

# Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer

---

Volume 4 *Miradas desviadas: Jesús y los textos sagrados desde una perspectiva queer glocal*

Article 5

---

12-15-2021

## Viajes sagrados: Una lectura desde las teologías queer de la película Santitos de Alejandro Springall

Hugo Córdova Quero  
Graduate Theological Union, hquero@sksm.edu

Follow this and additional works at: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer>



Part of the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

---

### Recommended Citation

Córdova Quero, Hugo (2021) "Viajes sagrados: Una lectura desde las teologías queer de la película Santitos de Alejandro Springall," *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer*. Vol. 4 , 117-146.

Available at: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol4/iss1/5>

This Article is brought to you for free and open access by USF Scholarship: a digital repository @ Gleeson Library | Geschke Center. It has been accepted for inclusion in Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer by an authorized editor of USF Scholarship: a digital repository @ Gleeson Library | Geschke Center. For more information, please contact [repository@usfca.edu](mailto:repository@usfca.edu).

## Viajes sagrados

Una lectura desde las teologías queer  
de la película *Santitos* de Alejandro Springall

Hugo Córdova Quero

Starr King School, Graduate Theological Union



### Resumen

Este artículo analiza las experiencias sexualizadas y de género de personas inmigrantes que se entremezclan con los discursos teológicos mediante la exploración de la película *Santitos*. La teoría queer y las teologías queer/indecete proporcionan herramientas teóricas para interrogar esas experiencias en la película. El análisis explora cómo las instituciones religiosas han negado tradicionalmente la interseccionalidad entre género/sexualidad y religión/teología que vincula la vida cotidiana de las personas devotas. Así, explora alternativas para ver esas cuestiones desde una perspectiva que pueda seguir considerándose «cristiana». Además, contribuye a una perspectiva que podría reforzar y promover el crecimiento espiritual de lxs fieles en medio de situaciones de migración y trabajo sexual.

**Palabras claves:** Teologías queer, Migración, Arte fílmico, Trabajo sexual.

### Resumo

Este artigo analisa as experiências sexualizadas e sexualizadas dos imigrantes misturadas com discursos teológicos, explorando o filme *Santitos* [santinhos]. A teoria queer e as teologias queer/indecete fornecem ferramentas teóricas para interrogar essas experiências no filme. A análise explora como as instituições religiosas têm tradicionalmente negado a interseccionalidade do género/sexualidade e religião/teologia que ligam a vida quotidiana das pessoas fiéis. Assim, explora alternativas para ver essas questões de uma perspectiva que ainda pode ser considerada «cristã». Além disso, contribui para uma perspectiva que poderia impor e promover o crescimento espiritual das pessoas fiéis em meio a situações de migração e trabalho sexual.

**Palavras-chave:** Teologias queer, Migração, Arte cinematográfica, Trabalho sexual.

### Abstract

This article analyzes immigrants' genderized and sexualized experiences intermingling with theological discourses by exploring the film *Santitos* [little saints]. Queer theory and queer/indecent theologies provide theoretical tools to interrogate those experiences in the movie. The analysis explores how religious institutions have traditionally denied the intersectionality of gender/sexuality and religion/theology that bind up the everyday lives of the faithful. Thus, it explores alternatives to view those issues from a perspective that could still be considered «Christian.» Furthermore, it contributes to a perspective that could enforce and promote the spiritual growth of the faithful amidst situations of migration and sexual work.

**Keywords:** Queer theologies, Migration, Film art, Sex work.

---

### Hugo Córdoba Quero

Doctor en Estudios Interdisciplinarios en Migración, Etnicidad y Religión (2009) y Magíster en Teología Sistemática y Teorías Críticas (Feminista, Poscolonial y Queer) (2003), ambos por la universidad Graduate Theological Union (GTU), en Berkeley, California, y Magíster en Teología (1998) por el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), en Buenos Aires. Actualmente se desempeña como Profesor Asociado de Teorías Críticas y Teologías Queer y como Director del Departamento de Educación Online, ambos en la Facultad Starr King, GTU; como investigador en el Centro de Estudio de las Religiones Asiáticas en la Pontificia Universidade Católica de São Paulo, y como Decano del Instituto Superior de Estudios Interreligiosos y Sociales (ISDEIS) en Buenos Aires, Argentina.

---

Reconocimiento-NoComercial-  
SinObraDerivada 4.0 Internacional



## Introducción<sup>1</sup>

Este artículo analiza las experiencias racializadas, generizadas y sexualizadas de las personas migrantes que se entremezclan con lo que yo llamo discursos «teo(ideo)lógicos». En particular, dentro de la fe cristiana, me centro en los dilemas y las complejidades de las consecuencias de la encarnación, es decir, Dios hecho plenamente humano a imagen de Jesús. Creo que la encarnación es el lugar donde se cruzan el género, la sexualidad, la religión y la teología, ya que representan elementos clave de cómo la humanidad se desarrolla en el mundo.

Los *artefactos culturales* como las películas son las fuentes de mi análisis interseccional queer, especialmente en relación con las vidas e historias de sus personajes. *Santitos* (Springall, 1999) es la película que he elegido para el análisis, con la ayuda de las herramientas proporcionadas por la teoría queer y las teologías queer/indecete. Esa película se basa en el libro de María Amparo Escandón titulado *Esperanza's Box of Saints* [la caja de santos de Esperanza] (1999).

Mi trabajo se concentra en la condición *intersticial* que puede iluminar otros niveles de hibridación, especialmente fuera del ámbito de la sexualidad y la teología, como la vida cotidiana de las personas migrantes. La noción de *múltiples niveles/grados de hibridez* es una aportación que surge de mi investigación en relación con las diferentes experiencias que afrontan las personas migrantes en contextos disímiles. Me interesa mucho analizar cómo las personas y sus vidas se modifican al vivir una experiencia migratoria tras otra, cómo van cambiando debido a ello, cómo negocian elementos de su identidad dentro del nuevo entorno que les recibe y cómo esto es transitorio porque se modificará y

---

<sup>1</sup> Originalmente publicado como Córdova Quero (2015: 71-82). Esta traducción ha sido adaptada para la presente publicación.

renegociará en la siguiente experiencia migratoria en un contexto diferente.

¿Cuál es el resultado de estos procesos? ¿Quiénes son finalmente las personas que devienen tras las múltiples experiencias de migración? ¿Cómo les han afectado e incluso colonizado los elementos asimilados y rechazados de los diferentes entornos de recepción? Se trata de cuestiones que no pueden abordarse desde un pensamiento binario, tal y como se ha entendido tradicionalmente la migración. En otras palabras, las personas se desplazan de un lugar a otro, pero esto es sólo una fase de su proceso vital, ya que ellas no sólo pueden volver a su lugar de origen, sino que también se desplazan a otros lugares diferente. Sin embargo, también debo reconocer que al utilizar el término «hibridez», tengo en mente la problemática que esto representa en términos de situar a una persona en una categoría que no es completamente pura o que está atada a una identidad normativa. En otras palabras, la hibridez sólo se constituye en relación con una noción abstracta de *pureza* —raza pura y etnia pura— en la que dicha persona no encaja. Por lo tanto, lo «híbrido» podría malinterpretarse como una re-producción negativa de esa categoría abstracta de pureza cuando, en realidad, es un espacio de negociación y agencia.

Afirmo a lo largo de este artículo que la encarnación es el *locus* desde el cual analizo la trama de la película que aquí trato, y que luego extiendo a la vida cotidiana en general. Espero que quienes lean este artículo puedan vislumbrar los múltiples aspectos de la encarnación —ese fascinante núcleo central de la fe cristiana— tal y como interactúa y opera desde los personajes y las historias. Soy consciente de que la religión es un área visiblemente discernible en la vida del personaje principal de la película que he elegido. Basándome en ese personaje principal, tomaré la película como fuente para descubrir las huellas de Dios en las vidas de las personas reflejadas en su trama. Además, sugiero que Dios puede

no estar necesariamente presente en los lugares comúnmente reconocidos como sagrados por las religiones institucionalizadas. Las huellas de Dios aparecen de formas que a veces nos sorprenden, tal como la película nos mostrará más adelante en este artículo.

La pregunta básica que guía el análisis es: ¿Cómo han negado tradicionalmente las instituciones religiosas la interseccionalidad entre género/sexualidad y religión/teología que realmente une la vida cotidiana de las personas que profesan una fe? Parto de la base de que esos elementos se presentan como algo tan exógeno que es muy difícil unirlos. ¿Qué ocurre con la religión cuando la sexualidad y el género entran en juego cuestionando la validez de los puntos de vista morales tradicionalmente aceptados? Hay que reconocer que las teologías feministas y las teologías morales han sido intentos de abordar esta cuestión, pero han argumentado sobre todo el tema de la normalización en lugar de abrir espacios para las divergencias y disidencias sobre las prácticas sexuales. A este respecto, Aline H. Kalbian (2005) cita las encíclicas *Veritatis Splendor* (1993) y *Evangelium Vitae* (1995) de Juan Pablo II, en las que el Papa «utiliza imágenes maternas para transmitir una serie de mensajes sobre la teología moral» (p. 120). Evidentemente, esto se inspira en la clásica división cis-heterosexual del trabajo en la cual las mujeres están confinadas a la maternidad como su papel «normal»:

Tanto en *Evangelium Vitae* como en *Veritatis Splendor*, la Virgen María es el modelo supremo de la vida moral: “María es el signo radiante y el modelo atrayente de la vida moral” (Juan Pablo II 1993, par. 120). Combina la compasión misericordiosa y la empatía por todos los pecadores con la determinación de proteger la ley moral de “las doctrinas seductoras, incluso en el ámbito de la filosofía y la teología” (par. 120) (Kalbian, 1999: 121).

Gavin D’Costa ha deconstruido esta cuestión en su libro *Sexing the Trinity* [sexualizando la trinidad] (2000), donde también critica la feminización de lo divino como mecanismo de la misma dinámica: «La divinidad femenina corre la misma suerte que las mujeres: son domesticadas dentro del orden fálico. Las genealogías femeninas divinas y humanas son erradicadas» (p. 138).

Sin embargo, quedan abiertas muchas preguntas: ¿Cómo es posible conciliar la oración antes de ir a la cama con un cliente que paga por servicios sexuales? ¿Cómo se puede seguir siendo fiel a Dios mientras se ejerce el trabajo sexual? Estas preguntas persisten y se entremezclan en artefactos culturales —películas, libros, canciones— que reflejan realidades sociales en las que un claro binarismo «malo/bueno» simplemente no es suficiente para describir las complejidades de las realidades de la vida.

## Acerca de las teologías queer/indecete

Antes de seguir adelante, permítanme que comience realizando un breve recorrido por la historia con el fin de contextualizar las teologías Queer/indecete. Por un lado, el feminismo ha desarrollado lentes para desestabilizar el dominio del cis-heteropatriarcado, es decir, el dominio del falo en la sociedad. Sin embargo, el feminismo no igualando el cis-heteropatriarcado con la masculinidad, como si este fuera propiedad exclusiva de los varones, aún más, con el riesgo de convertirse, paradójicamente, en aliado del cis-heteropatriarcado:

La crítica feminista debe explicar las afirmaciones totalizadoras de una economía significativa masculinista, pero también debe ser autocrítica respecto de las acciones totalizadoras del feminismo. El empeño por describir al enemigo como una forma singular es *un discurso invertido que imita la estrategia del dominador sin ponerla en duda*, en vez de

proporcionar una serie de términos diferente (Butler, 2007 [1999]: 66; énfasis mío).

En consecuencia, cuando nos sexualizamos la noción del patriarcado, también observamos que su matriz es predominantemente heterosexual. Por ello, en este escrito —y en mi trabajo teórico— utilizo el término «cis-heteropatriarcal».

Por otro lado, los estudios lésbico-gay han denunciado la preeminencia de la cis-heterosexualidad como la *norma* que moldea, vigila y censura las diferentes actuaciones del género y la sexualidad. Por ello, la teoría queer critica las formas de feminismo que siguen manteniendo el binario masculino/femenino —en términos marxistas— como la «contradicción básica» del género y la sexualidad cis-heteropatriarcal. También critica los estudios lésbico-gay que han mantenido los binarios existentes en las relaciones humanas y que, de hecho, los han reforzado al reclamar una determinada noción de igualdad.

No obstante, es desde estas fuentes —a saber, el feminismo y los estudios lésbico-gay— desde donde la teoría queer obtiene sus principales herramientas para desarrollarse como un nuevo campo en la academia. A partir de ahí, la desplegamos en la teología como una forma de deconstruir y desafiar las nociones hegemónicas del género y la sexualidad en los discursos religiosos.

En contraste con lo queer, el ci-heteropatriarcado apunta constantemente hacia la normalización a través de diferentes metodologías, tales como la cooptación. Por ejemplo, narrativas acerca de salir del armario [*coming out*] y los temas referidos al matrimonio del mismo sexo son discursos que ya se han institucionalizado y han comenzado a marginar a quienes no encajan en esa nueva normatividad de las actuaciones del género y sexualidad, ya que se muestran hoy en día como las construcciones hegemónicas de las identidades lésbico-gay. Esto se hace más evidente cuando interconectamos estas cuestiones con



las nociones de de raza y etnia. Por ejemplo, en el caso de las personas queer de Oceanía y Asia, las narrativas acerca de salir del armario implican algo más que simplemente salir. Como señala David L. Eng (1993):

Salir del armario para los gays asiáticos implica muchas opciones irreconciliables entre alinearse con una comunidad gay predominantemente blanca, a menudo manchada por el racismo manifiesto, o con una comunidad étnica a menudo marcada por la homofobia cultural (p. 9, as quoted by Chiang, 1998: 377).

Por lo tanto, Carolyn Poljski (2011) en Asia ha sugerido utilizar los términos «volver a casa» e «invitar a las personas a entrar» como estrategias posibles para que tanto personas como comunidades queer gestionen la divulgación de su orientación sexual. Algo similar puede decirse de las personas en América Latina o África.

Confrontando las narrativas acerca de salir del armario, esta nueva cis-homonormatividad compulsiva ya comienza a operar dentro de los discursos religiosos en el uso del lenguaje y las prácticas que le reifican la «caracterización desviada» de las personas creyentes queer. Por esa razón, si las teologías queer se alinean con posiciones binarias, se arriesgan a perder su potencial de ser relevantes en la vida cotidiana de las personas. Las teologías queer podrían estar participando, de ese modo, en un proceso que negaría la pluralidad, la diversidad y la creatividad de la identidad y el deseo. Eso atraparía a las personas en una red de poder que les regule de manera muy estricta. Aquí puede ser necesario recordar las palabras de Michel Foucault (1980) sobre la cuestión del poder cuando afirma:

Si el poder no fuera nada más que represivo, si no hiciera más que decir no, ¿crees realmente que uno sería llevado a obedecerlo? Lo que hace que el poder sea bueno, lo que hace

que sea aceptado, es simplemente el hecho de que no sólo pesa sobre nosotros como una fuerza que dice no, sino que atraviesa y produce cosas, induce al placer, a formas de conocimiento, produce discurso. Hay que considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social, mucho más que como una instancia negativa cuya función es la represión. (p. 119).

Por esa razón, las teologías queer abrazan la teoría queer para desestabilizar el cis-heteropatriarcado y sus dinámicas de poder dentro de la esfera del discurso religioso y de las instituciones eclesiásticas así como dentro de las múltiples actuaciones llevadas a cabo por sus prácticas. Las teologías queer también representan un desafío para las teologías tradicionales y las instituciones eclesiásticas a través de examinar las formas en que la cis-heteronormatividad ha construido personas y sus experiencias religiosas o de fe.

La observación de los artefactos culturales es una de las muchas formas en que puede producirse este examen. Por lo tanto, cuando rastreamos la cis-heteronormatividad en las películas, necesitamos queerificar el texto cinematográfico para hacer que las cuestiones cis-heteronormativas salgan de sus armarios culturales. Este proceso implica la necesidad de ver la historia con otra mirada, incluso para observar lo que no se percibe de forma evidente o, por el contrario, lo que se ocluye a propósito. Tal vez sea conveniente recordar aquí que las películas —al igual que otros artefactos culturales y artísticos— representan la realidad por *imitación*.

Ese es un punto importante, ya que su función es doble. Por un lado, enmarcan y re-producen historias y personajes que combinan diversos elementos de la cotidianidad. En este sentido, la trama de las películas —en la mayoría de los casos— pueden asemejarse a las experiencias que viven o experimentan las personas en su vida diaria. Por otro lado, esa cercanía a la vida cotidiana hace que lxs

espectadores se vean envueltxs en un proceso de auto-reflejo en la trama de la película, plasmando en ella el recuerdo de experiencias previamente vividas. En otras palabras, se produce una catarsis dramática en lxs espectadores que les mantienen interrelacionadxs con el dispositivo cinematográfico y su trama. Las representaciones potencian las experiencias de la vida cotidiana para producir una catarsis de esos acontecimientos.

Del mismo modo, la historia que se analiza en este artículo potencia las representaciones de la vida cotidiana de las personas que se extrapolan a una película. Puede que sea en esas extrapolaciones y realces donde lxs espectadores se identifiquen con la trama de las historias representadas ante ellxs. Por lo tanto, queerificar el texto cinematográfico es también queerificar la vida cotidiana.

No obstante, el examen de artefactos culturales como las películas no puede realizarse a nivel de mera oposición. Por el contrario, el examen debe apuntar a una deconstrucción que permita reconstruir alternativas a la interpretación tradicional. En este sentido —y al examinar la experiencia de las comunidades afro-norteamericanas— Pratibha Parmar (1993) afirma que:

Es importante crear y proclamar imágenes asertivas y facultadoras que cuestionen y desestabilicen los discursos dominantes de representación de las personas que no son blancas, masculinas y heterosexuales, pero es igualmente importante ir más allá de la mera oposición. Interrumpir los discursos de los medios de comunicación dominantes con un fuerte contradiscurso o correctivo es a veces necesario y ha sido una estrategia eficaz [...]. Pero uno de los peligros de esto ha sido la forma en que se ha reforzado la percepción de las comunidades afro[-norteamericanas] como un grupo homogéneo. Las diferencias de clase, cultura, etnia, sexualidad y género quedaron subyugadas, y las comunidades afro[-norteamericanas] fueron representadas

como una masa indiferenciada. La diversidad, la multiplicidad de nuestras historias, experiencias e identidades se redujeron a estereotipos “típicos” y “representativos” (p. 7).

Con estas preocupaciones en mente, me dirijo a los discursos religiosos/teológicos. La tensión persiste, ya que el género y las representaciones de la sexualidad apenas se relacionan con el acontecimiento de la encarnación de Cristo, el principio fundamental de la fe cristiana. En consecuencia, muchas cuestiones quedan sin resolver. Por ejemplo, ¿qué significa para el cristianismo lidiar con el; tema de «la carne» y sus deseos y pasiones? ¿Puede identificarse a Jesús con las cuestiones del género y las representaciones de la sexualidad? Las instituciones eclesiásticas han regulado y moldeado las actuaciones del género y la sexualidad hasta un nivel tan reduccionista que es casi imposible acceder al misterio de la encarnación en relación con esas cuestiones.

Los discursos religiosos —especialmente en el cristianismo— parecen basarse predominantemente en construcciones estereotipadas de género y sexualidad. En la base se encuentra la suposición encubierta de que el cis-heteropatriarcado encarna la visión *correcta* de lo divino, hecho que se asimila a la jerarquía de poder dentro de las instituciones religiosas. Ante estas situaciones, las teologías queer buscan contribuir a la formación de un nuevo enfoque en los estudios teológicos/religiosos a fin de contestar la(s) teología(s) cis-heteronormativa(s) hegemónica(s) e institucionalizada(s). El término que Marcella Althaus-Reid (2004) utiliza para llamar a su teología queer es «teología indecente»:

La llamé *indecente* porque se trata de una teología cuya función principal es desestabilizar el orden decente, es decir, un orden político, social y sexual construido y sacralizado ideológicamente, cuyo objetivo moralizador se basa en la

reflexión diádica sobre un dios diádico. Utilizo aquí la metáfora de la “indecencia”, tal como viene de mi propio contexto latinoamericano, para iniciar una reflexión sobre la teología queer como teología sexual y política con opción por los pobres. La indecencia es parte de la dialéctica de lo “decente/indecete” que regula la vida individual y comunitaria de las mujeres en mi continente mediante una estricta codificación de los entendimientos sexuales y de género. Circunscribe y supervisa cuidadosamente las áreas delimitadas de la vida pública y privada demarcando el territorio de lo propio y lo impropio, lo que desvela por defecto la construcción sexual cristiana de la sociedad y la política en mi continente. El hecho es que el cristianismo más que una teología tiene un programa sexual (p. 101; énfasis mío).

Las teologías queer procuran dismantelar este programa sexual. Debemos aclarar que cuando hablo de teologías queer/indecete, no me refiero a una teología *activa* que *penetra* en los ámbitos de la existencia creatural con una comprensión homogénea/unívoca de Dios, y que por tanto sanciona y castiga la actividad catalogada como «desviada» de sus cánones. Tampoco estoy hablando de una teología *pasiva*, que *recibe* pasivamente las ordenanzas y dictados de las ideologías coloniales que cooptan la teología como un instrumento para oprimir y legitimar esa opresión a través de una imagen estrecha de la Divinidad. En lugar de pensar en esas *posiciones misioneras*, pienso en la necesidad de hacer teologías que no busquen dominar/oprimir los diversos discursos religiosos ni permitir que se les utilice como argumentaciones para oprimir en nombre de Dios.

Por el contrario, las teologías queer/indecete buscan ser teologías *versátiles*, que rompen con los binarismos y el enclaustramiento en el que la teología clásica y las denominaciones cristianas las han sido recludo. Tal vez sean incluso teologías *swinger*, que gozosamente comparten e

intercambian sus contribuciones con otras disciplinas como forma de encarnar la justicia y la realidad de quienes han sido dejadxs de lado por las teologías decentes. Por lo tanto, estas teologías aspiran a liberar activamente la teología sacándola del armario de la tradición y del dominio del poder, al tiempo que abogan por restaurar la dignidad de quienes aún permanecen bajo la opresión.

Al impugnar y desafiar los binarismos cis-heteropatriarcales, las teologías queer desbaratan y distorsionan los dictados de la sociedad y sus contrapartes en las instituciones religiosas. Sin embargo, estos *terceros espacios* no siempre son bienvenidos, como se ve en el caso de las personas bisexuales, que no pueden ser empujadas a una disyuntiva dentro de la mentalidad de «esto/aquello» o quienes actúan como drag-queens, que abarcan y desbaratan el binarismo cis-heteropatriarcal al hiper-interpretarlo. No obstante, las teologías queer no son sólo la impugnación de los discursos teo(ideo)lógicos dominantes, sino también la recuperación de los discursos de aquellos que han sido condenados al ostracismo debido a los efectos de esos discursos.

## Sexualidad devota en la vida cotidiana

### *Decencia e indecencia*

La escena comienza con la cámara enfocando un par de tacones rojo. Una mujer los lleva puestos. La cámara sube lentamente, llevando la escena a un ámbito muy sexual, mostrando primero las piernas de la mujer que, de repente, quedan cubiertas por un vestido rojo muy corto. Cuando la cámara llega a los brazos de la mujer, nos damos cuenta de que está frente a un espejo. Está terminando de maquillarse. La cámara se aleja para mostrar una imagen más amplia, y la puerta de la habitación se abre de repente. Un varón vestido con pantalones negros y una camisa de seda negra y rosa entra en la habitación mientras exclama: «¿Puedo?» Mirando a la mujer continúa: «¿Así que te gustan las

costumbres, querida? Muy bien, pues». Camina hacia la mujer, la toma de los brazos por la espalda y la lleva hasta otro espejo que se encuentra junto a la puerta. Mientras camina vuelve a hablar: «Lo de matar lo dije en serio... Pero sólo la primera vez es difícil. Luego se convierte en un hábito».

En ese momento, han llegado al segundo espejo. La cámara muestra a la mujer, reflejada en el espejo; al varón, de pie detrás de ella, que no se refleja en el pequeño espejo; y se observan también ambos lados del espejo. En un lado vemos una foto del marido de la mujer y de su hija. En el otro lado vemos las estatuas de San Judas y la Virgen de Guadalupe. En medio de esto, la imagen virtual de la mujer en el espejo conecta ambos reinos. De repente, el varón empieza a dar una conferencia sobre la prostitución. Cuando comienza a tocarle el pecho, ella tapa la imagen de su marido muerto. Él exclama: «En esta profesión hay reglas básicas que tienes que aprender. Y la primera se llama intimidad». Antes de terminar esta última frase, apaga la vela, única fuente de luz en la escena. Al hacerlo, todo se desdibuja: la mujer y su imagen virtual, la división luz/oscuridad, la clara delimitación de todos los ámbitos representados en esta escena: la familia, la religión, la pareja, los valores morales, el negocio de la prostitución y otros. Desde las sombras de la escena, la película nos lleva de repente a la grisáceo de la vida cotidiana, a la vida de alguien que acaba de convertirse en trabajadora sexual pero que sigue orientando firmemente su vida según el amor de su familia y su fe. Lo que queda al final de la escena es la imagen de la mujer y las estatuas de los santos en las sombras de la habitación.

Esta escena, titulada «una lección de prostitución», forma parte de la película *Santitos* del director Alejandro Springall (1999), que narra la historia de Esperanza, una viuda cuya hija adolescente fue declarada muerta. Sin embargo, como nunca vio el cuerpo, Esperanza —la protagonista principal de la película— sospecha que su hija no murió sino que fue vendida a una red de

prostitución adolescente. A partir de aquí, se nos conduce a la propia historia de prostitución de Esperanza desde México hasta Los Ángeles.

La trama de esta película es similar a las historias de la vida cotidiana de muchas mujeres y varones que recorren caminos similares en América Latina y en otras partes del mundo. Esperanza abraza la vida de migrante a través del trabajo sexual, con lo que hace un paralelismo y un reflejo de innumerables migrantes forzados en América Latina que sobreviven ofreciendo sus servicios sexuales. Sin embargo, esas historias no suelen contarse y están ligadas a juicios morales negativos, especialmente cuando transmiten cuestiones de género y sexualidad en relación con experiencias religiosas. Es justo decir que —ya sea cis-heterosexual, bisexual o queer— la sociedad segrega las experiencias de la vida cotidiana de las personas en armarios culturales, y sólo permite que salgan a la luz ciertas historias. Al igual que las experiencias de la vida cotidiana, las películas no están libres de los armarios culturales, especialmente cuando participan activamente en la re-presentación de esas experiencias de la vida cotidiana.

En el caso de la película *Santitos*, el carácter queer de los temas que contiene emerge del simple hecho de que Esperanza —a pesar de ejercer la prostitución— conserva su cercanía a los santos y a su fe. No sólo reza, tiene visiones de lxs santxs y recibe sus mensajes; incluso les lleva consigo cuando corre para salvar su vida. Tiene un altar en la habitación del burdel donde trabaja. No experimenta la vida de prostitución por sí misma sino en compañía de sus santxs y en la plenitud de su fe.

El carácter queer de la trama es increíblemente similar a la situación de muchas prostitutas en América Latina y en otros lugares. Como sugiere la propia película, resulta extraño imaginar a San Judas o a la Virgen de Guadalupe en un contexto que proclama lo contrario de cómo se han representado



tradicionalmente estas figuras prístinas. Es sobre todo en la religiosidad popular donde la imagen de la Virgen de Guadalupe ha ejemplificado el ideal cristiano de «mujer» y «maternidad». Además, tradicionalmente se la ha representado como un claro ejemplo de lo *decente* frente a lo *indecente*. Durante siglos, las mujeres en contextos cristianos han sido juzgadas, condenadas o aprobadas según su conformidad —o falta de conformidad— con la imagen de la Virgen María. En consecuencia, teología/religión y género/sexualidad son categorías que apenas se han fusionado durante los siglos de la historia del cristianismo. Cuando se entrelazan, lo hacen bajo la fuerte vigilancia de los poderes cis-heteropatriarcales.

Sin embargo, esto no es la totalidad del proceso, pues como expresa Foucault (1980), «en cuanto hay una relación de poder, hay una posibilidad de resistencia» (p. 123). Por lo tanto, la resistencia al cis-heteropatriarcalismo es un proceso que se entrelaza, ya que esta resistencia reúne cuestiones que casi nunca confluyen en el cristianismo institucionalizado. Por otro lado, los lugares donde se produce este «acercamiento» no son los edificios de las iglesias y otras instituciones eclesiósticas. Así lo explica el teólogo queer brasileño Mario Ribas (2006):

[...] en América Latina la iconografía de los santos no se limita a las iglesias o a los ambientes religiosos. Estos iconos se encuentran a menudo en lugares públicos, escuelas, oficinas gubernamentales, juzgados y hogares. También pueden encontrarse en bares, cabarets y burdeles, así como en garajes, expuestos junto a imágenes de mujeres desnudas. Los íconos, por tanto, en la religión popular forman parte de la vida cotidiana, mezclados con la profanidad de todos los aspectos de la vida humana [...]. Lo sagrado y lo profano se mezclan en las expresiones populares: la estatua de la Virgen María o un crucifijo pueden estar colocados en la pared sobre la misma cama en la que se realizan actividades sexuales (p. 126).

El connubio entre la vida cotidiana y la fe —tal como lo describe Ribas— puede parecer extraño y difícil de reconocer para el cristianismo institucionalizado. Me parece que representa para el cristianismo tradicional un desafío que hay que controlar o una desviación que hay que corregir. Digo esto a la luz de muchos ejemplos de la historia de la Iglesia Cristiana en los cuales la «realidad de la carne», las pasiones y la «naturaleza humana» se vuelven problemáticas para los sectores ortodoxos. Esta situación se vuelve más dificultosa cuando las cuestiones de «la carne», las pasiones y la «naturaleza humana» no pueden ser confinadas a categorías de opciones o a cis-heteronormatividades que no concuerdan con la complejidad de la vida cotidiana.

Por ejemplo, en la época patrística o medieval, las mujeres dentro de la Iglesia Cristiana eran confinadas y vigiladas en su sexualidad para elegir solo entre dos posibilidades opuestas: o renunciaban a su sexualidad y permanecían vírgenes consagradas a Dios, o ejercían una sexualidad limitada casándose con un varón que las «cuidara» y las «dominara». El ejercicio libre de su sexualidad o de otras alternativas estaba muy reprimido y se hacía imposible sin sufrir fuertes castigos comunitarios. Este ejemplo, por supuesto, es similar a otras experiencias en la historia de la iglesia cristiana. Al respecto, Diana Rocco Tedesco (2002) afirma:

[...] en principio podemos afirmar que las cristianas que se consagraban a una vida completamente dedicada a la nueva fe, seguían situadas en el ámbito de lo privado y de la posesión masculina, tal como lo eran antes de su conversión, quitándoselas del espacio familiar para confinarlas en el espacio privado eclesial bajo la tutela de sacerdotes, obispos y confesores. Notemos que esta clausura incluía a ellas mismas (su cuerpo), a su desempeño público (sus acciones) y a toda su posible producción oral o escrita (sus ideas) (p. 18).

Debido a esto —y juzgada por las cis-heteronormatividades del cristianismo tradicional— la película *Santitos*, en la que Esperanza une fe y prostitución, probablemente no recibiría críticas positivas de espectadores cristianxs tradicionales. La paradoja es que, aunque el cristianismo ha intentado comprender lo que hay detrás del misterio de la encarnación durante siglos, ha negado y vigilado constantemente el poder y la materialidad del lugar de la encarnación: el cuerpo humano.

### *Vírgenes y prostitutas*

El cuerpo es la geografía en la que se han librado las batallas por las cis-heteronormatividades, las prohibiciones y las resistencias; y sin embargo, sigue siendo el lugar elegido por Dios en el cual hacerse plenamente humanidad a través de Jesús. Esperanza se convierte en una figura crística porque no sólo encarna su fe en medio de su vida como prostituta, sino también porque —como en el caso de Jesús— su viaje en busca de la salvación para su hija la pone en contacto con las partes más profusas y profundas de la humanidad.

Por ejemplo, en una de las escenas de *Santitos*, Esperanza se enfrenta a su «transgresión» de ser prostituta y rezar cuando uno de los clientes bromea con ella preguntándole: «¿Qué has venido a hacer aquí? Rezar». Sin embargo, algunas escenas más tarde, la dueña de un burdel de lujo en el que trabaja Esperanza la llama para tratar este tema diciéndole: «Tienes que atender mas clientes. La noticia acerca de tu altar se ha esparcido y todo el mundo quiere ir contigo. Debes tomar más clientes ya».

La película *Santitos* retrata estas luchas señalando un cuerpo concreto y visible —el de Esperanza— en relación con la fe. Sin embargo, el cis-heteropatriarcado reaparece en la película en el momento en que Esperanza detiene su viaje para mirar hacia atrás en su vida, paradójicamente cuando se encuentra con uno de los símbolos más poderosos de su fe: la Virgen de Guadalupe. Es en

este último tramo de la película cuando Esperanza tiene que tomar la decisión final de su vida: continuar este viaje como prostituta o volver a lo que se espera de ella, es decir, permanecer como viuda o encontrar otro marido. Sin embargo, este dramático cambio en su vida es también lo que le dará pistas sobre el sentido global de su viaje.

Que esta parte de la película comience con una imagen muy potente es algo previsible. La escena comienza con Esperanza corriendo en medio de la noche para salvar su vida. Ha huido del burdel en el que trabajaba, tras golpear a su jefe. Corre por una calle muy oscura del centro de Los Ángeles, en dirección a los suburbios. Finalmente se detiene en la esquina de una calle, en un lugar rodeado por una valla de alambrado. Lleva consigo sus estatuas de santxs envueltas en una manta que tomó rápidamente al salir del burdel. Tras unos segundos allí, gira la cabeza y ve una señal de tráfico roja que dice *stop* [detenerse]. De repente, sobre el fondo rojo de la señal, aparece lentamente la silueta verde y amarilla de la Virgen de Guadalupe. Rastreando el origen de la silueta, Esperanza es conducida a una imagen de la Virgen de Guadalupe que está pintada en la pared de una casa que está en restauración detrás de la valla de alambre.

Súbitamente, ese mural —producto de la devoción popular y del arte del grafiti callejero— se convierte en el centro de una experiencia religiosa. Haciendo la señal de la cruz, Esperanza se arrodilla frente a la Virgen de Guadalupe como se hace frente a un altar en una iglesia. Con las manos unidas en señal de oración, se dirige a la Virgen: «¿Tú también viniste a dar hasta acá? Lo que no hace uno por los hijos, verdad?» Sacando la estatua de San Judas de la manta, continúa: «San Judas, dime si he sabido interpretar bien tus mensajes. Ya estamos demasiado lejos, no crees?» Luego, tomando la estatua de San Antonio, le dice: «San Antonio, tú me vas a tener que esperar, lo siento». Finalmente, volviendo a San

Judas, concluye: «San Juditas, ya me voy a regresar; y espero que estés ahí, ieh!»

Me parece que esta escena —en la que aparecen dos relatos superpuestos en relación con Esperanza, su sexualidad, su fe y la Virgen de Guadalupe— es sumamente exquisita y reveladora. En primer lugar, Esperanza tiene una experiencia religiosa frente al mural callejero de la Virgen de Guadalupe. La forma en que está montada la escena y la manera en que se ha realizado el entramado de la historia apunta a un momento profundo y místico. En este sentido, Esperanza tiene un encuentro cara a cara con su fe en la imagen del símbolo religioso *par excellence* en su contexto de piedad: la Virgen. El hecho de que la advocación mexicana de la Virgen esté pintada en una pared de la calle en una tierra que ha sido «tomada» por EE.UU. apunta claramente a cuestiones de colonialismo, de desplazamientos y de opresión, un mensaje muy poderoso en sí mismo.

Además, el mural de la Virgen de Guadalupe se convierte en un ícono de resistencia y denuncia de la injusticia. Laine Meredith Harrington (1993) señala que:

[...] ... algunos de los evangelizadores de hoy pueden ser nuestros grafiteros y muralistas que comunican este mensaje de justicia social a través del arte público contemporáneo. También es importante recordar que existe un fundamento bíblico para el argumento de la naturaleza evangelizadora del mural callejero y la voz de los oprimidos [...]. Finalmente, se nos han dado estos murales como fórmulas de inspiración personal y pública. Es difícil no sentirse inspirado por algunas de las obras de estos murales callejeros, ya que llaman a la conversión. Aunque las transformaciones se produzcan o no, siguen siendo de naturaleza evangelizadora (pp. 113-114).

La escena muestra el mural de la Virgen de Guadalupe en una oscura calle de Los Ángeles como un ícono inspirador para Esperanza.

En segundo lugar, el argumento de la película también alberga rastros de la matriz cis-heteropatriarcal en la imagen de la Virgen de Guadalupe. Por ello, un símbolo que proclama la liberación y la resistencia puede ser —en determinado lugar y a través de un contexto concreto— cooptado como su contrario.

Como he mencionado anteriormente, la imagen de la Virgen de Guadalupe ha sido cooptada como el símbolo de la normalización de las mujeres, y se convierte en el elemento de confrontación para que Esperanza se replantee su forma de vida. Es en este momento cuando Esperanza tiene que enfrentarse al mandato social de ser una «esposa» y una «mujer decente» frente a su vida de prostituta en busca de su hija aparentemente desaparecida. Como señala Harrington (1993):

[...] [C]reo que es justo decir que la mayoría de las obras de carácter socio-político-económico son mensajes de cambio dirigidos a la tradición cultural dominante. Sin embargo, irónicamente, aunque gran parte del arte mural reclama un cambio social, lo que se ofrece en su lugar, según Donald Kuspit, es un nuevo mito de la conformidad. Aunque muchos artistas creen estar participando en un proceso de desmitificación de la realidad, lo que puede ocurrir en su lugar es simplemente el llamamiento a un nuevo statu quo [...]. Es esencial que seamos conscientes de ello, ya que muchos murales pueden comenzar con un espíritu de marginación para acabar en el lugar de la conformidad (pp. 20-21).

En esta cita, Harrington se refiere al trabajo de Kuspit (1989) quien afirma respecto del *artivismo*:

El capitalismo decadente y opresivo, sugieren estas obras, debería ser sustituido por el nuevo y sano alter-ismo [*other-ism*]. Pero en realidad se trata de la misma multitud solitaria de siempre con un nuevo ropaje ideológico. La armonía social a la que aspira esta propaganda de integración puede ser tan despiadadamente excluyente y tan opresiva como las estructuras de marginación que pretende derrocar (p. 261).

Del mismo modo, la Virgen de Guadalupe actúa como la alterada de Esperanza. No es de extrañar, entonces, que después de este punto decisivo en la película, Esperanza vuelve a su lugar de origen y a la compañía de su comadre. En Los Angeles también conoció a un luchador cuyo apodo es «Ángel Justiciero». Será, pues, este Ángel que traerá Esperanza de vuelta a la vida «normal» para cumplir con su deber como esposa. La última escena de la película retrata a Esperanza y Ángel en una camioneta camino a Los Ángeles para vivir juntxs.

En este cambio repentino de la trama de la película, Esperanza representa la lucha constante para hacer frente a una división binaria de los roles cis-heterosexuales en América Latina. Las mujeres son vistas como «esposas» o como «prostitutas». Permítanme ampliar un poco esta afirmación. En un capítulo donde relaciona el nacionalismo con la sexualidad, Donna Guy (1992) destaca una cuestión importante al analizar cómo el binarismo decente/indecenete ha galvanizado la vigilancia de las mujeres en América Latina. Guy ofrece dos representaciones opuestas en su análisis: esposa y prostituta.

Al analizar el caso de Argentina, Guy (1992) indica cómo se ha llevado a cabo históricamente esta normalización de las mujeres en la sociedad:

Las prostitutas determinaban los límites del comportamiento sexual femenino socialmente aceptable, de modo que las mujeres que se identificaban como tales perdían el derecho a

circular libremente por las ciudades, a trabajar sin inspección médica y a vivir donde quisieran. Por el contrario, las esposas, que por ley y religión habían jurado permanecer fieles sexualmente, disfrutaban de todos esos privilegios arrebatados a las prostitutas, aunque seguían sufriendo otras restricciones civiles (p. 204).

Mi análisis sugiere que la división cis-heterosexual en América Latina ha distinguido entre comportamientos y actitudes toleradas (aceptables/decentes) y no toleradas (inaceptables/indecenas). Sin embargo, estas distinciones llevan en sí mismas las fuerzas materiales para potenciar y hacer efectivas esas distinciones. El uso de la ley y la presión social ha sido la metodología por excelencia para mantener esta división. Sobre este juego de poder, Foucault (2002 [1975]) afirma:

El establecimiento de los sistemas de prostitución en el siglo XIX es característico a este respecto: los controles de policía y de sanidad sobre las prostitutas, su paso regular por la prisión, la organización en gran escala de las mancebías, la jerarquía puntual que se mantenía en el medio de la prostitución, su encuadramiento por los delincuentes-confidente; todo esto permitía canalizar y recuperar por una serie entera de intermediarios los enormes provechos sobre un placer sexual que una moralización cotidiana cada vez más insistente condenaba a una semiclandestinidad y volvía naturalmente costoso. En la formación de un precio del placer, en la constitución de un provecho de la sexualidad reprimida y en la recuperación de este provecho, el medio delincuente ha sido cómplice de un puritanismo interesado: un agente fiscal ilícito sobre prácticas ilegales (pp. 284-285).

En esta cita, Foucault denuncia la vinculación entre las performances de género y sexualidad y la normatividad social que no sólo condiciona a quienes viven esas performances sino también las subredes que operan detrás de la dinámica social para



mantener el sistema injusto. Es de destacar —en base a Foucault— el connubio entre ley y valores religiosos, denunciando esa situación como un sistema que divide a las personas en diferentes grupos con determinadas funciones en la sociedad. En esta coyuntura, me gustaría relacionar las diferentes comprensiones sobre la prostitución, especialmente el debate entre las posiciones abolicionistas y reformistas. Al respecto, Lucinda Joy Peach (2005) escribe:

Según los abolicionistas, el sexo comercial es *intrínsecamente* denigrante, degradante y humillante para las mujeres. Según este punto de vista, la prostitución implica una violación de la dignidad inherente y el valor moral de las mujeres que tienen identidades esenciales y “derechos” inherentemente reales [...]. Según los reformistas, el trabajo sexual comercial implica a las mujeres cuya identidad esencial es la de individuos autónomos (sin género) que tienen una capacidad inherente para dar su consentimiento a la prostitución, lo que les da su integridad moral y su dignidad independientemente del trabajo que realicen (p. 123; énfasis en el original).

Lo que subyace en la trama de esta película es la fuerte e innegable conexión entre los discursos religiosos y las normatividades sociales, y los discursos religiosos y las experiencias de fe. Esperanza encarna en sí misma el amplio espectro de representaciones de género y sexualidad que están en constante conexión con su fe.

Conectar la fe y la sexualidad no debería resultarnos una acción imprevisible, aunque a lo largo de la historia del cristianismo ha sido invisibilizada o demonizada. No obstante, como ha afirmado Sallie McFague (1994 [1987]), la sexualidad no debe estar ausente de la teología:

El sexo es el símbolo físico básico de la unidad y, por consiguiente, en una teología preocupada por expresar la visión cristiana como una visión inclusiva de la realización plena para toda la creación, debe concedérsele su sagrado lugar como el único acto que en toda la escala de la creación expresa el deseo de estar unido a los demás (p. 219).

El carácter queer de la historia de la vida de Esperanza es la distorsión de las supuestas cis-heteronormatividades de la *decencia* que niegan un profundo espíritu de fe a las poderosas expresiones del género y la sexualidad. Sin embargo, el cis-heteropatriarcado está constantemente presente, y nos recuerda —como diría Judith Butler (2007 [1999])— que es imposible vivir fuera de la matriz.

Sin embargo, es posible —precisamente viviendo dentro de la matriz— desbaratar sus mandatos y producir actuaciones que contrarresten sus supuestos y dictados. En este sentido, la contribución de la película *Santitos* es el desafío y la transgresión de esos dictados al difuminar la división entre la religión y la sexualidad tal como se representa en Esperanza, una prostituta que vive simultáneamente en ambos ámbitos.

## Conclusión

A través del análisis de la película *Santitos*, he proporcionado un ejemplo contemporáneo de cómo el orden cis-heterosexual puede ser distorsionado o queerificado a través de la repetición y las performatividades, y también a través de la interrupción de los dictados de la cis-heteronormatividad en el contexto de los discursos religiosos opresivos. Sin embargo, es ambiguo el lugar en el que se encuentra esta alteración. Siempre hay extremos e intermedios en la vida cotidiana.

Al hablar de la experiencia de las personas migrantes desplazadas, Juan María Rodríguez (2003) define su situación como el «espacio intersticial del refugiado» (p. 35). Quiero aplicar

su término a la experiencia del personaje principal en mi análisis de la película *Santitos*. No está de más, por tanto, afirmar que Esperanza está atrapada en los espacios intersticiales de la vida cotidiana. Como diría Rodríguez (2003), se trata de un «lugar que no está ni aquí ni allá y que, sin embargo, está envuelto en las narrativas del Norte y del Sur» (p. 35).

En esta situación liminar, estos espacios representan las constantes luchas que toda persona tiene que afrontar para simplemente vivir. Las personas residen en la intersección de muchas capas de cuestiones y dinámicas que están en constante movimiento, modificación y reacomodo. Las personas son sujetos discursivos que se entrelazan con otras personas para producir un diálogo que aporta sabor y enriquece la vida cotidiana. Sin embargo, lo fundamental es que

Los espacios discursivos no son autónomos; son permeables y heteroglósicos. Se filtran unos a otros, contaminando y enriqueciendo ideas y disciplinas. Hay un movimiento continuo a medida que los individuos, los textos y las ideas migran a través de los espacios, informando y transformando la producción de conocimiento (Rodríguez, 2003: 35).

En la vida de la protagonista y en la trama de la película que he analizado, hemos «encontrado» conocimientos que pueden alentar y fortalecer nuestras propias experiencias de la vida cotidiana. Las representaciones del género y la sexualidad, así como los discursos religiosos y las experiencias de fe pueden convertirse —a través de su entrelazamiento— en un punto de entrada a la vida cotidiana y sus complejidades.

Al centrarnos en Esperanza —un personaje semejante a Jesús— este proceso de entrelazamiento implica la denuncia de los dictados cis-heteropatriarcales que intentan moldear y vigilar la vida cotidiana de las personas. Como tales, son también —y

simultáneamente— núcleos de resistencia y esperanza en un mundo mejor. A través de mi análisis de la película *Santitos*, he expuesto la necesidad de que la teología sea desafiada a fin de responder y relacionarse con las experiencias de la vida cotidiana en un nivel más efectivo.

Las teologías queer/indecete dan un paso adelante para responder a esta tarea y abrazar la materialidad que encarnan. En el burdel, Esperanza da testimonio de que el lugar de residencia del amor y la presencia de Dios en medio nuestro trasciende los espacios asépticos y sacralizados en los que las instituciones religiosas han confinado tradicionalmente a la Divinidad. Al hacerlo, la matriz cis-heteronormativa se distorsiona, se queerifica y se desplaza para dar paso a la liberación y ofrecer nuevos enfoques para la relacionalidad.

Al igual que las películas y otros artefactos culturales seguirán planteando preguntas y retratando cuestiones relacionadas con la complejidad y la diversidad de las vidas humanas, también las teologías queer/indecete seguirán (re)creando espacios en los que se pueda dialogar, compartir y enriquecerse mutuamente. No debería sorprendernos esto. Después de todo, fue el propio Jesús quien reveló el amor encarnado de Dios cuando dijo: « Les aseguro que los que cobran impuestos para Roma, y las prostitutas, entrarán antes que ustedes en el reino de los cielos»(Mt 21.31 DDH).

## Referencias bibliográficas

Althaus-Reid, Marcella (2004). «Queer I Stand: Lifting the Skirts of God». En: *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*, editado por Marcella Althaus-Reid y Lisa Isherwood. Londres: T&T Clark, pp. 99-109.

- Butler, Judith (2007 [1999]). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, traducción de María Antonia Muñoz. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Chiang, Mark (1998). «Coming Out into the Global System: Postmodern Patriarchies and Transnational Sexualities in *The Wedding Banquet*». En: *Queer in Asian America*, editado por David L. Eng y Alice Y. Hom. Philadelphia, PA: Temple University Press, pp. 374-395.
- Córdova Quero, Hugo (2015). «Sainly Journeys: Intersections of Gender, Race, Sexuality, and Faith in Alejandro Springall's *Santitos*». In *God's Image* 42, N° 2 (diciembre): pp. 71-82.
- D'Costa, Gavin (2000). *Sexing the Trinity: Gender, Culture and the Divine*. Londres: SCM Press.
- Escandón, María Amparo (1999). *Esperanza's Box of Saints*. Nueva York, NY: Touchstone.
- Foucault, Michel (2002 [1975]). *Vigilar y castigar: El nacimiento de la prisión*, traducción de Aurelio Garzón del Camino. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, editado por Colin Godon, traducción de Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham y Kate Soper. Nueva York, NY: Phantom.
- Guy, Donna J. (1992). «'White Slavery,' Citizenship and Nationality in Argentina». En: *Nationalisms and Sexualities*, editado por Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer y Patricia Yaeger. Nueva York, NY: Routledge, pp. 201-217.
- Harrington, Laine Meredith (1993). «Secular Evangelism in Contemporary Public Art: A Selection of Street Murals in Los Angeles and Oakland and Their Calls to Meaning». Tesis de

- Maestría. Berkeley, CA: Pacific School of Religion, Graduate Theological Union.
- Kalbman, Aline H. (2005). *Sexing the Church: Gender, Power, and Ethics in Contemporary Catholicism*. Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Kuspit, Donald (1989). «Crowding the Picture: Notes on American Activist Art Today». En: *Art in the Public Interest*, editado por Arlene Raven. Ann Arbor, MI: UMI Research Press, pp. 258-261.
- McFague, Sallie (1994 [1987]). *Modelos de Dios: Teología para una era ecológica y nuclear* (Colección «Presencia Teológica» N° 76), traducción de Agustín López y María Tabuyo. Santander: Sal Terrae.
- Parmar, Pratibha (1993). «That Moment of Emergence». En: *Queer Looks: Perspectives on Lesbian and Gay Film and Video*, edited por Martha Gever, John Greyson y Pratibha Parmar. Nueva York, NY: Routledge, pp. 3-11.
- Peach, Lucinda Joy (2005). «‘Sex Slaves’ Or ‘Sex Workers’? Cross-Cultural and Comparative Religious Perspectives on Sexuality, Subjectivity, and Moral Identity in Anti-Sex Trafficking Discourse». *Culture and Religion* 6, N° 1 (Marzo): pp. 107-134.
- Poljski, Carolyn (2011). «Coming Out, Coming Home or Inviting People in? Supporting Same-Sex Attracted Women from Immigrant and Refugee Communities». Melbourne: Multicultural Centre for Women’s Health.
- Ribas, Mario (2006). «Liberating Mary, Liberating the Poor». En: *Liberation Theology and Sexuality*, editado por Marcella Althaus-Reid. Aldershot, Hampshire: Ashgate, pp. 123-135.

Rocco Tedesco, Diana (2002). «La exclusión del discurso femenino en la Iglesia Antigua». *RIBLA: Revista Bíblica Latinoamericana* 42-43: pp. 18-34.

Rodríguez, Juana María (2003). *Queer Latinidad: Identity Practices, Discursive Spaces*. Nueva York, NY: New York University Press.

Springall, Alejandro, Dir. (1999). *Santitos*, 99 minutos, DVD. Los Angeles, CA: 20<sup>th</sup> Century Fox.

