que, para poder queerificar a Kierkegaard, también debemos —paralelamente— queerificar las herramientas teóricas con las que leemos e interpretamos su pensamiento. Después de todo, es inevitable reconocer que el trabajo académico es siempre interpretativo y esa interpretación se basa en supuestos ya teñidos de determinada ideología y cosmovisión.

La obra de Kierkegaard no escapa a ese destino. Así, *Kjerlighedens Gjerninger* [Las obras del amor] (2006 [1847]), texto seminal de Kierkegaard al que referiré en este artículo, también ha sido leído desde ese lugar cis-heteropatriarcal. Si la preocupación de Kierkegaard en esa obra era por el accionar ético de “imitar a Cristo”, esa preocupación ha sido entendida literalmente como la imitación de Jesús como un varón cis-heterosexual, con todas sus facultades y habilidades y, seguramente, de raza blanca y clase media. Todas estas concepciones sobre Jesús no pueden estar más alejadas de la realidad en la cual el Mesías desarrolló su ministerio. Creo que la exigencia ética como normativa que emana de la interpretación de esta obra —según el trabajo de autores tales como C. Stephen Evans (2004), Sergio Muñoz Fonnegra (2005) y Graham M. Smith (2006), entre otras/os—, deberían adecuadamente ser mencionadas como exigencias éticas *cis-heteronormativas*. Incluso, como plantea Pablo Uriel Rodríguez (2012), si el énfasis en el estudio de esta obra ha recaído tradicionalmente en las acciones de quien “debe amar” y no sobre “quien es amado”, temo que esa lectura también continúa siendo parte de la hegemonía cis-heteropatriarcal. Asimismo, críticos de Kierkegaard, como lo atestigua la ya famosa obra de Theodor W. Adorno (1939), se inscriben también dentro de la matriz cis-heteropatriarcal que ha dominado el pensamiento filosófico. No ha de sorprendernos esto pues la ideología cis-heteropatriarcal es, de nuevo citando a Butler (1999 [1990]), el guión con el que operamos en un mundo predominantemente cis-heteronormativo.

La importancia de queerificar el pensamiento de Kierkegaard es doble. En primer lugar, implica la posibilidad de entrar en diálogo con uno de los pensadores más importantes del existencialismo desde otro lugar, un espacio intermedio, un tercer espacio que no se circunscribe —al menos en su intencionalidad— a los dictámenes

de la matriz cis-heteropatriarcal. No solo eso, sino también con un pensador que — junto a Friedrich Schleiermacher— es quizás uno de los pocos filósofos críticos para quienes lo religioso no representa un “enemigo” a combatir sino un interlocutor válido en la conversación. Siempre que visualizo el pensamiento de Kierkegaard, no puedo evitar —como todo porteño— imaginar al joven Sören en una charla de amigas/os en el café, todas/os sentadas/os alrededor de una mesa y discutiendo un tema, que si bien pasa por momentos álgidos, está enmarcado en un contexto de mutua amistad y respeto por la/el otra/o. Eso no significa que Kierkegaard haya dejado de ser crítico ni del poder religioso de su época ni de su contexto representado por la *Dansk Kirke* [iglesia danesa]. Es decir, en su trabajo se ve claramente reflejado que existe la posibilidad de afirmar y cuestionar que el poder eclesial no siempre es — ni debe ser— entendido como sinónimo de experiencia de fe, aunque eso, lo reconozco, es quizás tema para otro análisis.

En segundo lugar, y quizás este sea el *quid* de la cuestión en nuestro análisis, queerificar el pensamiento de Kierkegaard significa también mirar con otros ojos su obra, realizando una arqueología del conocimiento que desentierre capas de su legado hasta ahora inimaginables. Confieso que, aunque me esfuerzo, ¡no consigo imaginar al joven Sören en un bar gay de Buenos Aires, bailando al ritmo de Lady Gaga y cantando “born this way”! Creo, y en esto soy consciente, que la actualización del pensamiento de Kierkegaard en clave queer no significa asimilarlo y pedirle anacronísticamente que hable a nuestro presente en nuestros propios términos. Por el contrario, implica ver en qué momento la fluidez de su pensamiento se toca con la fluidez de nuestras experiencias y las enriquece pero sin caer en la necesidad de asimilarlo, como ha sido tradicionalmente la práctica de movimientos lésbico-gays desde la década de 1970 en adelante. En cierta medida, la teoría queer tiene presupuestos epistemológicos que difieren del paradigma lésbico-gay, sobre todo en cuando a las políticas de identidad de género y la construcción de la identidad, por lo que en este artículo me baso fundamentalmente en ella. Intuyo que hay conexiones trans/temporales entre el pensamiento de Kierkegaard y la teoría queer que precisan ser exploradas y explicitadas. Ante esta idea, como afirmo más adelante, ensayo dos aspectos en donde podemos sondear esas conexiones.

1. Breve contextualización de la teoría queer

Permítanme brevemente situar lo queer en nuestro diálogo, sobre todo para refrescar nuestra memoria sobre qué nos referimos cuando hablamos de este tema. Originalmente el término *queer*, que puede ser traducido como “raro” o “extraño”, fue utilizado en el siglo XVIII como epíteto peyorativo contra personas de la diversidad sexual en Inglaterra (Jagose, 1996). En nuestro contexto se podría relacionar con los términos “puto”, “maricón” o “traba”, este último en relación a las *Molly Houses*, donde algunos varones iban a travestirse e interactuar con otros varones travestidos y también con sus admiradores. Estos lugares de actividad sexual comenzaron en 1724 con la apertura de *Mother Clap House* en Middlesex, en el sur de Londres, una taverna propiedad de Margaret Clap quien fue una precursora de los derechos de la diversidad sexo-genérica en la Inglaterra del siglo XVIII. *Molly* era el

término que específicamente denotaba un tono “afeminado” de personas que hoy llamaríamos gays o transgénero. Ser catalogada/o de *queer* o *molly* era una cosa muy seria en Inglaterra pues, debido a la Ley de Sodomía de 1533, estas personas podían ser multadas, llevadas a prisión o ser condenadas a muerte (Kaplan, 2005).

Teniendo esa historia como trasfondo, fue en los grupos de la diversidad sexo-genérica de EE.UU. que durante la segunda mitad de la década de 1980 se comenzó a utilizar el término *queer* como la reivindicación de una identidad. En marzo de 1990 se formó el grupo Queer Nation en la ciudad de Nueva York. Finalmente, fue Teresa de Lauretis —en la introducción de un número especial de *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, el cual ella editó— quien usó el término por primera vez. Ese número especial se llamó “Teoría Queer: Sexualidades Lesbianas y Gays”. A partir de allí se desarrolló lo que hoy conocemos como teoría *queer*, de la cual Judith Butler (1993, 1999 [1990], 2002), Eve Kosofsky Sedgwick (1990) y Michel Foucault (1992 [1970], 1995 [1979], 1998 [1976]), entre otras/os, son sus máximos exponentes. Al respecto, De Lauretis (1990) afirma:

“La teoría Queer” transmite un doble énfasis sobre el trabajo conceptual y especulativo que implica la producción del discurso y la labor crítica necesaria de deconstruir nuestros propios discursos y sus silencios construidos. (...) El término “queer” yuxtapuesto a “gays y lesbianas” del subtítulo [de la revista en cuestión], pretende marcar una cierta distancia crítica respecto a esta última fórmula ya establecida y con frecuencia conveniente. Ya que la frase “lesbianas y gays” o “gays y lesbianas” se ha convertido en la manera estándar de referirse a lo que hace sólo unos pocos años solía ser simplemente “gay” (...) o, aún algunos años antes, “homosexual” (p. iv).

La teoría *queer* busca socavar los cimientos del cis-heteropatriarcado, y toda persona que hace eso es parte del movimiento. Para Annamarie Jagose (1996), «Lo *queer* es siempre una identidad en construcción, un espacio constante para llegar a ser» (p. 5). Por lo tanto, lo *queer* no es sinónimo de “LGBTI” —sigla que representa al movimiento de lesbianas, gays, bisexuales, transgénero e intersexuales— porque las personas heterosexuales que no adhieren al cis-heteropatriarcado también son parte de la diversidad sexo-genérica. Así, Jagose (1996) afirma que «la convicción lésbico-gay en la autenticidad o incluso la eficacia política de las categorías de identidad y la suspensión *queer* de tales clasificaciones se energizan la una a la otra» (p. 5).

Debido a esto, explorar el pensamiento de Kierkegaard desde una perspectiva *queer* no es encontrar si este autor apoyaba o no a las personas gays o lesbianas —que de acuerdo a Foucault (1998 [1976]) no existían como personas con una “identidad diferente” sino con “prácticas sexuales diferentes” hasta el siglo XIX— sino de qué manera su obra nos acerca al objetivo de deconstruir y desafiar los dictados del cis-heteropatriarcado.

2. El pensamiento de Kierkegaard en clave *queer*

La idea de queerificar a Kierkegaard no es tan descabellada como una/o podría pensar. Anteriormente otras/os académicas/os han realizado ejercicios similares, tales como el trabajo de Ada S. Jaarsma, “Queering Kierkegaard: Sin, City and Critical Theory” (2010), trabajo en el cual la autora realiza una exploración entre el análisis de Kierkegaard sobre los temas del pecado y del deseo y su relación con la teoría queer en los debates sobre el matrimonio igualitario en EEUU, especialmente en el estado de California. Esta misma línea de pensamiento —es decir, la conexión entre deseo y teoría queer en el pensamiento de Kierkegaard— tiene paralelo en el trabajo de Jeff Hood en su libro *The Courage To Be Queer* (2015). Aquí Hood no solo conecta a Kierkegaard con la teoría queer sino a otros pensadores como Friedrich Nietzsche, Martin Buber, Martin Heidegger y Paul Tillich.

No busco aquí duplicar lo realizado hasta ahora sino ofrecer —a modo de reflexiones preliminares— dos hipótesis de análisis que nos permitan seguir aproximándonos al pensamiento de Kierkegaard desde la teoría queer a través de su obra *Kjerlighedens Gjerninger*. Al mismo tiempo —no siendo un experto en el pensamiento de Kierkegaard— mis ideas vertidas en este escrito son meramente una contribución exploratoria en pos de que algún día tengamos un área de estudios queer sobre Kierkegaard. Como afirmaba anteriormente, quisiera concentrarme en dos aspectos que encuentro afines al diálogo con la teoría queer dentro de la primera parte de esta obra, o en su versión original, el primer tomo. Estos aspectos son: (a) la disrupción del binarismo eros/agape [*Elskov/Kjerlighed*] (capítulo II) y (b) la performatividad del sujeto al que debemos amar (capítulo IV).

2.1. La disrupción del binarismo “eros/ágape”

En el capítulo II de *Kjerlighedens Gjerninger*, Kierkegaard analiza los términos del mandato “amarás a tu prójimo”. Es aquí donde establece una distinción entre el amor erótico [*Elskov*] y el amor cristiano o caridad [*Kjerlighed*]. Esto tradicionalmente se ha conocido en teología como el binomio “eros/ágape”.

Comencemos por afirmar junto a Carl S. Hughes (2014: 165) que Kierkegaard no usa el término *erotisk* en esta obra sino *Elskov*, el cual Demetrio G. Rivero —traductor al castellano de *Kjerlighedens Gjerninger*— traduce como “pasión amorosa”. Al mismo tiempo, Hughes (2014) afirma que, si bien *Elskov* es utilizado por Kierkegaard, la dicotomía a través de la cual el autor estructura su discurso es el binomio *Kjerlighed/Forkjerlighed*, es decir, el binomio “amor cristiano/amor preferencial”. La distinción es importante porque en la tradición cristiana occidental, eros siempre ha sido considerado como una “perversión” “carnal” frente a un supuesto amor más “espiritual” y “puro”. Convengamos en afirmar con Peter Brown (1993 [1988]), que esta espiritualización del amor ha sido funcional a un mecanismo de poder que ha restringido cuerpos y sexualidades dentro de la órbita del control socio-ecclesial. Hughes (2014) afirma que la pasión amorosa es una forma de amor preferencial que no es distinta, por ejemplo, al amor filial (*philia*) en cuanto constituye una forma de expresión particular del amor.

La posición de Hughes al interpretar a Kierkegaard es más moderada que otras posturas como la clásica postura de Anders Nygren (1982) o William MacDonald (2003), especialmente cuando este último afirma que “*Eros* es egocéntrico, mientras que *agape* es teocéntrico” (itálicas en el original). Es decir, en estas posturas eros encarna lo negativo al ser una opción preferencial del deseo mientras que *agape* es un mandato espiritual de servir al prójimo sin discriminación en términos de preferencia. Al leer a Kierkegaard de esta manera, estos autores asumen que cuando nuestro autor habla del sujeto individualizado [*den Enkelte*], este encarna la definición humanista moderna. Kierkegaard (2006 [1847]: 40) desafiaría esta interpretación al decir que “el prójimo” quiere decir “todos los seres humanos”.

Un primer problema al leer a Kierkegaard de esta manera es caer en la afirmación que su pensamiento necesariamente se inscribe en oposiciones binarias. Precisamente, entre las muchas contribuciones de Sedgwick (1990) a la teoría queer se encuentra el tema de las oposiciones binarias o como otras/os autoras/es lo llaman “*la mentalidad de esto/aquello*”. Las oposiciones binarias no son un tema creado por esta autora sino que tiene sus raíces en las obras sobre la lingüística de Ferdinand de Saussure y su teoría estructuralista. Para Saussure, las oposiciones binarias están formadas por dos términos que se enfrentan unos con otros a fin de definirse a sí mismos por contraste con el otro término. En otras palabras, un término se define por lo que *no* está contenido en el otro término en un conflicto constante (Smith, 1996: 383). Ambos términos son necesarios para definirse entre sí y esa simbiosis es peligrosa ya que nos atrapa en la —¿falsa?— im/posibilidad de encontrar alternativas de esa dinámica. Los resultados son categorías que funcionan dentro de la lógica de patrones binarios como *bien/mal*, *bueno/malo*, *correcto/incorrecto*, en lucha constante y en antagonismo.

La contribución de Sedgwick —así como de Butler sobre este tema— reside en la denuncia de la construcción de las diferentes orientaciones sexuales como binomios *positivos/negativos*, dando como resultado que no hay espacio para elementos distintos que no encajen en esos patrones binarios. De hecho, los binomios operan a través de *tecnologías discursivas* a fin de *aplanar* la realización de las múltiples experiencias de la sexualidad y las actuaciones del género (Córdova Quero, 2008). A medida que el binomio cis-heterosexual establece que la humanidad debe encajar exclusivamente dentro del esquema *masculino/femenino* de la sexualidad cis-heteronormativa —“correcta” y “buena”—, todas las demás experiencias y prácticas de la diversidad sexualidad —“incorrectas” y “malas”— deben de ser condenadas a su eliminación con el fin de mantener la hegemonía del cis-heterosexualismo. Esto también perpetúa la dinámica del poder cis-heteronormativo.

Esto no dista mucho de cómo *Kjerlighedens Gjerninger* ha sido leído e interpretado. Al afirmar que eros o *Elskov* [la pasión amorosa] pertenecen al ámbito de lo no-esperado en el proceso de imitación del amor de Cristo, se niega una parte fundamental de la raíz de la fe cristiana, es decir, la encarnación misma. Un teólogo versado como Kierkegaard seguramente no desconocía la máxima de los Padres Capadocios en el siglo IV, especialmente Gregorio de Nazianzo en su *Epistola 101*,

quien afirma que “lo que no se encarna no se salva porque solo puede ser salvado lo que fue encarnado” (Migne, 1862: 181-182). Negar la sexualidad y el amor erótico como parte del mandato divino de amar al prójimo es negar la plena encarnación de Dios en el cuerpo de Jesús.

Un segundo problema refiere al juicio valorativo respecto del amor erótico dentro de los límites del binomio *bueno/malo*. La contribución de Gayle Rubin (1993) en relación con esta binomio especialmente en torno a la sexualidad es muy importante. Rubin (1993) denuncia un sistema de valores sexuales determinado por la supremacía de la cis-heterosexualidad eurocéntrica y de clase media:

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

En otras palabras, especialmente en la modernidad solo el amor procreativo dentro de las relaciones socialmente sancionadas ha sido el modelo por el cual la sexualidad y los cuerpos han sido juzgados. Otras experiencias —como el amor erótico— son vistas como *desviadas* y necesitan ya sea desaparecer o ser normalizadas. De ahí que autores contemporáneos interpretando el término *Elskov* en *Kjerlighedens Gjerninger* hayan traspasado este sentido negativo como emanación “natural” del discurso kierkegaardiano.

Continuando con la deconstrucción del pensamiento binario en torno al género, la sexualidad y los cuerpos, es en las personas transgénero donde esto ha sido más evidente. Es decir, las personas transgénero son generalmente consideradas como *desviadas* de una supuesta *normalidad*, que no es más que la supremacía histórica del cis-heterosexualismo biologicista de occidente. Por lo tanto, la teoría queer desestabiliza ese pensamiento binario como un acto de resistencia, tal como lo ha expresado el teólogo queer musulmán Ibrahim Abdurrahman Farajajé (2000):

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

El pensamiento binario es una mentalidad muy penetrante que nos lleva a creer que no hay alternativas para sus dictados, o que no hay posibilidades de ver el mundo más allá de su sistema restringido. La teoría queer nos permite ver más allá de ese pensamiento en pos de la búsqueda de un “tercer espacio” de resistencia. La noción de “tercer espacio” o “espacio intersticial” surgió con mucha fuerza en los estudios de género, culturales, etnográficos y (pos)coloniales desde las décadas de 1960 a 1970.¹ Este espacio busca romper con las oposiciones binarias a fin de descubrir caminos posibles para comprender elementos que tradicionalmente han sido excluidos el uno del otro.

En este sentido, en *Kjerlighedens Gjerninger* los términos *Elskov* y *Kjerlighed* no necesariamente son excluyentes el uno del otro. Propongo que leamos ambos términos como complementarios, como una relectura en sincronía con el *yin/yang* en donde ambos elementos puedan alcanzar un tercer espacio que sea liberador. Esto es importante porque el amor, los cuerpos, la sexualidad, el deseo, la pasión y el género no están desconectados entre sí. Los cuerpos no son etéreos; más bien, sienten, sufren y tienen una increíble capacidad de sentir placer, de disfrutar de su corporalidad, de experimentar las pasiones del deseo. El deseo y el placer son, por tanto, importantes en la lucha por la justicia; de hecho, la recuperación del deseo es en sí misma un acto de justicia. Leer *Elskov* y *Kjerlighed* como interrelacionados y aun como complementarios nos hace descubrir la importancia de lo erótico en la vida cotidiana de las personas que imitan a Cristo, quien encarnó completamente la naturaleza humana. Borra la necesidad de penalizar, demonizar, y condenar los actos de amor no-procreativo y la presencia del placer y el deseo como partes intrínsecas de la humanidad.

Ha sido tradicionalmente la confesión dentro del cristianismo en donde se ha desarrollado el acto condenatorio de la sexualidad no-procreativa. El IV Concilio de Letrán del año 1215 marcó el comienzo de lo que Robert Ian Moore (1990) llama “una sociedad persecutoria”. El Canon 21 del Concilio estableció una definición más restrictiva del comportamiento cristiano y, al mismo tiempo, colocó al cristianismo como el principal requisito para todas las personas que debían ser reconocidas como ciudadanos de tierras de Europa occidental durante los próximos tres siglos. La confesión ya no era una decisión personal sino un requisito de la ley. Los cristianos con sentimientos o comportamientos homoeróticos se enfrentaron a elecciones imposibles. Podían evitar la confesión, ser separados de su comunidad y afrontar que se les niegue un entierro cristiano. Podían también ser vistos y tratados como pecadores impenitentes y una fuente de contagio como los leprosos. O podían mentirle al sacerdote durante la confesión, por lo tanto, para los estándares medievales, condenaban sus propias almas al fuego del infierno. Aún más, podían convertir sus cuerpos y vidas en una mentira simplemente forzándose a sentir y comportarse de una manera heteroerótica que sería extraña para ellos. Esto último

¹ Para un breve análisis de los diferentes caminos del término en los estudios mencionados anteriormente, véase el trabajo de Micaela Wolf (2000: 127-145).

era también una condena para sus almas debido a la prohibición de dar falso testimonio de acuerdo con los Diez Mandamientos.

Después de este decreto, ser cristiano era la ley, eliminando toda posibilidad de pluralidad. A partir de entonces, la sociedad comenzó una persecución más sistemática de judíos, musulmanes, prostitutas, personas con la enfermedad de Hansen —leprosos— y de aquellas personas que participaban en actos homoeróticos; todas esas personas fueron víctimas de una persecución sistemática. Estos grupos no encajaban en las definiciones más fuertes del orden social y sexual cristiano. Interrumpían el orden social, poniendo en riesgo el proceso de homogeneización que la Iglesia Cristiana había elegido para la sociedad como respuesta a las catástrofes de aquellos tiempos. También interrumpían el orden sexual, especialmente las personas que se dedicaban a actos homoeróticos, y las prostitutas, a través de la mácula de impureza que las etiquetaba. En otras palabras, las personas de estos grupos producían temor social debido a la idea de que el castigo social era el resultado de un Dios enojado. Esta fue una época de epidemias y fragilidad ambiental, que fueron vistas como castigos de Dios. Estos castigos se institucionalizaron y se convirtieron en la justificación de las nuevas actitudes punitivas y el odio hacia las personas que no encajaban en el mundo como lo definía la sociedad cristiana occidental.

Michel Foucault (1998 [1976]), al analizar esa idea de confesión, también identifica el decreto del IV Concilio de Letrán como la comprensión de la confesión como un ritual para la producción de la verdad. Señala que —como resultado de la codificación del sacramento de confesión hecho por ese concilio— la:

(...) la confesión es un ritual de discurso en el cual el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado; también es un ritual que se despliega en una relación de poder, pues no se confiesa sin la presencia al menos virtual de otro, que no es simplemente el interlocutor sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la aprecia e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar; un ritual donde la verdad se autentifica gracias al obstáculo y las resistencias que ha tenido que vencer para formularse; un ritual, finalmente, donde la sola enunciación, independientemente de sus consecuencias externas, produce en el que la articula modificaciones intrínsecas: lo torna inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de sus faltas, lo libera, le promete la salvación. La verdad del sexo, al menos en cuanto a lo esencial, ha sido presa durante siglos de esa forma discursiva, y no de la de la enseñanza (la educación sexual se limitará a los principios generales y a las reglas de prudencia), ni de la de la iniciación (práctica esencialmente muda, que el acto de despabilar o de desflorar sólo torna risible o violenta). Es una forma, como se ve, lo más lejana posible de la que rige al “arte erótico” (p. 78).

Como bien describe Foucault, la confesión así entendida fue producto de cuidadas tecnologías del discurso que buscaban una verdad sexual. Esas tecnologías discursivas

de la confesión produjeron un nuevo tipo de comprensión del papel de la misma en una sociedad cristiana medieval. Cabe señalar un hecho: la llegada de esta nueva comprensión de la confesión no fue algo que se desarrolló en un par de años, sino que fue el resultado de décadas de decisiones diferentes hasta el paso final dado por el Cuarto Consejo de Letrán.

Recuperar desde el legado de Kierkegaard los términos *Elskov* y *Kjerlighed* como interrelacionados y complementarios se convierte en una resistencia a la condenación de todo acto no-procreativo como negativo tan arraigado en el contexto cristiano a través de la penalización de la confesión.

2.2. “Amando a los ‘hombres’ que vemos”

Mi segundo punto es sobre la cuestión de la performatividad del sujeto a quien se “ama”. Comienzo citando las palabras de Kierkegaard (2006 [1847]):

Por lo tanto, dado que sea un deber amar a los hombres que uno ve, se debe renunciar ante todo a todas las representaciones imaginarias y exaltadas, relativas a un mundo imaginario en el que sería preciso ir a buscar y hallar el objeto del amor; es decir, uno debe desembriagarse, conquistar la realidad y la verdad al encontrarse y permanecer en el mundo de la realidad, que es la tarea que se le ha asignado a uno (p. 191, itálicas en el original)

Creo que esta cita de Kierkegaard es uno de los postulados más avanzados de su pensamiento y muy cercano al modo en que entendemos la representación y la performatividad del género, la identidad, y la sexualidad desde la teoría queer. Debemos reconocer que si debemos amar a las personas que vemos —y no la proyección que como sociedad hacemos sobre esas personas—, entonces es un mandato de imitar a Cristo el amar a las personas de la diversidad sexo-genérica, especialmente las personas transgénero, intersexuales y/o andróginas que no siempre encajan en los dictámenes binarios de lo que se construye como “mujeres” y como “varones” cis-heterosexuales. Esto para muchas personas puede ser algo difícil porque el cis-heteropatriarcado nos ha inculcado que debemos solo reconocer como válidas las representaciones del género que coinciden con el sexo genital asignado al nacer. Por ende, el mandato de que ambos sexos se relacionen exclusivamente entre sí.

Sin embargo, Kierkegaard nos desafía a romper con ese mandato pues no está en quien mira sino en quien es mirada/o el marcar la dinámica del respeto y del amor. En otras palabras,

la tarea no consiste en encontrar el objeto amable; sino que consiste en encontrar amable el objeto dado o elegido una vez por todas, y en que se pueda permanecer encontrándolo amable, cambie lo que cambie (Kierkegaard, 2006 [1847]: 274).

La expresión de lo “amable” es heurística, es decir, es una herramienta que nos ayuda a reconocer y respetar a las otras personas tal cual son. El “objeto amable” es una posición especialista que determina el carácter intrínseco del objeto. Es así y no de otra manera, y porque es de esta determinada manera, permanece *ad eternum* como tal. No hay posibilidad de cambiar el objeto y no hay otra manera de relacionarse con ese objeto si no es a través de esa característica “esencial” que posee. En el fondo, nuestra percepción está condicionada y determinada por el objeto mismo y nosotras/os —espectadoras/es pasivas/os— estamos condenadas/os a relacionarnos de esa única manera, porque los objetos intrínsecamente pueden ser “amables”, “irrespetuosos” o “indignantes”, entre otras características. Expresado así no podemos escapar de un determinismo que nos moldea y atrapa.

No obstante, Kierkegaard nos desestabiliza al romper con ese determinismo. Está en nosotras/os reconocer y respetar, percibir y construir el objeto de manera que su irrupción ante nuestra vista nos permita valorar su representatividad. En otras palabras, la irrupción de un objeto frente a nosotras/os está marcada por una relacionalidad en la que se construye mutuamente y fluidamente la percepción de ese objeto. Vuelvo a repetir la cita de Kierkegaard (2006 [1847]): “(...) *consiste en encontrar amable el objeto dado o elegido una vez por todas, y en que se pueda permanecer encontrándolo amable, cambie lo que cambie*” (p. 274).

Esto no está tan desconectado de lo que hoy llamamos teoría queer, especialmente en la discusión entre el esencialismo y el constructivismo que discuto más adelante. La teoría queer de Butler (1999 [1990]) se basa en el supuesto de que la performatividad del género está construida sobre la base de las prácticas repetitivas:

Las normas que rigen la identidad inteligible, es decir, que permiten y restringen la afirmación inteligible de un “Yo”, las reglas que están parcialmente estructuradas a lo largo de matrices de jerarquía del género y la heterosexualidad compulsiva, operan a través de la repetición (p. 185).

Esta cita tiene una fuerte conexión con la obra de Lacan (1977 [1936]), sobre todo en su famoso ensayo sobre el estadio del espejo y de la formación del “yo”. Por *heterosexualidad compulsiva* entendemos el papel que la cis-heterosexualidad ha jugado en convertirse a través del tiempo en la ideología hegemónica y cuyo poder representa la base para la cis-heteronormatividad, imponiendo sus mandatos y requisitos a través de las expectativas de los roles de género y la división sexual del trabajo. Este concepto no es original de Butler ya que fue trabajado por Adrienne Rich (1980) en su capítulo “La heterosexualidad compulsiva y la existencia lesbiana” diez años antes que Butler publicara su libro.

Según Butler (1999 [1990]), la resistencia de la performatividad a la heterosexualidad compulsiva apunta a la apertura de espacios de *interrupción* en medio de una situación que continuará siendo gobernada por los dictados y las normativizaciones del cis-heterosexismo:

Si las normas que rigen la significación no sólo restringen, sino que también permiten la afirmación de los dominios alternativos de inteligibilidad culturales, es decir, nuevas posibilidades de géneros que contienden contra los códigos rígidos de los dualismos jerárquicos, entonces es sólo dentro de las prácticas de significación repetitivas que una subversión de la identidad se hace posible (p. 185).

Por lo tanto, la solución no es abandonar la posibilidad de contestación sino, por el contrario:

[l]a tarea fundamental es, más bien, ubicar las estrategias de repetición subversiva habilitadas por esas construcciones, para afirmar las posibilidades locales de intervención a través de la participación precisamente en las prácticas de repetición que constituyen la identidad y, por lo tanto, presentar la posibilidad inmanente de impugnarlas (Butler, 1999 [1990]: 185).

Se podría decir que estamos necesaria e inevitablemente dentro de la matriz cis-heterosexual. Estamos condenados *a repetir* sus prácticas, sin embargo, “[la] tarea no es si repetir, sino como repetir, o, incluso, repetir y, a través de la proliferación radical del género, *desplazar* las mismas normas del género que habilitan la repetición misma” (Butler, 1999 [1990]: 189).

Para Butler, nuestros cuerpos *promulgan* una perspectiva del género, es decir, nuestros cuerpos *actúan* el género, y esta *promulgaciones* responden tanto a las determinaciones físico/corporales, como a los ideales que se originan en la propia *promulgación*. Butler (1999 [1990]) afirma:

De acuerdo a la comprensión de la identificación como una fantasía o incorporación promulgada, sin embargo, es claro que la coherencia se desea, es esperada, idealizada, y que esta idealización es un efecto de una significación corporal. En otras palabras, actos, gestos, y el deseo producen el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero se producen *en la superficie* del cuerpo, a través del juego de ausencias significantes que sugieren, pero nunca revelan, el principio de organización de la identidad como una causa. Tales actos, gestos, promulgaciones, generalmente interpretadas, son *performativas* en el sentido de que la esencia o identidad que de otra manera pretenden expresar son *fabricaciones* manufacturadas y sostenidas a través de los signos corporales y otros significados discursivos. Que el cuerpo génerizado es performativo sugiere que no tiene estatus ontológico, aparte de los diversos actos que constituyen su realidad (p. 173. énfasis en el original).

Es este *acto de performatividad* que construye el significado del género y, por extensión, de nuestros cuerpos. La reificación constante de las prácticas repetitivas terminan creando la ilusión-verdad de que la identificación es algo duradero y no

una fantasía que reiteramos a diario. Al respecto, Butler (1999 [1990]) continúa explicando:

Consideren, por ejemplo, al género como *un estilo corporal*, un “acto”, por así decirlo, que es tanto intencional como performativo, donde lo “*performativo*” sugiere una construcción dramática y contingente de significado. (...) El género es, por lo tanto, una construcción que oculta habitualmente su génesis, el acuerdo tácito colectivo para realizar, producir y sostener géneros diferenciados y polares como ficciones culturales es oscurecido por la credibilidad de esas producciones – y los castigos que aparece al no estar de acuerdo en creer en ellos; la construcción “obliga” nuestra creencia en su necesidad y naturalidad (pp. 177-178, énfasis en el original).

De esta manera, la *performatividad* deviene en la manera a través de la cual la construcción del género se expresa en la vida diaria. En la obra de Butler, esto se ejemplifica mejor en el desempeño de los transformistas [*drag queens*], que hiperactúan el género poniendo en evidencia todas sus aristas y contradicciones. La tarea de los transformistas consiste en marcar —muchas veces de manera grotesca o cínica— las inconsistencias del género.

Relacionado con el tema anterior es aquel de la *fluidez*, especialmente en relación a cómo se construye(n) nuestro(s) cuerpo(s) e identidad(es). La manera como las identidades se forman y son comprendidos podría explicarse de varias formas. Básicamente, hay dos grandes tendencias: Por un lado, una manera afirma que la identidad de un individuo tiene una *esencia (es/existe)*, lo cual tiene un tono más *estático*. Llamamos a esta primera manera *esencialismo*. Por otro lado, otra manera afirma que todas las identidades se construyen socialmente y devienen, llegan a ser, lo cual conlleva un tono más *fluido*. Llamamos a esta segunda manera *constructivismo*. Butler trabaja mejor este tema en su libro *Cuerpos que Importan* (1993) donde analiza cómo el(los) cuerpo(s) se construye(n) socialmente y se materializa(n). Me gustaría centrarme en el cuerpo como un *lugar* para mostrar su contribución.

Butler (1993) comienza con una propuesta de pensamiento provocativa en favor de la comprensión de cómo sucede la *materialidad/materialización* del(os) cuerpo(s):

Lo que yo propongo [...] es un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como un proceso de materialización que se estabiliza con el tiempo para producir el efecto de frontera, fijeza y la superficie que llamamos materia. Que la materia siempre se materializa tiene, creo, que ser pensada en relación con lo productivo y, de hecho, con los efectos materializadores del poder regulatorio en sentido Foucaultiano (pp. 9-10).

Para entender mejor cómo se produce esto, Butler (1993) también define la *construcción* como la *reiteración de las normas*:

Esencialmente, entonces, la construcción no es ni un solo acto ni un proceso causal iniciada por un sujeto y que culmina en una serie de efectos fijos. La construcción no sólo tiene lugar *en* el tiempo, sino que es en sí misma un proceso temporal que opera a través de la reiteración de las normas; el sexo es a la vez producido y desestabilizado en el curso de esa reiteración (p. 10).

En otras palabras, siguiendo su argumento se muestra que el(los) cuerpo(s) también se construyen mediante la reiteración de las normas que producen la comprensión del(os) cuerpo(s) aquí y ahora. Al analizar la cuestión más a fondo, Butler (1993) afirma:

La formación de un sujeto requiere una identificación con la normativa fantasmática del “sexo”, y esta identificación se realiza a través de un rechazo que produce un dominio de la abyección, un repudio sin el cual el sujeto no puede surgir. (...) Además, la materialización de un determinado sexo afectará centralmente la regulación de las prácticas identificatorias tales que la identificación con la abyección del sexo será persistentemente negada (p. 3).

Prosiguiendo esta línea de pensamiento, Butler (1993) también especifica que:

La formación, elaboración, rumbo, circulación, significación de ese cuerpo sexuado no será un conjunto de acciones llevadas a cabo en cumplimiento de la ley; por el contrario, van a ser un conjunto de acciones movilizadas por la ley, la acumulación citacional y el disimulo de la ley que produce efectos materiales, la necesidad vivida por esos efectos, así como la contestación vivida de esa necesidad (p. 12)

De esta manera, siguiendo a Lacan (1977 [1936]) y su famoso escrito sobre el estadio del espejo y la formación del “Yo”, Butler (1993) llega a la relación entre la *materialidad* y la *identidad*:

El proceso de esa sedimentación o de que lo que podría llamar la *materialización* será una especie de citacionalidad, la adquisición del ser a través de cita del poder, una cita que establece una complicidad originaria con el poder en la formación del “Yo” (p. 15, énfasis en el original)

De acuerdo a Butler, no podemos separar la *manifestación* de la identidad de su conexión con el(los) cuerpo(s). En otras palabras, nuestro(s) cuerpo(s) es(son) necesario(s) para nuestra forma de visualizarnos/ desplegamos a nosotras/os mismas/os en el mundo. Sin embargo, éstos cuerpos no se limitan a performatividades fijas/estáticas. Más bien, varían de acuerdo a múltiples experiencias que también modificarán la forma en que las identidades se construyen. Tanto la interacción como la performatividad permiten el poder del sistema cis-heteropatriarcal de moldear esas identidades, pero al mismo tiempo hacen posibles

perturbaciones y resistencias a la cis-heteronormatividad. Recordar esto es importante con el fin de abrir espacios para la recepción de las experiencias de toda la diversidad sexo-genérica, especialmente para las personas bisexuales, transgénero e intersexuales, que a menudo quedan al margen de la diáda “lésbico-gay.”

Leer a Kierkegaard desde esta perspectiva nos conduce a erradicar cualquier prejuicio que tengamos con otras personas. No es posible amar a la persona que vemos si condicionamos su existencia y no respetamos su condición. No hay argumento social, económico, de clase, racial, étnico, de habilidades, género, identidad u orientación sexual que pueda legitimar la discriminación y el rehusarse a amar “a los hombres que vemos”. No podemos dejar de afirmar que el ropaje/performatividad a través de la cual se nos despliegan/presentan las personas en su género percibido es lo que nos relaciona con ellas. No podemos ver qué sucede debajo de ese ropaje/performatividad a nivel corporal, tampoco sería apropiado o necesario. Por lo tanto, las/os sujetos —como el “objeto” al que encontramos “amable” en palabras de Kierkegaard— determinan nuestra percepción. Imponer sobre las personas nuestras propias categorías sexo-genéricas basadas en el guión aprendido del cis-heteropatriarcado se constituye en un acto colonialista que no solo cancela la agencia de las/os sujetos en su performatividad/actuación del género y la sexualidad sino que también negativiza la posibilidad de amar a todas las personas al modo en que Cristo amó “a los hombres” que vio.

Conclusión

Kjerlighedens Gjerninger —leído desde el lugar de la teoría queer— cancela cualquier posibilidad de imitar a Cristo y al mismo tiempo rechazar a las personas de la diversidad sexo-genérica. Eso, más allá de ser llamado un “acto evangélico”, es en realidad una denuncia de la negación de los principios más caros del cristianismo. Por lo tanto, la importancia de Kierkegaard en nuestro tiempo puede bien abrirnos las puertas para abrazar aspectos de la sexualidad humana que han sido rechazados por la cis-heteronormatividad presente en los postulados teo(ideo)lógicos (Córdova Quero, 2011, 2015).

Muchas/os autoras/es que han tratado de actualizar el mensaje de Kierkegaard a nuestras realidades contemporáneas han negado la radicalidad de la imitación de Cristo al permitir que sus interpretaciones cis-heteronormativas obnubilen el mensaje del Evangelio tal como se muestra en el símbolo privilegiado de esa fe: el cuerpo de Jesús como el lugar en el que Dios mostró su deseo de unirse a toda la creación. Queerificar la obra de Kierkegaard —al mismo modo que interpretamos los escritos materiales de la fe— despoja su lectura del tono colonial cis-heteronormativo que ha primado en esa tarea de actualización. Así, *Kjerlighedens Gjerninger* —leído desde el lugar de la teoría queer— actualiza el acontecimiento de la encarnación de Cristo (re)afirmando la vocación de la condición de la creaturalidad

de estar unida con Dios, una unidad que rinde homenaje a la diversidad sexo-genérica y a la particularidad corporal del deseo presente en toda la creación.

La connubialidad de la vida cotidiana y la fe —tal como nos conduce Kierkegaard a lo largo de las páginas de *Kjerlighedens Gjerninger*— puede parecer extraña y difícil de reconocer para el cristianismo institucionalizado. Parece representar para este un desafío que debe ser controlado o una desviación que debe ser corregida. Hay muchos ejemplos de la historia de la Iglesia Cristiana en los que la realidad de la carne, de las pasiones e, incluso, de la naturaleza humana —si es que existe— se ha considerado como problemática. Esto se da sobre todo cuando esos temas no pueden limitarse a las categorías binarias de la lógica de “esto/aquello” o las complejas regulaciones de la cis-heteronormatividad. Podría decirse que muchas veces esa cis-heteronormatividad no está de acuerdo con la complejidad de la vida cotidiana. Sin embargo, esa es la forma en que Dios queerifica nuestras presunciones de control sobre lo divino basados en nuestros conceptos cerrados de “moral” y “buenas costumbres”. Es la resistencia de Dios a estar encerrado en nuestros templos y encarcelado en nuestras estrechas construcciones decentes sobre lo divino. Por eso que decidió encarnarse en Jesús. La imitación de Cristo implica seguir los pasos de un acto radical divino de libertad y amor. ¿Cómo, entonces, cercenar esa radicalidad divina al limitar el amor a categorías de-sexualizadas? *Kjerlighedens Gjerninger* se transforma en un manifiesto que celebra toda la diversidad creatural a través del ejemplo de Jesús.

Leer a Kierkegaard desde la teoría queer, lo tanto, constituye una tarea que aun nos debemos a fin de aprender y valorar el trabajo de alguien que supo ser visionario y pionero en su propio tiempo. Queerificar a Kierkegaard es, quizás, una gran obra de amor que nos llama a la acción y a la justicia en pos del reconocimiento de la diversidad sexo-genérica y la búsqueda del amor de Dios que sobrepasa todo entendimiento.

Referencias

- Adorno, Theodor W. (1939). “On Kierkegaard’s Doctrine of Love”. *Zeitschrift für Sozialforschung* 8: pp. 413-429.
- Brown, Peter (1993 [1988]). *El cuerpo y la sociedad: los cristianos y la renuncia sexual*, traducción de Antonio Juan Desmonts. Barcelona: Muchnik Editores.
- Butler, Judith (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Nueva York, NY: Routledge.
- Butler, Judith (1999 [1990]). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York, NY: Routledge.

- Butler, Judith. (2002). "Is Kinship Always Already Heterosexual?" *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13, No.1 : pp. 14-44.
- Córdova Quero, Hugo (2008). "This Body Trans/Forming Me: Indecencies in Transgender/Intersex Bodies, Body Fascism and the Doctrine of the Incarnation". En: *Controversies in Body Theology*, editado por Marcella Althaus-Reid y Lisa Isherwood. Londres: SCM Press, pp. 80-128.
- Córdova Quero, Hugo (2011). "Sexualizando la Trinidad: Aportes desde una teología de la liberación queer a la comprensión del misterio divino". *Cuadernos de Teología* 30: pp. 53-70.
- Córdova Quero, Hugo (2015). "Saintly Journeys: Intersections of Gender, Race, Sexuality, and Faith in Alejandro Springall's *Santitos*". *In God's Image* 34, N° 2 (diciembre): pp. 71-82.
- De Lauretis, Teresa (1991). "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3, No. 2, pp. iii-xviii.
- Evans, C. Stephen (2004). *Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations*. Oxford: Oxford University Press.
- Farajajé, Ibrahim Abdurrahman (2000). "Loving 'Queer': We Are All a Big Mix of Possibilities of Desire Just Waiting to Happen". *In The Family* 6, N° 1 (verano): pp. 15-21.
- Foucault, Michael (1998 [1976]). *Historia de la sexualidad, Volumen 1: La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1992 [1970]). *El Orden del Discurso*. Traducción de Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Foucault, Michel (1995 [1979]). *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*. Nueva York, NY: Vintage Books.
- Hood, Jeff (2015). *The Courage to Be Queer*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Hughes Carl S. (2014). *Kierkegaard and the Staging of Desire: Rhetoric and Performance in a Theology of Eros*. Nueva York, NY: Fordham University Press.
- Jaarsma, Ada S. (2010). "Queering Kierkegaard: Sin, City and Critical Theory". *Journal for Cultural and Religious Theory* 10, No.3 (Summer): pp. 64-89.
- Jasose, Annamarie (1996). *Queer Theory: An Introduction*. Nueva York, NY: New York University Press.

- Kierkegaard, Sören (2006 [1847]). *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discurso*, traducción de Demetrio G. Rivero (Colección Hermeneia No. 67). Salamanca: Sígueme.
- Kaplan, Morris B. (2005). *Sodom on the Thames: Sex, Love, and Scandal in Wilde Times*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Lacan, Jacques (1977 [1936]). "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as revealed in Psychoanalytic Experience". En: *Écrits: a Selection*, traducción de Alan Sheridan. Londres: Tavistock, pp. 1-7.
- MacDonald, William (2003). "Love in Kierkegaard's Symposia". *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* 7. Disponible en: <<http://www.minerva.mic.ul.ie/vol7/kierkegaard.html>> [consultado el 30 de octubre de 2019].
- Migne, Jacques-Paul (1862). *Patrología griega, Vol. 37: Gregorio teólogo, tomo 3*. París: Petit-Montrouge.
- Moore, Robert Ian (1990). *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe 950-1250*. Oxford: Blackwell.
- Nygren, Anders (1982). *Agape and Eros*, traducción de Philip S. Watson. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Muñoz Fonnegra, Sergio (2005). "La exigencia ética: Sobre la doctrina del amor de Kierkegaard". *Estudios de Filosofía* 32, pp. 41-59.
- Rich, Adrienne (1980). "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Experience". En: *Women, Sex, and Sexuality*, editado por Catharine R. Stimpson y Ethel Spector Person. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 62-91.
- Rodríguez, Pablo Uriel (2012). "La dificultad de ser amado. El reconocimiento del otro en *Las obras del amor* de Kierkegaard". *Tópicos* 24 (diciembre). Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28826427007>> [consultado el 30 de octubre de 2019].
- Rubin, Gayle (1993). "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality". En: *The Gay and Lesbian Studies Reader*, editado por Henry Abelove, Michele Aina Barale y David M. Halperin. Nueva York, NY: Routledge, pp. 3-44.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1990). *Epistemology of the Closet*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Smith, Graham M. (2007). "Kierkegaard: Responsibility to the Other". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 10, No. 2: pp. 181-197.

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

El autor es Doctor en Estudios Interdisciplinarios en Religión, Etnicidad y Migración (2009) por la Universidad Graduate Theological Union, con vinculación al Departamento de Estudios Etnicos de la Universidad de California en Berkeley, California, EE.UU., Magíster en Teología Sistemática y Teorías Críticas (Feminista, Queer y Poscolonial) (2003) por el Graduate Theological Union y en Teología (1998) por el Instituto Universitario ISEDET.

E-mail: hquero@sksm.edu

Fecha de recepción: 31-10-2019

Fecha de aceptación: 18-11-2019