



DIVINO DESAFIARTE

**Cruces y tensiones entre lo religioso, los
feminismos y las disidencias sexogenéricas**

René A. Tec-López & Hilda María Cristina Mazariegos Herrera,
coords.

Nadia Arellano Tapia • Yared Neyli Morales Sosa
Samantha Leyva Cortés • Paola Schietekat • emalÚa gcanchola
Alma Guadalupe Hernández Hernández • Anderson Santos Meza
Manuel Teofilo Andrade • Fabio Meneses Guerrero

DIVINO DESAFIARTE:
CRUCES Y TENSIONES ENTRE LO RELIGIOSO, LOS
FEMINISMOS Y LAS DISIDENCIAS SEXOGENÉRICAS

RENÉ A. TEC-LÓPEZ
HILDA MARÍA CRISTINA MAZARIEGOS HERRERA
COORDINADORXS

SEMINARIO DE INTERSECCIONES DE LO RELIGIOSO



Cada capítulo de este libro fue dictaminado por especialistas en la materia a través de un proceso de revisión por pares a doble ciego. Se autoriza la reproducción total o parcial de los textos aquí publicados, siempre y cuando se cite adecuadamente la fuente completa.

Primera edición: 2024

ISBN: **978-607-59603-1-9**

Intersecciones de lo Religioso, A.C. (SEMIR)

Av. Universidad 1953. 35, 403.

Copilco Universidad, 04340, Coyoacán, Ciudad de México.

Coordinación editorial: Elizabeth Villanueva Jurado

Corrección de estilo: Vania Sosa Rios / Mónica Ulloa Gómez / Elizabeth Villanueva Jurado

Diseño editorial: Elizabeth Villanueva Jurado

Diseño de portada: Nadia Arellano Tapia

Ilustraciones: Alexandra Canto

SEMIR

Abraham Hawley Suárez, *Presidencia*; Erick Adrián Paz González, *Secretario*; David Eduardo Vichis Carrillo, *Tesorería*; Teolincaihuahatl Velázquez Melo, *Coordinación académica*; Vania Sosa Rios, *Coordinación de comunicación*; Selene Hernández Pérez, *Coordinación de vinculación*; Elizabeth Villanueva, *Coordinación editorial*.

ÍNDICE

Agradecimientos	5
Prólogo	6
<i>Juan Marco Vaggione</i>	
Abrir la puerta para trazar las rutas (a manera de introducción)	14
<i>Hilda María Cristina Mazariegos Herrera</i>	
Una oración a la Divina Ternura	33
<i>Nadia Arellano Tapia</i>	
Cristianas y... ¿feministas? Breve aproximación al enfoque feminista de la teología cristiana	35
<i>Yared Neyli Morales Sosa</i>	
Eva	70
<i>Yared Neyli Morales Sosa</i>	
Todxs somos creación de <i>Allah</i> . Apuntes sobre el islam <i>queer</i> y <i>kwir</i> Una revisión del estado de la cuestión desde América Latina	71
<i>Samantha Leyva Cortés</i>	
Intersecciones	106
<i>Paola Schietekat</i>	
Bienaventuradxs lxs desviadxs de la cisheteronorma: Ser disidente en un contexto evangélico conservador	108
<i>René A. Tec-López</i>	
Loco profundo*	149
<i>emaLúa gcanchola</i>	
Desertores y desviados: Exreligiosos católicos hacia la conciliación de la fe y la propia homosexualidad	150
<i>Alma Guadalupe Hernández Hernández</i>	
Tránsito hacia una espiritualidad liberadora	191
<i>Anderson Santos Meza</i>	
“¡No sabes cómo le rezaba a Dios!” Comprensión de la homosexualidad como pecado en personas con experiencia en ECOSIG	193
<i>Manuel Teofilo Andrade Lobaco</i>	
Nada que curar	221
<i>Fabio Meneses Guerrero</i>	
Formas de transitar las fronteras normativas. A manera de un viaje sin conclusión	222
<i>René A. Tec-López</i>	
Lxs Autorxs	235

AGRADECIMIENTOS

Este libro no se hubiera logrado sin el apoyo del Seminario de Intersecciones de lo Religioso (SEMIR) y su equipo editorial, quienes aceptaron publicar esta obra junto a los formatos e ideas –no tan convencionales– que les propusimos. Desde la temática inusual al vincular religión con el género, los feminismos y la diversidad sexual, hasta la inclusión de imágenes y relatos no académicos para complementar el conocimiento elaborado desde distintas experiencias y miradas. Sin duda alguna, habría sido muy difícil que nos publicaran esta obra en otras editoriales de corte académico tradicional. Gracias a Erick Paz González quien aceptó el proyecto en un inicio, y a Elizabeth Villanueva, coordinadora editorial del SEMIR, quien, junto a Nadia Arellano Tapia, Mónica Ulloa Gómez y Vania Sosa Ríos nos acompañaron en todo el proceso de edición y publicación final.

Agradecemos también a todas las personas que colaboraron en esta obra:

A lxs autorxs de los capítulos: Yared Neyli Morales Sosa, Samantha Leyva Cortés, Alma Guadalupe Hernández Hernández y Manuel Andrade Lobaco.

A lxs autorxs de los relatos: Nadia Arellano, Paola Schietekat, emaLúa ganchola, Anderson Santos Meza y Fabio Meneses Guerrero.

A Alexandra Canto por el diseño de los collages que acompañan cada texto y la portada de este libro.

Agradecemos a cada una de las personas creyentes que fueron entrevistadas para desarrollar los capítulos que integran este ensamble textual y visual, por compartirnos sus experiencias, sus testimonios y procesos de vida.

Para René A. Tec-López e Hilda María Cristina Mazariegos Herrera ha sido un placer coordinar esta obra que fue posible gracias a la suma de voluntades diversas.



PRÓLOGO

JUAN MARCO VAGGIONE



Los trabajos de Foucault transformaron la comprensión del orden sexual a través de incorporar al poder no (sólo) como represión sino (también) como productor de sentidos y normas. Como pocos autores, logró que sus lecturas, en gran medida contra intuitivas, impactaran en los debates teóricos y en los movimientos sociales. Más allá del tiempo transcurrido, el impacto de su propuesta nos permitió salir de las lecturas atadas a la represión y entrar en análisis más complejos donde la verdad, el cuerpo o el deseo, entre otros conceptos, ganaron terreno. Nos empujó a desconfiar de las identidades estabilizadas y homogéneas y, también, a comprender que el poder está allí donde hay resistencia.

Preguntarse por las articulaciones entre la religión o la espiritualidad y las disidencias sexogenéricas, como lo hace este libro, es también preguntarse por el poder en sus distintas facetas. El libro se propone analizar las maneras que tienen las personas de resolver (o no) las tensiones entre las creencias religiosas y las decisiones y prácticas vinculadas al género y la sexualidad. Profundiza, a través de biografías, análisis y teorías, en las formas en que las personas resisten y logran enmarcar sus experiencias a través de estallar fronteras morales e identitarias. O, como René afirma en las conclusiones, las maneras en que lxs creyentes “reconstruyen sus propias creencias religiosas desde la diversidad, hibridación y los márgenes, como recursos simbólicos y sociales significativos”.

Quiero utilizar el breve espacio del prólogo para presentar dos ejes que atraviesan, de distintas formas, a los capítulos. Ejes que, si bien no están necesariamente explicitados en el libro, son parte del basamento sobre el que se asientan las preguntas y propuestas de los trabajos incluidos. Opté por proponer estos ejes porque lxs compiladores hacen un excelente trabajo cuando analizan, en la introducción y en las conclusiones, los principales argumentos de cada texto.

I. *El libro articula diversificaciones y disidencias.* Los capítulos del libro formulan preguntas teóricas y empíricas que surgen del encuentro de los procesos de diversificación que se acentuaron durante las últimas décadas en América Latina: en las creencias religiosas y en las prácticas e identidades sexuales y de género. Un eje común de estas diversificaciones es que fueron posible por la interrupción de imaginarios universales que, naturalizados, jerarquizaban identidades y prácticas de forma desigual.

La diversificación del plano religioso se asocia, de formas directas e indirectas, al descentramiento o corrimiento del catolicismo en la construcción de las identidades y en el basamento de los órdenes morales, políticos y legales. Este corrimiento se visibiliza, entre otras cuestiones, en la disminución de fieles católicos a lo largo de la región y en la menor capacidad de la jerarquía de impactar sobre los estados. América Latina, que se asentaba, al menos simbólicamente, sobre el catolicismo, es ahora un territorio atravesado por múltiples sistemas de creencias que exceden cualquier etiquetamiento.

Una manifestación de esta diversificación, que también recorre las páginas de este libro, es el crecimiento de sectores evangélicos que disputan el papel del catolicismo en la región. Como lo señalan numerosos estudios, en las últimas décadas se intensificó la presencia de actores evangélicos en los campos religiosos y políticos de la región. Otro proceso es el número creciente de personas que se alejan de lo religioso o, al menos, de las formas convencionales de creer. Aunque es un porcentaje menor que en otras regiones, las personas agnósticas y ateas o, incluso, los denominados “creyentes sin religión”, agregan nuevos interrogantes a los debates.

A estas diversificaciones se le agrega otro fenómeno que recorre las páginas del libro: la autonomía de lxs fieles frente a los mandatos de las

jerarquías religiosas. Es difícil afirmar cuán novedosa es esta autonomía (podría argumentarse que siempre estuvo presente), pero numerosos estudios empíricos han puesto en evidencia la distancia existente entre la religión como institución y los alcances y sentidos que construyen los fieles. No sólo cambió la composición del campo religioso, sino también las formas de ser creyente. En una misma tradición religiosa coexisten sectores que defienden postulados doctrinales con aquellos que empujan los márgenes de la pertenencia. El quietismo y la resistencia al cambio de las jerarquías religiosas suele colisionar con el dinamismo y el empoderamiento de sectores de la feligresía.

Estos cambios no sólo impactan en las creencias sino también en las formas de gestionar la diversidad religiosa. El valor social, político y legal que se da a estas diversidades es uno de los principales ejes para comprender el pluralismo en contextos democráticos. Por supuesto que siguen existiendo marginaciones, exclusiones e, incluso, violencias vinculadas a las creencias y a sus prácticas (como lo muestra el libro), pero la diversificación de lo religioso requiere pensar críticamente la definición misma de la religión que se construye desde el derecho. En particular, nos empuja a ampliar el papel de lxs creyentes frente a sus jerarquías en la comprensión de lo religioso como fenómeno contemporáneo.

El otro proceso de diversificación que subyace a los principales interrogantes del libro se vincula a las prácticas e identidades sexuales y reproductivas. El impacto de los movimientos feministas y LGBTQI puso en jaque a la heteronormatividad y amplió el espacio personal y político para las disidencias sexogenéricas. No porque necesariamente estos movimientos hayan dado lugar a nuevas prácticas o identidades, sino porque habilitaron matrices de inteligibilidad que buscan desmontar la distribución desigual de derechos y privilegios.

La decisión de abortar, la elección de una pareja del mismo sexo o el identificarse con un género diferente al asignado al nacer pasan de ser decisiones criminalizadas a ser defendidas como derechos. Se legitiman y, por tanto, se vuelven posible, política y éticamente, una serie de identidades que se resguardaron por décadas en la invisibilidad y el silencio. Al igual que con la diversidad religiosa, esto no implica desconocer la existencia de discriminación e, incluso, violencia. Si bien aumentó el espacio para la diversidad sexogenérica, también se produjeron reacciones que, en defensa de valores como la familia, buscan restaurar un orden moral tradicional. La mayor visibilidad es acompañada, en algunos sectores, por un mayor pánico y fobia hacia lo diferente.

A lo largo del libro, estas diversidades y sus múltiples puntos de contacto emergen en formas de análisis, narrativas y experiencias. Desde distintas ópticas y tomando en cuenta temáticas específicas, los capítulos aportan a los estudios sobre el género y la sexualidad a través de incluir la experiencia religiosa como una dimensión central; pero también aportan a los estudios sobre lo religioso ya que incluyen las experiencias vinculadas al género y la sexualidad como dimensiones cruciales, y de algún modo inescindibles, de los sistemas de creencias. Una enumeración de los temas abordados sirve como muestra de los principales acercamientos propuestos por el libro: el impacto feminista en la producción teológica, las identidades queer/ kwir dentro del Islam, lxs creyentes disidentes de agrupaciones evangélicas conservadoras, las experiencias (homo)sexuales de ex seminaristas católicos, y los esfuerzos de creyentes disidentes por “corregir” sus identidades y prácticas.

Una de las fortalezas del libro es que, en general, los análisis trascienden la opción entre priorizar el deseo y desertar de las creencias o reforzar las creencias para disciplinar el cuerpo. Si bien este tipo de dinámicas están presentes, los capítulos van más allá y muestran un

abanico amplio de vivencias, opiniones y experiencias. La reconciliación entre fe y sexualidad o la salida de lo religioso, como posibilidades, producen nuevos significados e imaginarios que los capítulos abordan con creatividad. La palabra disidencia, tanto religiosa como sexogénica, es un puente analítico para entender estos procesos de identificación. Las narrativas, las experiencias y los dolores incluidos en el libro permiten observar los procesos en el que ambas posibilidades, expulsión y asimilación, coexisten, se ensamblan y transforman.

II. *El libro corre los límites de la academia.* Sin dejar de ser un texto académico, algunas contribuciones trasvasan este propósito y enriquecen el trabajo. En primer lugar, es un libro que trasciende las fronteras entre el activismo y la academia. Esta dicotomía tiende a reducir la producción del conocimiento al papel de investigadorxs y profesorxs. Gran parte del conocimiento existente sobre las intersecciones entre religión, sexualidad y género, mucha de ella recogida en el libro, fue posible por el accionar de los movimientos sociales y su búsqueda por mundos más justos. Sin desconocer los aportes hechos desde la academia o incluso sin desconocer que la academia es también un espacio político, el activismo social tiene un rol fundamental en la producción de conocimiento sobre estas intersecciones. El libro perfora estas fronteras y nos ofrece una comprensión compleja, y de algún modo crítica, que reflexiona sobre los principales obstáculos para lograr sociedades más plurales e inclusivas.

En segundo lugar, el libro también deja espacio al arte como forma de producción de conocimiento. Los artículos de corte académico están acompañados, o podría decirse intervenidos, por relatos, poemas e ilustraciones. No son rupturas ni interrupciones, sino que permiten continuar la temática desde otra miradas y materialidades. Son intervenciones que potencian, acompañan e ilustran los principales análisis;

nos permiten adentrarnos, desde otras materialidades, a las disidencias como forma de construcción identitaria. Se incluyen poemas que en su brevedad y rotundez dejan ver metamorfosis y apropiaciones: “Tú que eres Dios de los ataques de pánico, de las ganas de vomitar los domingos por la mañana, de la PrEP, la fluoxetina, el alprazolam y el metilfenidato” o en otro poema se afirma “gracias papito Dios por hacerme a tu imagen y semejanza, loca y rebelde como tú”. También hay relatos cortos que recogen biografías que dan carne a los capítulos más analíticos: la experiencia de personas sexo disidentes en Kuwait, el tránsito por comunidades religiosas de una persona no binaria o los intentos por “curarse” de la homosexualidad. Además, los textos están intercalados por ilustraciones que embellecen la propuesta y nos desafían desde su creatividad.

En tercer lugar, se desvanecen, por momentos, las diferencias entre el autor que analiza dinámicas sociales y el creyente que reflexiona sobre sus propios recorridos. Excede a este prólogo analizar por qué elegimos ciertos temas de investigación sobre otros, pero a lo largo del libro es posible observar cómo las biografías de lxs autores, en tanto creyentes y disidentes, son inseparables de sus contribuciones académicas. Escribir sobre lxs otrxs a partir de unx, y viceversa, es un importante desafío que recorre las páginas de libro. La auto etnografía se erige, en algunos capítulos, como una estrategia metodológica que permite transformar los relatos propios en conocimiento público.

Si bien el objetivo de la investigación no es (o al menos no parece ser) el colaborar en los procesos personales de auto descubrimiento, quienes elegimos temáticas cercanas a nuestras propias disidencias también lo hacemos como forma de aprendernos. En este sentido, escribir, publicar o enseñar no sólo son maneras de compartir los resultados de la investigación sino también una forma de expresar(nos), de contar(nos) quiénes somos.

A través de estos dos ejes el libro ahonda la comprensión de los intersticios o, según el título, los cruces y tensiones, entre la religión, el género y la sexualidad. Las disidencias, que son sexogenéricas pero también religiosas, proponen un lugar de enunciación que, como dice Cristina en la introducción, es “crítico y transformador, capaz de cuestionar los estatutos sobre el género, la heteronormatividad y los discursos religiosos excluyentes, a la vez que se establecen marcos identitarios y de pertenencia que configuran nuevas mezclas y relaciones de lo religioso con el diverso mundo social”.



ABRIR LA PUERTA PARA TRAZAR LAS RUTAS (A MANERA DE INTRODUCCIÓN)

HILDA MARÍA CRISTINA MAZARIEGOS HERRERA



Abro esta puerta para mostrarles algunos de los caminos que hemos transitado para estudiar los tres grandes temas que congregan este libro: el primero de ellos, es el cruce entre género y religión; el segundo, el correspondiente a activismos políticos religiosos representados por un lado, por aquellos que se movilizan en la lucha y defensa por los derechos de las mujeres y las diversidades sexogenéricas y, por el otro, lado, los activismos de corte conservador. En tercer lugar, la reflexión sobre las experiencias de las mujeres y creyentes que forman parte de la diversidad sexual y de género, con la intención de conocer sus posturas, sus negociaciones, sus renunciaciones y sus disputas.

Este libro titulado *Divino DesafíoArte: cruce y tensiones entre lo religioso, los feminismos y las disidencias sexogenéricas*, entrelaza los temas antes expuestos y los pone en diálogo, mediante tres tipos de narrativas. En principio, aquella construida a partir de investigaciones académicas, en curso o finalizadas, que ponen en el centro el análisis de la intersección religión, género y diversidad sexogenérica desde distintos enfoques y en diferentes agrupaciones religiosas como el islam, ex seminaristas católicos e iglesias evangélicas de distintas denominaciones. En segundo lugar, la recopilación de seis relatos de creyentes que reflexionan sus experiencias como disidentes que profesan alguna creencia religioso-espiritual. Por último, la narrativa expuesta mediante las ilustraciones de Alexandra Canto, realizadas en función de cada uno de estos relatos, creando historias visuales sobre las intersecciones en las que se centra esta obra colectiva.

La apuesta por exponer distintas formas en la que se da la construcción del conocimiento es porque frente a la complejidad del tema abordado, la academia requiere de otros recursos para aprehender la realidad estudiada, además, por la riqueza que brinda conocer los diversos escenarios desde los cuales se construyen los posicionamientos

y argumentos para reflexionar en torno a la religión y al género como relación íntima, histórica y perdurable.

Este libro es el resultado de los diálogos sostenidos durante cinco años, en torno a dos proyectos de investigación individuales que se convirtieron en colectivos con el propósito de entrelazar temáticas separadas entre sí. En varios encuentros, platicando sobre nuestros respectivos trabajos—René realizaba su investigación sobre neopentecostalismos y conservadurismos religiosos en Chile y México, y Cristina trabajaba en su tesis doctoral sobre los liderazgos femeninos en la iglesia metodista de León, Guanajuato, México—, encontramos temas que nos vinculaban y en los que nos interesaba ahondar. Así, nos planteamos la posibilidad de construir/estar en espacios para reflexionar los retos que implica estudiar temáticas aparentemente opuestas y repensar las formas en las que la academia ha construido imaginarios sobre las, los y les agentes religiosxs, dejando en un lugar marginal a las identidades y posicionamientos disruptivos que, desde las distintas religiones y comunidades de fe, adoptan lxs creyentes.

Esto nos parecía necesario para abonar a la comprensión holística del fenómeno que nos interesa, ya que permitía analizar las tensiones, contradicciones y, también, las liberaciones que se dan desde los contextos religiosos cuando lxs creyentes cuestionan las normas opresoras y construyen nuevos marcos de sentido. Fue así como en el VI Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología (COMASE) en 2021, coordinamos el *Simposio: Religiones, diversidades y feminismos*, bajo el eje temático: “Cuerpos, feminismos y género”, y congregamos a un grupo de jóvenes investigadorxs que se encontraban trabajando dichas temáticas o comenzaban a explorar el terreno. A partir de ahí se establecieron y ampliaron diversos diálogos que fueron la génesis del libro que hoy les presentamos.

El cruce y el análisis sobre género y religión ha sido tenso y conflictivo, pero, también, ha llevado a importantes contribuciones desde las Ciencias Sociales, para la comprensión del fenómeno religioso en México y América Latina así como los matices del mismo.

Al día de hoy hay una importante producción de investigaciones que abordan temas relacionados a dicha intersección, cuyo énfasis ha sido puesto en analizar las contribuciones de las mujeres en sus congregaciones o comunidades de fe, su agencialidad y participación pública y política (Marcos, 2004; Juárez, 2006; Mansilla y Orellana, 2014; Valcarcel y García, 2019; Mazariegos, 2019, 2020, 2022; Villalobos, 2021, por mencionar algunos). El amplio abanico de experiencias retratadas desde dichas investigaciones, así como la información que las propias creyentes producen sobre sus iglesias (Cruz, 2021; Vargas, Onofrio y Bautista, 2022; Vega-Dávila, 2021; 2022) han abierto una puerta importante que ha evidenciado las múltiples opresiones, discriminaciones y violencias que, tanto las mujeres como las minorías sexuales han sufrido dentro de sus congregaciones o comunidades de fe. Esto mismo ha enseñado el camino hacia las formas de resistencia y posicionamientos de lxs creyentes que muestran sus desacuerdos con las normativas institucionales que marginan a algunas personas por su orientación o identidad de género.

Al respecto, el acercamiento a la teoría feminista, a la teoría *y* teología *queer*, por parte de algunxs creyentes ha configurado nuevas lecturas de sus textos sagrados pero, también, una suerte de hermenéuticas corporales que llevan a la resignificación de su sexualidad e identidad de género que les permite experimentar su fe de forma crítica e incluyente. Sin embargo, la tensión frente a ello no cesa y continúan prácticas centradas en “sanar” a lxs creyentes LGBTQ+, lo que nos lleva a explorar la consecuencias que esto acarrea a la vida, las emociones y los

cuerpos de estxs creyentes que lxs obligan a buscar otros espacios donde la aceptación y su pertenencia no están contrapuestas con sus identidades.

En los últimos años el análisis de la diversidad sexual y de género, con el propósito de comprender las experiencias de las personas de la diversidad en el marco de sus creencias religiosas, ha ido creciendo y consolidándose a la par de distintos procesos y coyunturas políticas y sociales que está experimentando América Latina (Vaggione, 2007; 2008; 2012; Natividade, 2010; Campos, 2013; Bárcenas, 2014; 2016a; 2016b; 2020; 2022; Ortiz, 2014; Tavares, 2015; Áviles y Leal, 2015; Bañuelos, 2017; Córdova, 2011; 2013; 2018; Barrales, 2020; Tec-López, 2021; 2022; Mansilla y Orellana, 2022).

Estas se vinculan al fortalecimiento de los neoconservadurismos religiosos y su relación con la política partidista (Paz, 2022; Panotto, 2020); el relativo fracaso de algunas izquierdas latinoamericanas y las movilizaciones sociales que se han dado en todo el continente por la disputa de los derechos civiles de las minorías sociales. Todo ello en un mar de discursos, donde el religioso no queda exento. Es por esto que recurrimos a la noción de *disidencia* como una apuesta que implica un lugar de enunciación específico –mujeres y personas LGBTQ+– crítico y transformador, capaz de cuestionar los estatutos sobre el género, la heteronormatividad y los discursos religiosos excluyentes, a la vez que se establecen marcos identitarios y de pertenencia que configuran nuevas mezclas y relaciones de lo religioso con el diverso mundo social.

En México, particularmente, el estudio sobre lo religioso y la diversidad sexual y de género ha sido retratado en trabajos como los de Karina Bárcenas (2014, 2016a), quien nos ha provisto de información que ha contribuido al conocimiento sobre las iglesias para la diversidad y su conformación en el país, muestra de ello es su libro *Bajo un mismo*

cielo. Las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador, publicado en 2020, producto de su investigación doctoral; además de su investigación comparativa entre México y Brasil (2016b).

En los últimos siete años el estudio de las diversidades sexogénicas creyentes ha crecido. La propuesta de matrimonios igualitarios durante el sexenio del Presidente Enrique Peña Nieto en 2016, trajo a la mesa, con mayor fuerza, la reflexión sobre la laicidad y secularización, al evidenciarse con más claridad la actividad pública de varias iglesias contra tal propuesta. Un espacio que generó variadas y vastas discusiones al respecto fue la Cátedra Extraordinaria Benito Juárez del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, entonces coordinada por Mariana Molina Fuentes. En ese marco, se organizaron foros de discusión que resultaron en libros colectivos como el coordinado por Carlos Garma, Rosario Ramírez y Ariel Corpus, *Familias, iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos*, publicado en 2018. En dicho libro varios de los capítulos resaltaron la necesidad de observar la potencia de lo religioso en la resignificación y puesta en marcha de una agenda política específica constructora de discursos de odio. Pero, también, mostrando cómo algunxs agentes religiosxs se plantan críticos frente a los discursos conservadores que se reproducen dentro de sus iglesias y la complicidad establecida en este momento entre la iglesia católica y algunas evangélicas.

En dicho libro, la antropóloga Andrea Espinosa escribió el capítulo *Ser gay y cristiano en la Ciudad de México*, resultado de su tesis de licenciatura, dando cuenta de las tensiones y de las grandes posibilidades que existen al reconocer que esta mancuerna provee de sentido a lo cotidiano. Otro trabajo es el de Manuel Andrade quien en 2019 presentó su tesis de licenciatura en Antropología, titulada *Necesidades*

espirituales y sociales en homosexuales cristianos. El caso de Casa de Gracia Incluyente en la Ciudad de México, 2015/2017, donde muestra la forma en la que se construye la noción de humanidad a partir de los preceptos religiosos y cómo se concibe y se asume la homosexualidad mediante una reelaboración del discurso religioso. Ahí comenzó a trazar su estudio sobre los Esfuerzos por Corregir la Orientación Sexual y la Identidad de Género (ECOSIG). La etnohistoriadora Cynthia Hernández publicó en 2021 su texto *Notas decoloniales para el estudio de las prácticas homo-afectivas/eróticas entre las, los y les musulmanes “latinos” de los Estados Unidos*, lo que propone la autora es analizar las experiencias de lxs musulmanes latinxs más allá del movimiento LGBTQ+, pues varias de estas experiencias no necesariamente se encuentran representadas en la movilización visible y mediática, sino que encuentran formas particulares y situadas de enunciarse.

Un trabajo más, es el artículo de mi autoría *¡Disidentas! Mujeres protestantes-evangélicas de la disidencia sexual, normativa y de género*, publicado en 2021, que representa un primer acercamiento al tema a través de las experiencias de mujeres creyentes; las formas en las que han vivido sus disidencia y cómo, a partir de la “salida del clóset” resignifican su experiencia religiosa. También se encuentran los trabajos realizados en colaboración con le socioantropólogo Rene A. Tec-López *Transfronterizas: el entrecruce entre lo religioso y la migración trans centroamericana en México (2022)* y *Transfronterizas. Prácticas religiosas de migrantes hondureña/os de la disidencia sexual y de género en México. Un acercamiento a las Tiresias (2023)*, donde mostramos que la mancuerna entre lo religioso-espiritual y disidencias sexogénicas está presente en fenómenos de gran magnitud como la migración, proveyendo complejidad al análisis de dicha intersección.

Vinculada al arte, se encuentra la tesis presentada este año, 2023, por Mónica Treviño: *El arte fronterizo de Tonantzin Guadalupe: Una diosa que libera a las mujeres LGTBIA+ mexicanas*. En ella, la maestra en Estudios Críticos de Género y Teología analiza los dibujos que mujeres LGTBIA+ realizaron de la Virgen de Guadalupe en función de su mirada disidente, presentándola como una diosa *queer* y fronteriza, que reivindica y procura a los cuerpos y el amor entre mujeres, mostrándonos otro camino de expresión y análisis para el estudio de lo religioso y las diversidades sexuales.

Las investigaciones antes mencionadas¹, hablan de un proceso aún emergente, cada vez más visible, pero en el que es necesario seguir profundizando. Una de las cuestiones que se resalta es la necesidad de más estudios enfocados a lo religioso-espiritual más allá del cristianismo, es decir, retratar la diversidad sexual en el marco de la diversidad religiosa. Otra cuestión es que, si bien, cada vez se habla más de las “mujeres disidentes” (Mazariegos, 2021), las investigaciones aún son pocas. Algunos temas pendientes siguen siendo los relacionados al análisis de la intersección religioso-espiritual y disidencias sexo-genéricas con otros fenómenos sociales como los procesos de salud/enfermedad/atención, su impacto en políticas públicas de atención a sectores marginados, personas con discapacidad, entre muchas otras. Aún falta mucho por explorar en el mundo religioso-espiritual, aquí se muestran algunas rutas de esa exploración.

1 Por supuesto, estamos conscientes de que a la fecha, están en proceso un mayor número de trabajos que analizan el tema de la diversidad sexual desde distintas disciplinas, aquí hacemos referencia a aquellos que, específicamente trabajan el cruce entre lo religioso y las disidencias sexo-genéricas en México y América Latina y que son a los que hemos podido acceder. Nos disculpamos por las omisiones que podamos estar realizando.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DEL LIBRO

Este libro colectivo expone distintos aportes centrados en el tema que nos congrega. *Divino DesafíoArte* integra cinco capítulos que analizan la intersección religión, género y disidencias, a partir de distintxs interloctorxs. Intercaladas entre los capítulos, se encuentran las narrativas y poemas de creyentes disidentes y la ilustración de las mismas, que nos conduce a otra dimensión de la historia. Abrimos la puerta con *Una oración a la divina ternura*, poema escrito por Nadia Arellano, que nos adentra a los múltiples caminos por los que transitan las personas protagonistas de este libro.

En el Capítulo 1 *Cristianas y... ¿feministas? Breve aproximación al enfoque feminista de la teología cristiana*, Yared Neyli Morales Sosa, realiza una reflexión teórico-teológica sobre las resistencias y oposiciones en iglesias de distintas tradiciones religiosas cristianas—católicas, protestantes, bíblicas no evangélicas y pentecostales—, frente a la adopción y desarrollo del enfoque feminista por parte de algunas de sus integrantes que demandan y buscan desempeñar cargos de autoridad y la amplitud de espacios de participación. Muestra cómo la agenda política feminista secular, ha impactado en la agenda de las mujeres en sus iglesias, a pesar de las tensiones. A este capítulo le sigue el poema *Eva*, escrito por la misma autora.

En el segundo capítulo *Somos creación de Allah. Propuestas para el acercamiento al análisis del islam queer/kwir*, Samantha Leyva Cortés desarrolla un estado de la cuestión sobre las investigaciones realizadas en torno a las sexualidades periféricas e identidades queer/kwir en el y desde el islam. La autora tiene como objetivo realizar una crítica a las posturas occidentales que explican desde sus propios términos al islam y sus significados sobre la sexualidad, cuestión que, como ella señala, reproducen los discursos islamofóbicos y ocultan los contenidos y cono-

cimientos producidos desde el islam sobre las diversidades sexuales. A este capítulo lo acompaña *Intersecciones*, escrita por Paola Schietekat y el relato visual con el que cierra.

René A. Tec-López, en el Capítulo 3 *Bienaventuradx lxs desviadx de la cisheteronorma: Ser disidente en un contexto evangélico conservador*, a partir de técnicas autobiográficas y de su investigación doctoral entre México y Chile, coloca el análisis en lxs creyentes disidentes que forman parte de agrupaciones conservadoras evangélicas; brinda un contexto histórico sobre dichas congregaciones, así como de las iglesias incluyentes que se han convertido en “puentes de ligación”, como las llama lx autorx retomando a George Simmel, que articulan distintas demandas y espacios que, aparentemente, se excluyen mutuamente, como lo religioso y las disidencias. *Loco profundo* es el poema escrito por emaLúa ganchola y que redondea con su ilustración, las reflexiones de este capítulo.

En el capítulo 4, *Desertores y desviados: exreligiosos católicos hacia la conciliación de la fe y la propia homosexualidad*, Alma Guadalupe Hernández Hernández desde un posicionamiento situado y a partir del *estigma social* de Goffman, expone las experiencias de exseminaristas católicos en un contexto conservador como es el guanajuatense, y las formas en las que la institución católica, les orilló a renunciar a su formación religiosa, provocando en algunxs de ellxs consecuencias devastadoras que lxs llevaron a resignificar su fe y a un proceso largo y conflictivo de auto-aceptación. La autora recurre a entrevistas a profundidad e identifica tres “opciones de negociación de la visibilidad, la fe religiosa y la afiliación institucional”, encaminadas a la comprensión del proceso por el que transitan estos exseminaristas y su lucha por conciliar su fe con su identidad y orientación disidentes. Esto queda retratado en

el *Tránsito hacia una espiritualidad liberadora*, escrito por Anderson F. Santos que cierra con la ilustración puesta en el mismo camino.

Finalmente, el capítulo 5 de Manuel Teofilo Andrade Lobaco “*iNo sabes cómo le rezaba a dios!*”. *Comprensión de la homosexualidad como pecado en personas con experiencia en ECOSIG*, el autor retrata el impacto de los Esfuerzos por Corregir la Orientación Sexual e Identidad de Género, en la auto-percepción de lxs creyentes homosexuales y su forma de vivir su sexualidad frente a un discurso religioso que alimenta emociones de culpabilidad, y que basa sus “técnicas de curación” en un sistema binario de género. Manuel Andrade Lobaco muestra cómo el control, corrección corporal y la represión de los deseos, se convierte en una herramienta de la supuesta curación de la homosexualidad, lo que provoca en las personas sufrimiento psicológico y emocional que les lleva a vivir una doble vida encaminada a cumplir con las expectativas sociales del *deber ser*. Frente a los ECOSIG y los discursos que reproducen, Fabio Meneses Guerrero, escribe *Nada que curar*, título que recibe la ilustración que lo escolta. Cerraremos el libro con algunas conclusiones generales que René A. Tec-López nos presenta, para resaltar los aportes de cada uno de los capítulos con relación a las narrativas escritas por creyentes disidentes.

Este libro es una contribución a los estudios que se enfocan en la investigación sobre lo religioso desde los feminismos; también es un aporte a los trabajos sobre el islam en México desde una dimensión poco estudiada como es la diversidad sexual; plantea una mayor visibilidad de las iglesias incluyentes y sus formas de construir espacios de pertenencia para las minorías sexuales y sus puentes con otros actores como activistas de derechos humanos. Abre un camino para seguir nutriendo los estudios sobre los ECOSIG que puedan contribuir a su erradicación, pues atentan contra la dignidad humana. Por ello considero que es indis-

pensable continuar estableciendo espacios de diálogo e intercambio que nos permitan el conocimiento y la comprensión de lxs distintxs agentes que forman parte del fenómeno religioso y su diversidad social, cultural, sexual y de género. Solo así podemos reconocer la humanidad inmensa que nos habita y habitamos.

REFERENCIAS

- Andrade, M. (2019). *Necesidades espirituales y sociales en homosexuales cristianos. El caso de Casa de Gracia Incluyente en la Ciudad de México, 2015/2017*. Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ciudad de México.
- Avilés Aguirre, D. y L. Leal (2015). Sexualidad diversa y experiencia religiosa. Convergencias y divergencias en narraciones biográficas. *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 3, 67-86.
- Bañuelos, R. (2017). *Queers virginales: la apuesta por el seno de Abraham. Etnografía con perspectiva de derechos humanos sobre las terapias de conversión gay en Jalisco*. Tesis de maestría en derechos humanos y paz. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Barrales Palacio, D. (2020) «Posesiones sexo-generizadas: Géneros móviles y sexualidades disputadas en rituales de Kimbanda». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 3: pp. 13-43.
- Bárcenas, K. (2014). Iglesias para la diversidad sexual: tácticas de inclusión y visibilización en el campo religioso en México. *Revista Cultura y Religión*, 8(1), 83-108.
- Bárcenas, K. (2016a). Espiritualidades queer: heterotopías de la igualdad en la diferencia. *Ciencias Sociales Y Religión*, 18(24), 90–109. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.63343>
- Bárcenas, K. (2016b). Iglesias para la diversidad sexual en México y Brasil: sus programas de modernidad y el proceso de transnacionalización religiosa. En *Debates do ner* 1 (29), 239-288
- Bárcenas, K. (2020) *Bajo un mismo cielo: las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador,*

- Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Sociales.
- Bárceñas, K. (2022). *Movimientos antigénero en América Latina. Cartografías del neoconservadurismo*. Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Sociales.
- Campos Machado, M. D. D. (2014). Discursos pentecostais em torno do aborto e da homossexualidade na sociedade brasileira. *Revista Cultura Y Religión*, 7(2), 48-68.
- Córdova Quero, H. (2011). Sexualizando la trinidad: Aportes desde una teología de la liberación queer a la comprensión del misterio divino. *Cuadernos de Teología* 30, 53-70.
- Córdova Quero, H. (2013). Teo-queer-nautas. Teologías queer explorando nuevos horizontes en el siglo XXI. En S. de Lima Silva, G. Boehler y L. Bedurke (Eds.), *Teorías queer.y teologías... estar en otro lugar* (pp. 97-135). Editorial DEI.
- Córdova Quero, H. (2018). *Sin tabú: Diversidad sexual y religiosa en América Latina*. Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia / GEMRIP Ediciones.
- Cruz, M. (Coord). (2022). *Arrebatando el reino. Reflexiones teológico-feministas*. CUPSA.
- Espinosa, A. (2018). Ser gay y cristiano en la Ciudad de México. En C. Garma Navarro, M. Ramírez Moralez y A. Corpus (Coords.), *Familias, iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos* (pp. 171-184). Universidad Autónoma Metropolitana/ Ediciones del Lirio.
- Garma C., Ramírez, M. y A. Corpus (Coords.). (2018) *Familias, iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos*. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa/División de Ciencias

- Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología, Ediciones del Lirio, 262.
- Hernández, C. (2021). *Notas decoloniales para el estudio de las prácticas homo-afectivas/eróticas entre las, los y les musulmanes 'latinos' de los Estados Unidos*. Intersecciones Religiosas. <https://www.interseccionesreligiosas.com/notas-decoloniales-para-el-estudio-de-las-practicas-homo-afectivas-eroticas-entre-las-los-y-les-musulmanes-latinos-de-los-estados-unidos/>
- Juárez, E. (2003). Mujeres en lucha contra el mal. En M. Hernández y E. Juárez. (Ed.). *Religión y cultura* (pp. 255-283). El Colegio de Michoacán, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Juárez, E. (2006). *Modelando a las Evas. Mujeres de virtud y rebeldía*. El Colegio de Michoacán.
- Mansilla, M., y L. Orellana. (2014). Las pastoras pentecostales: metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal (1972-2001). *Memoria y sociedad*, 18(36), 83-9.
- Mansilla, M. y Orellana, Z. (2020). Evangélicos y minorías sexuales. La construcción de una juventud lésbica en una comunidad neopentecostal en la novela *Joven y Alocada* de Camila Guzmán. *Revista de Letras* 60 (2), 97-120.
- Marcos, S. (2004). *Religión y género*. Editorial Trotta.
- Mazariegos, H. (2019). Mujeres metodistas en León, Guanajuato-México: Liderazgos en movimiento. *Revista Cultura y religión* 13(1).
- Mazariegos, H. (2020). *Liderazgo(s) en movimiento. Ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato*. Universidad de Guanajuato/Lito Grapo/ Grañén-Porrúa.

- Mazariegos, H. (2021). ¡Disidentas! Mujeres protestantes-evangélicas de la disidencia sexual, normativa y de género. *Oikodomein* 21, 12-23
- Mazariegos, H. y Tec-López, R. (2022). *Transfronterizas: el entrecruce entre lo religioso y la migración trans centroamericana en México*. CLACSO.
- Mazariegos, H. y Tec-López R. (2023). Transfronterizas. Prácticas religiosas de migrantes hondureña/os de la disidencia sexual y de género en México. Un acercamiento a las Tiresias. En *Colección de Becas de Investigación, Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe* (pp. 351-422). CLACSO.
- Natividade, M. T. (2010). Uma homossexualidade santificada?: Etnografía de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religiao & Sociedade* 30(2), 90-121.
- Ortiz, M. (2014). *Homosexualidad y cristianismo protestante: la historieta como dispositivo discriminatorio en la Ciudad de México*. Tesis de licenciatura. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Panotto, N. (2020). Incidencia religiosa en clave multilateral: la presencia de redes políticas evangélicas en las asambleas de la OEA. *Cultura y Religión*, 1 (14), 100-120.
- Paz, E. (2022). Aborto, género, comunismo y Dios: la lucha provida de jóvenes líderes. *Temas sociológicos* 30, 107-136.
- Tavares, T. (2015). As Igrejas Inclusivas prescindem de teologias que tratem da sexualidade? Uma discussão na ótica das atuais Igrejas Inclusivas brasileiras. *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 3, 87-111.

- Tec-López, R. A. (2021). Ni totalmente adentro, ni totalmente afuera: sobre las personas invisibles en la intersección entre religión y sexualidad. *Religión e Incidencia Pública* 9, 25-57.
- Tec-López, R. A. (2022). De canutos, maricones y comunistas. La cruzada evangélica contra la ideología de género en Chile. En Bárcenas, K. (coord.), *Movimientos antigénero en América Latina. Cartografías del neoconservadurismo* (pp. 339-373). IIS-UNAM.
- Treviño, M. (2023). *El arte fronterizo de Tonantzin Guadalupe: Una diosa que libera a las mujeres LGTBIA+ mexicanas*. Tesis de maestría. Comunidad Teológica de México. Ciudad de México.
- Vaggione, J. (2007). Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular. Rosario Ortiz Magallón (Coord.) *Estado Laico, condición de ciudadanía para las mujeres*. 67-82. <http://catedra-laicidad.unam.mx/sites/default/files/Entrereactivosydisidentes.pdf>
- Vaggione, J. (2012). La ‘cultura de la vida’: desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos. *Religião e Sociedade*, 32(2), 57-80.
- Vaggione, J. (2008). Las familias más allá de la heteronormatividad. *La mirada de los jueces* 2, 13-87.
- Vargas, K., Onofrío A. y J. Bautista. (2022). *Violencia espiritual y fenómenos religiosos que abusan de la fe*. Editorial Soulforce Inc.
- Varcarel M. y M. García (Comps.) (2019). *Género y religiosidades: sentidos y experiencias femeninas de lo sagrado*. Bosque Editoras.
- Vega-Dávila, E. (2021). Ecumenismo desde la diversidad sexual: La experiencia de “El Camino”. En Arenas S. y R. Polanco (Eds.),

Ecumenismo. Un Panorama Latinoamericano (pp. 341-354). UAH Ediciones.

- Vega-Dávila, E. (2022). ¡Nosotrxs también somos lxs pobres! Teología de la liberación y diversidad sexo-genérica. Hacia una teología cuir de la liberación. *Revista Ciencias De La Complejidad*, 3(2), 65–89. <https://doi.org/10.48168/cc022022-005>
- Villalobos S. (2021). Las mujeres que tomaron *la palabra* y después... la interpretaron. Participación de las mujeres en el campo religioso desde sus ministerios ordenados y consagrados en México. En K. Bárcenas y C. Delgado-Molina (Coords.), *Religión, género y sexualidad: entre movimientos e instituciones* (pp. 65-106). IIS/UNAM.



Divina Ternura

UNA ORACIÓN A LA DIVINA TERNURA

«Tú llevas la cuenta de todas mis angustias y has juntado todas mis lágrimas en tu frasco; has registrado cada una de ellas en tu libro» Salmo 56:8 NTV

*«Pues el Señor tu Dios vive en medio de ti.
Él es un poderoso salvador.
Se deleitará en ti con alegría.
Con su amor calmará todos tus temores.
Se gozará por ti con cantos de alegría» Sofonías 3:17, NTV*

Dios,
Venimos delante de ti cansades y adolorides,
¿Acaso no escuchas nuestras oraciones?

Así como Tomás, Señor, queremos ver tus cicatrices.
No queremos un salvador inmaculado,
sino uno que cargue consigo las marcas de la injusticia.

¿Estabas ahí cuando aquel pastor cerró las puertas de su oficina y a solas impuso sus manos sobre mi cuerpo?
¿Sentiste también el miedo, la vergüenza?


¿Qué estabas haciendo cuando a Josías le arrebataron la vida?
¿Sentiste también el dolor, la rabia?

¿Te duelen, Dios, las heridas hechas en tu nombre?

A pesar de que nos han dicho tantas veces que no cabemos en tu mesa,
seguimos aquí, buscándote. Navegando las fronteras de lo que nos dijeron que no nos correspondía.

¿Qué dirían nuestros pastores, Señor, si supieran que te encontramos en clínicas de aborto, en mítines y en kiki balls?
¿Qué dirían nuestras familias si se enteraran que mientras ellos oraban para arreglarnos,
tu voz nos cantaba al oído?

Divina Ternura



O Jesús, Dios humano,
¿quién mejor que tú sabe lo que es habitar espacios de contradicción?

O Espíritx Santx,
tú que te mueves en medio de la oscuridad,
camina con nosotres en medio de la incertidumbre y la desesperanza.

O Fuente Creadora,
Bendice nuestra desobediencia y nuestra nuestra curiosidad,
nuestra terquedad y nuestras dudas.

Tú que eres Dios de los ataques de pánico,
de las ganas de vomitar los domingos por la mañana,
de la PrEP, la fluoxetina, el alprazolam y el metilfenidato.

Tú que eres Divina Ternura,
que nos llama por nuestro nombre elegido,
que nos acompaña adentro y afuera del closet.

Tú que rompes vidrios y pintas paredes,
baila, marcha, llora con nosotres.
Enseñanos a cuidar, a reparar, a pedir perdón sin que venga sólo del
miedo o de la culpa.
Cúbrenos con tu disruptivo amor, fortalece nuestros espíritus,
Abraza a nuestros amigos,
Y protégenos de los que dicen hacer tu voluntad,

Amén.

NADIA ARELLANO TAPIA



Divina Ternura



CRISTIANAS Y... ¿FEMINISTAS?
BREVE APROXIMACIÓN AL ENFOQUE FEMINISTA
DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA

YARED NEYLI MORALES SOSA



INTRODUCCIÓN

Mary Daly planteó que una mujer demandando equidad en la iglesia es comparable a las personas negras demandando equidad en el Klu Klux Klan, ello al considerar que la Biblia ha sido el instrumento patriarcal por antonomasia, para mantener sumisas y silentes a las mujeres. Dicha postura ha sido bien recibida en el ámbito académico (Gómez, 2020; Maldonado, 2011; Serret, 2001; 2021; Tarducci, 2001), sin embargo, ese espacio social no siempre ha llegado a los mismos derroteros a los que esta filósofa y teóloga, pionera del feminismo radical, arribó: la necesidad de deconstruir los mitos patriarcales del cristianismo, con el fin de proponer una teología/iglesia feminista, diversa y singular (Wozna, 2016). En esa disyuntiva se enmarcan las posiciones de diversas feministas, laicas (en el sentido no confesional de la palabra) y creyentes, tal como se explica a continuación.

La conjunción feminismos-teologías ha sido “motivo de escozor”, tanto para sectores feministas seculares, debido a la pretendida incompatibilidad entre dogmas y liberación, como para distintas iglesias de corte conservador, para las cuales el avance de “el feminismo”, catalogado despectivamente como “ideología de género” representa una amenaza (Bárceñas & Proo, 2021). No obstante, pese a estas resistencias, el uso de las teorías de género como herramientas teórico-metodológicas para una lectura no patriarcal de los textos sagrados es hoy una realidad. Creyentes-feministas (mujeres-iglesia)¹ se suman a las perspectivas seculares de los feminismos que, en busca de la inclusión,

1 Así se denominó a las creyentes comprometidas con la renovación de la Iglesia Católica que, bajo el impulso del feminismo de los años setenta y principios de los ochenta del siglo pasado, impulsaron un movimiento global (no cismático) en el contexto norteamericano, que recibió el nombre de *Women-Church*. Dicho movimiento reconoce a las mujeres como sujetos teológicos y aún mantiene su vigencia.

han pluralizado el movimiento, incorporando visiones religiosas, trans o enfoques desde las personas con capacidades diferentes.

La primera de las posturas esbozadas en el párrafo anterior (de resistencia) es sumamente popular y tajante, pues identifica la visión negativa de lo femenino en las sagradas escrituras, el encubrimiento de las mujeres en la historia bíblica, las prácticas opresivas hacia sus cuerpos y vidas que se extienden dentro de las comunidades de fe actualmente, entre otras cosas. Sin embargo, es evidente que esa perspectiva considera a la hermenéutica² bíblica masculino-mayoritaria, denominada así por Elisabeth Schüssler Fiorenza (1989), como la única posible, dejando de lado numerosas interpretaciones surgidas desde otras sensibilidades: feministas, LGBT+, *Cuir*, entre otras. Esto se debe, principalmente, a un amplio desconocimiento de dichas posturas, en el que subyace una clara resistencia al cuestionamiento de las estructuras eclesiales.

La segunda postura es menos popular, pero va abriéndose paso en ámbitos académicos, especialmente en aquellos con enfoque religioso. Por ejemplo, en el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, en redes y seminarios de análisis de la religión (Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México - RIFREM, Seminario de Intersecciones de lo Religioso - SEMIR) y, por supuesto, en diversas comunidades de fe cristiana: católicas, protestantes y pentecostales. No obstante, su presencia y difusión siguen siendo periféricas, debido, en parte, al recelo que causan en ambos ámbitos: el académico y el religioso; así como a los altos costos que los cursos de especialización suponen.³ En suma, ello ha devenido en una perspectiva restringida y

2 Entendida como la técnica correcta de interpretación de un texto.

3 Frente a la masiva audiencia de los cursos y diplomados gratuitos, enfocados en el análisis de la religión, ofertados por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), el Seminario de Intersecciones de lo Religioso (SEMIR), entre otros espacios, se encuentra un claro contraste: la escasa inscripción a diplomados y cursos de especialización en teologías y género, ofertados por el Departamento de Ciencias Religiosas de

acrítica del enfoque feminista de la teología cristiana, y ha propiciado su descalificación.

Las fuertes bases teórico-metodológicas de la teología feminista se ven obnubiladas por un estigma ampliamente difundido: el que las cataloga como una postura sin método, envuelta en una lógica contradictoria. En ese marco, vale la pena revisar, tal como se propone este artículo, las oposiciones y resistencias (académicas y religiosas) hacia el enfoque feminista de la teología cristiana, con el fin de evaluar críticamente la pretendida incompatibilidad entre ambas posturas y develar al cristianismo feminista como “un movimiento distinto, aunque no separado, de los movimientos seculares de mujeres” (Schüssler, 1989, p. 408). En ese entendido, en el siguiente apartado se revisarán dichas oposiciones y resistencias a las teologías feministas. Posteriormente, se expondrán los siete movimientos hermenéuticos propuestos por Schüssler Fiorenza (2004) como base teórico-metodológica para un enfoque feminista de la teología cristiana. Finalmente, en el tercer apartado, se analizará empíricamente la intersección cristianismos-feminismos.

OPOSICIONES Y RESISTENCIAS

Desde la búsqueda de la equivalencia con el varón en todos los ámbitos de la existencia (Aquino, 1993, p. 551) hasta la *noción radical de que las mujeres somos personas*, el feminismo, como movimiento social y político, ha sido definido de múltiples formas y desde distintos ángulos, debido a su carácter heterogéneo y al enfoque interseccional que lo acompaña, el cual reconoce a las categorías de clase, etnia, raza y religión, como elementos de análisis en la perspectiva de género. La diversidad

la Universidad Iberoamericana, debido a su carácter privado y a los altos costos que ello supone. Se evidencia, pues, un interés en la temática, pero también una gran limitante de carácter económico para acceder a este tipo de formación.

de visiones en torno al movimiento no es un dato nuevo. Ecofeminismos, feminismos lésbicos, negros, indígenas, trans, cristianos, musulmanes, entre muchos otros, conforman el mosaico de luchas que permitió el paso de “el feminismo” a “los feminismos” (Barrera, González, Guerrero y Montoya, 2010). Sin embargo, existe una lucha por la definición de la legitimidad de algunos de ellos, pues, tal como advierte Alejandro Frigerio (2019), hay identificaciones que se considera que brindan derechos y otras que los quitan. Tal es el caso de las identidades religiosas.

Esta problemática se agudiza al tener una visión unilateral de las comunidades de fe: la heteronormativa, patriarcal y/o masculino-mayoritaria, que impide el reconocimiento de la apuesta por una “comunidad de iguales”, más equitativa/igualitaria e incluyente de la diversidad sexo-genérica, a la que ciertos grupos de creyentes hoy ya se han aproximado. Feminismos trans y religiosos son el claro ejemplo de lo antes expuesto. Sin embargo, el denominado “Imperio del Feminismo”, es decir, la forma legítima de hacer feminismo,

...representado, en ocasiones, por un coto de mujeres empoderadas y legitimadas por instituciones educativas y de investigación, financiadoras nacionales y extranjeras, así como organizaciones civiles establecidas, que han dado a conocer sus perspectivas en seminarios, congresos, simposios, convenciones, entre otros eventos principalmente académicos y políticos, [dejando] de lado nuevas visiones de jóvenes feministas con perspectivas sí académicas, pero también con otra visión del mundo y de las propias y ajenas necesidades (Barrera, et. al., 2010: 68).

Ha devenido, por un lado, en posturas trans-excluyentes, como las expuestas en el reavivado debate por la inclusión de mujeres transgénero en categorías deportivas femeninas o las que tuvieron lugar en un foro organizado por la Universidad Nacional Autónoma de México, en el que ciertos sectores feministas señalaron que la inclusión de las personas trans desdibuja sus luchas históricas (Gómez & Xantomila, 2022). Por

otro lado, también se refleja en posturas antirreligiosas, que consideran imposible la reivindicación de los derechos de las mujeres en el seno de sistemas religiosos de carácter patriarcal—considerados inamovibles—invalidando la apuesta por feminismos cristianos, islámicos o judíos, con base en la persistencia de una visión negativa que recae sobre la relación entre dos diversidades pensadas desde la mutua exclusión: la sexo-genérica y la religiosa. Bajo esta lógica, el feminismo implicaría, de manera obligada, renunciar a la fe y viceversa, postura defendida por distintas académicas feministas (Gómez, 2020; Maldonado, 2011; Serret, 2001; 2021; Tarducci, 2001).

Las principales críticas al enfoque feminista de la teología cristiana desde la academia se aproximan a la postura clásica de la sufragista y abolicionista estadounidense Elisabeth Cady Stanton (1997),⁴ quien consideró a la Biblia y la iglesia como los escollos más grandes en el camino de la emancipación de las mujeres. Su obra, *La Biblia de la mujer*, sentó dos principios básicos para la hermenéutica feminista de las Sagradas Escrituras: 1) la Biblia no es neutral sino un arma política contra la lucha por la liberación de las mujeres; y 2) la Biblia lleva la marca de los varones, quienes se atribuyeron el hablar en nombre de Dios. Estos argumentos han sido recuperados en los estudios seculares sobre feminismos y religión, que pretenden la exclusión de las mujeres de fe del movimiento liberador en la medida en que son útiles para la

4 La autora planteó tres argumentos o tendencias en favor de la necesidad política de una interpretación feminista de la Biblia: 1) la hermenéutica del rechazo, 2) la hermenéutica moderada, y 3) la hermenéutica reformista. La primera, representada por Mary Daly, considera la Biblia como un instrumento patriarcal para mantener sumisas y silentes a las mujeres. La segunda considera que la Biblia no es tan patriarcal, sino que las interpretaciones bíblicas son patriarcales, por lo que busca una hermenéutica adecuada para fomentar la liberación de las mujeres. Finalmente, la tercera, representada por Elisabeth Schüssler Fiorenza, afirma, por un lado, el carácter patriarcal de la Biblia y, por otro, sostiene que hay un núcleo liberador en ella, sobre todo en el papel de las mujeres en el movimiento de Jesús y en las primeras comunidades cristianas.

construcción de una crítica antirreligiosa, pero olvidan o dejan de lado la apuesta de la autora por una radical teología de la liberación.

Mónica Tarducci (2001) recupera la crítica de Elizabeth Cady Stanton (1997), para analizar los estudios feministas de religión a partir de lo que llama “una mirada muy parcial”. Por un lado, reconoce un acierto en la visión de la sufragista norteamericana al contemplar la importancia de la deconstrucción de un marco androcéntrico de interpretación y la incorporación de la categoría “experiencia” para comprender lo que ha sido interpretado de manera sesgada en las iglesias. Por otro lado, critica de manera tajante los estudios de religión en general y con enfoque feminista en particular, al considerarlos áreas “emocionalmente sesgadas” donde el/la investigador/a está comprometido con un sistema de creencias que rara vez es explícito, lo que conduce, en sus palabras, a un excesivo énfasis en ver los aspectos positivos de las prácticas religiosas, “como si hubiéramos pasado de considerar a la religión como una aberración, como un límite concreto a la libertad humana, que nos impone el patriarcado (el opio de los pueblos) a considerarla como un instrumento de afirmación cultural y política” (Tarducci, 2001, p. 113).

Tarducci considera incompatible el vínculo feminismos-cristianismos, pues encuentra en la religión, desde una perspectiva explícitamente marxista, una limitante no solo para la emancipación de las mujeres sino para la liberación de la humanidad misma. Con dichas afirmaciones resalta una visión unilateral y reduccionista del fenómeno religioso, muy presente en el ámbito académico (especialmente en las aulas), donde las creencias y prácticas religiosas no son más que relaciones de poder y dominación, léase: de abuso y sometimiento, nunca una apuesta por la construcción de espacios e intercambios radicalmente democráticos.

Sin querer desvalorizar el esfuerzo de tantas estudiosas honestas [señala Tarducci] lo que percibo en los estudios feministas de religión es un voluntarismo que hace ver las cosas mejor de lo que están realmente, “elecciones” de las mujeres donde debería leerse “única opción”, triunfos que son marginales a las duras, androcéntricas e invencibles jerarquías eclesiales que muy difícilmente se abren a la demanda de las mujeres y que harían bien en recordar las palabras de Mary Daly: “una mujer demandando equidad en la iglesia sería comparable a las personas negras demandando equidad en el Klu Klux Klan” (Tarducci, 2001: 114).

Bajo esta lógica, la *ekkllesia* de mujeres,⁵ la iglesia feminista o la comunidad de iguales, propuesta por numerosas teólogas feministas, se torna utópica, pues se le coloca frente a rígidas e inamovibles estructuras patriarcales—sólidos que no se derriten, evocando a Bauman. Idea que contrasta con el notable ascenso de liderazgos femeninos en diversas comunidades cristianas (católicas, protestantes, pentecostales) de la región latinoamericana. La visión unilateral y determinista de la religión está ligada a un modelo de interpretación hegemónico-masculino, por tanto, no logra deslindar la praxis de fe femenina de modelos de subordinación y sumisión. En esa medida, la mujer virtuosa, la ayuda idónea, la virgen prudente, la madre abnegada, la esposa sumisa y la hija obediente se convierten en tipos ideales de femineidad que no se encuentran puros en la realidad, pero a los que se aspira, negando con ello la posibilidad de un mensaje de salvación alterno, más allá del que condiciona a las mujeres a la negación de su propio ser.

Desde el feminismo secular académico, Estela Serret (2001, 2021) recupera esta hermenéutica bíblica hegemónica como la única posible, pues considera que aspirar al ámbito de la salvación depende exclusiva-

5 Que no se refiere a una iglesia de mujeres excluyente de varones, sino a la asamblea de los ciudadanos(as) plenos(as), que da nombre a una realidad alternativa de justicia y bienestar para todos sin excepción, propuesta por Elizabeth Schüssler Fiorenza (2000).

mente de la autonegación y la cercanía a figuras-modelo plasmadas en la Biblia. Según la autora,

La religión ofrece una puerta de salvación a las que nacieron perdidas: dejar de *ser*. Dejen de ser amenaza, dejen de ser tentación, dejen de ser peligro, sométanse a las fuerzas del bien, accedan a ser dominadas, sólo así podrán esperar [...] benevolencia. La oferta de salvación [...] se sostiene a cambio de sujeción, de autonegación, de renuncia a la propia femineidad, en suma, a la definición de sí. Por ello, el imaginario religioso de las mujeres es el de un curioso no-ser (Serret, 2001: 130).

Sin duda, esta lectura, ligada a una interpretación masculino-mayoritaria de los textos sagrados, no deja de ser importante a la hora de cuestionar las estructuras eclesiales-patriarcales más rígidas. Sin embargo, olvida y desvaloriza la labor de numerosas teólogas y mujeres-iglesia que, con base en las teorías de género y diversos esfuerzos interpretativos, han dado vuelta de rueda a ese mensaje de salvación, reivindicando con ello su derecho a la creencia y a una praxis de fe liberadora. La autora considera estos elementos como rotundamente opuestos al movimiento feminista y, concluye, son incompatibles con la fe cristiana:

(Los) ejemplos positivos del vínculo entre cristianismo y feminismo no deben conducirnos a creer que hay algo intrínseco a la doctrina cristiana que favorece o impulsa la conquista de la libertad y autonomía por parte de todas las mujeres. [...] la esencia de ese credo apunta justamente en la dirección contraria (Serret, 2021, p. 42).

Las concepciones típico ideales de la femineidad sagrada, que piensan a las mujeres en función de su vínculo con el varón (como “esposas de...”, “madres de...”, “hijas de...”, “hermanas de...”), explican la animadversión de los feminismos académicos hacia las teologías patriarcales y misóginas que instauran figuras-modelo (como María madre de Jesús), pero también exhiben antimodelos de femineidad (como Eva),

con la intención de obnubilar ciertas cualidades “peligrosas” en y para las mujeres. Dichos antimodelos, ligados al libre albedrío, la rebeldía y la ruptura con el orden establecido, pueden encontrarse en Eva, la desobediente; Jezabel, la reina inicua; o María de Magdala, la prostituta y endemoniada. Detrás de esas historias, sin embargo, subyacen cualidades como la autonomía, la astucia y el liderazgo, lo que no se destaca en una hermenéutica masculino-mayoritaria.

No obstante, y lejos de lo advertido, la crítica a esta lectura sesgada y la animadversión por la misma es un elemento común entre académicas seculares y teólogas, entre laicas y creyentes, quienes rechazan la lógica opresora de la interpretación bíblica patriarcal: unas en detrimento de la fe, otras en favor de teologías más liberadoras.

La oposición académica secular hacia el enfoque feminista de la teología cristiana se encuentra ligada a la propia resistencia eclesial, local y global, hacia los feminismos. Tómese, por ejemplo, el mensaje de Francisco hacia las mujeres en el marco de la Jornada Regional de Jóvenes, celebrada en Buenos Aires, Argentina, en 2014: “Hay un solo modelo para ustedes, María, madre de Jesús, la mujer de la fidelidad, la que no entendía lo que le pasaba pero obedeció. El lugar de ustedes es estar junto a Jesús, dar ternura, acompañar, dejar crecer”. Este discurso, nada novedoso, se incorpora al modelo antropológico de la complementariedad de los géneros, que relega a las mujeres a la maternidad, la ternura y el cuidado de los otros, en función del cumplimiento de un estatus-rol encarnado en la figura idealizada, por no decir inalcanzable, de María: madre y virgen.

Esta antropología de la complementariedad [...] da lugar a una teología en la que los sexos se completan mutuamente no solo en el plano de la reproducción, sino en todo el espectro de la existencia humana: en el terreno de lo social, lo intelectual, lo psicológico y lo espiritual. Hay una forma masculina y una forma femenina de ser, que pueden percibirse a partir del examen del

cuerpo del varón y la mujer, respectivamente, lo cual permite atribuirles un grado considerable de especificidad. Así, se supone que los varones son, por naturaleza, seres activos, racionales y voluntariosos que se proyectan hacia el mundo; las mujeres, en cambio, son vistas como seres pasivos, intuitivos, emocionales y relacionales, de naturaleza introvertida. Esta visión bipolar de los dos sexos lleva a una comprensión de sus respectivos lugares, a saber, el mundo y el hogar (O'Neill, 1993: 149; citada en González, 2006: 171).

La idea de la complementariedad reduce a la mujer al papel de *ayuda idónea* para el varón.⁶ Tal era el rol de María: un medio, una ayuda para Jesús. Esta interpretación impide reconocerla como mujer histórica, esto es, con su propio contexto social y cultural antes que como figura modelo.

La imagen o tipo ideal que en torno a ella se ha construido, condena a numerosas creyentes-practicantes de diversas vertientes del cristianismo, sobre todo las más ortodoxas, al ámbito de lo privado, las actividades domésticas y el servicio a los demás, en función del cumplimiento de un *deber ser* cristiano. Esa misma lógica se inserta a nivel local. Diversas comunidades de corte cristiano se encuentran insertas en una lucha contra la “ideología de género”, así denominada para desprestigiar y minimizar las teorías de género y los modelos críticos de interpretación feminista que de éstas devienen (Bárcenas & Proo, 2021). Entre otras cosas, condenan a las mujeres que deciden no ser—o se dan cuenta de que no pueden ser—María, quienes libremente luchan por el derecho a decidir sobre sus cuerpos (interrupción legal del embarazo) e identidades de género.

Tal como se advierte, la crítica académica secular y el enfoque feminista de la teología cristiana convergen en una misma lucha contra las estructuras eclesiales de dominación patriarcal. Sin embargo, los

6 “Y dijo [...] Dios: No es bueno que el hombre esté solo; haréle ayuda idónea para él” (Génesis, cap. 2, vers. 18) (*Biblia Reina-Valera*, 1909).

espacios seculares de reflexión tienden, aunque no de manera generalizada, a excluir a las creyentes-practicantes de las luchas “legítimas” de los feminismos, ello al considerar que las cristianas reproducen un sistema de opresión, dominación, invisibilización y explotación, donde no hay cabida para una praxis transformadora de las relaciones humanas. En otras palabras, encuentran, más que una convergencia, una contradicción. Marilú Rojas, teóloga feminista, evidenció lo anterior en el Seminario Internacional “Religión, sexualidad y aborto”, celebrado en 2018 en la Ciudad de Buenos Aires: “Mis compartes feministas dicen: ¡Ay! ¿Cómo es que tú puedes ser teóloga y ser feminista? ¡Hay una contradicción! Tú no puedes pertenecer a un sistema patriarcal y decir que eres feminista”. Este ejemplo no sólo da cuenta de la marcada tendencia a separar las luchas feministas de laicas y creyentes, haciéndolas pasar por irreconciliables, también expresa que

Aún prevalece, especialmente en sectores “ilustrados” de la sociedad, la idea general de que la religión resulta de alguna manera incompatible con la modernidad y de que su ejercicio debe ser apenas tolerado mayormente en ámbitos privados. [...] Por este prejuicio es que la movilización social para la reivindicación de identidades raciales, étnicas o sexuales son vistas como parte de la vida moderna, pero la reivindicación pública de identidades (y derechos) religiosos no son similarmente apreciados. Por el contrario, son vistos como un rasgo antimoderno, algo que no tiene cabida en sociedades modernas. La valoración positiva de la diversidad religiosa está lejos, entonces, de gozar del consenso que están logrando otro tipo de diversidades e identificaciones (Frigerio, 2019).

En ese entendido, las luchas por la reivindicación de identidades raciales, étnicas o sexuales, mayormente visibilizadas y aceptadas socialmente, pero con avances aún marginales, se ven doble o triplemente desvalorizadas al añadir la lucha por la reivindicación pública de identidades religiosas en su agenda, lo que les coloca en el terrible limbo entre

un movimiento social y político (en el que no siempre es bienvenida la fe) y la iglesia a la que se adhieren o desean adherirse (habitualmente de escasa aceptación a la diversidad sexo-genérica). Frente a ese no-lugar, la teología feminista hace una apuesta por la contradicción y cuestiona la exclusión de las mujeres-iglesia, así como de las personas LGBT+, del movimiento liberador, por el hecho de pertenecer a un sistema religioso tradicionalmente patriarcal. En palabras de Marilú Rojas (2018), y en oposición a la visión de Mónica Tarducci y Estela Serret, es posible hacer huecos al sistema patriarcal: “...y entonces yo digo: Sí me muevo en esa contradicción, porque yo creo que tenemos que hacer huecos al sistema patriarcal. [Éste] es el último coletazo del patriarcado, pero es el más violento”.

TEOLOGÍAS Y FEMINISMOS

Las mujeres que tenemos fe necesitamos una religión que nos libere, una fe que nos lleve a la libertad, a la autonomía y a la capacidad de decidir por nosotras mismas, no una fe que nos oprima, una fe que nos esclavice y menos una fe que nos controle el cuerpo y la sexualidad.

Marilú Rojas, 2018

Durante siglos, las mujeres cristianas han sido víctimas de las doctrinas más feroces sobre sus vidas y cuerpos, considerados objetos de tentación, reproducción, violencia, colonización y tradición, con base en una hermenéutica bíblica legitimada que concibe “el poder masculino como la expresión del poder divino” (Shüssler, 2000, p. 24). Esa lectura se sobrepone a enfoques teológicos recientes —y no tan recientes— que dan cabida a la duda, es decir, a nuevas interpretaciones que cuestionan, desde otras sensibilidades, la “naturalidad” de los roles de género, la plena participación eclesial de las mujeres, el mandato de masculinidad latente en las comunidades de fe y la incapacidad de las creyentes para

decidir sobre sus propias vidas, entre otras cosas. Ello impide contemplar, más allá de los sistemas religiosos tradicionales, la apertura que distintas comunidades cristianas están teniendo a modelos eclesiales más incluyentes.

Dicha apertura responde a los signos de los tiempos y, lejos de la creencia generalizada que la cataloga como una corriente sin método ni fundamento, se encuentra cimentada en una fuerte base teológica⁷ y teórico-metodológica, que analizaremos en este apartado. Esto permitirá la comprensión de las teologías feministas desde un enfoque diametralmente opuesto al de la teología tradicional de carácter patriarcal, a la que hacen frente asidas tanto de las teorías de género como del enfoque interseccional (que se nutre de las vivencias y las posturas de las mujeres en toda la gama de sus identidades), en una búsqueda radical de la dignidad y el lugar de las mujeres, el papel que han de desempeñar y los derechos que han de ejercer en las iglesias. El método que se analizará es el de la hermenéutica bíblica feminista, el cual se propone introducir la perspectiva feminista en la interpretación de los textos sagrados.

La teóloga feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza (2004), propone una serie de prácticas hermenéuticas, suertes interpretativas o movimientos hermenéuticos, como pasos metodológicos de investigación, que interactúan entre sí, simultáneamente, en el proceso de “extraer sentido” a un determinado texto bíblico. Dichos movimientos operan en dos niveles: 1) los sistemas lingüísticos, los marcos de referencia ideológicos y las ubicaciones socio-político-religiosas de los intérpretes contemporáneos de la Biblia; y 2) los sistemas lingüísticos y socio-históricos de los textos bíblicos. En ambos niveles se busca desplazar las prácticas de interpretación hegemónicas, masculino-mayoritarias.

7 Entendiendo la teología como una reflexión crítica sobre la praxis de fe, que tiene como principal herramienta a la hermenéutica.

Los movimientos hermenéuticos propuestos por Schüssler son siete: 1) hermenéutica de la experiencia; 2) hermenéutica de la dominación y la ubicación social; 3) hermenéutica de la sospecha; 4) hermenéutica de la evaluación crítica; 5) hermenéutica de la imaginación creativa; 6) hermenéutica de la remembranza y la reconstrucción; y 7) hermenéutica de la acción transformadora por el cambio.

A continuación, profundizaremos en cada uno de ellos:

1) La *hermenéutica de la experiencia* parte de la “experiencia” de las mujeres como categoría central, modulada por la raza, la cultura, la clase social, la etnia y la religión, en un sentido interseccional, no sin ser consciente de la problemática que este término supone cuando se utiliza de manera universalista y esencialista (por ejemplo, cuando la vara de medida son las vivencias de mujeres blancas de clase media); pues reconoce que la experiencia de las mujeres es compleja y heterogénea. Esta hermenéutica pone de relieve las experiencias de silenciamiento y exclusión que han padecido las mujeres en el ámbito religioso, empezando por las experiencias socioculturales y religiosas de mujeres marginadas y colonizadas, tradicionalmente excluidas de la interpretación bíblica, de la elaboración de la teología y de la autocomprensión colectiva de “los cristianos” (Schüssler, 2004, pp. 224-227).

En ese entendido, este movimiento hermenéutico parte de la experiencia de mujeres que no pueden ser como María, madre de Jesús (tipo ideal de la teología tradicional), porque sus condiciones socioeconómicas no les permiten permanecer en el hogar como *virgenes prudentes* (Mateo 25, cap. 1, vers. 13) (*Biblia Reina-Valera*, 1909), antes se ven obligadas a salir y cumplir jornadas laborales extenuantes, porque ellas son “la cabeza del hogar”. Bajo esta lógica, la hermenéutica feminista de la experiencia modifica el punto de partida de la interpretación bíblica tradicional, que relega a las mujeres al hogar y al cuidado de otros, con

el objeto de aprender algo acerca de las luchas de las mujeres que se encuentran en la base de la pirámide patriarcal—o, en palabras de E. Schüssler, *kyriarcal*⁸—de dominación y explotación.

2) La *hermenéutica de la dominación y la ubicación social* reflexiona críticamente sobre la ubicación de los intérpretes del texto bíblico y de los textos mismos, es decir, sobre el contexto en el que se enmarcan, pues considera que la ubicación social, cultural y religiosa de la que se parte configura la experiencia que se tiene con el texto bíblico, así como la reacción frente a éste. Evidencia, pues, que el tipo de análisis sistémico que se adopte condicionará decisivamente la manera en la que se interpreta. Este movimiento hermenéutico devela los modos de interpretación dominantes que provienen, principalmente, de la ubicación social de varones blancos, educados y privilegiados; además de que cuestiona la supuesta inspiración divina que recae sobre los varones como únicos escritores e intérpretes de los textos sagrados. Si bien en el s. XVI Martín Lutero cuestionó la interpretación privada de las Escrituras, por parte del Papa y su séquito, y tradujo la Biblia para que toda persona pudiese leer e interpretar libremente, pasó mucho tiempo para que esa libertad fuese plenamente ejercida por las mujeres.

3) La *hermenéutica de la sospecha* coloca en los textos bíblicos la siguiente etiqueta: “¡Cuidado! ¡Puede ser peligroso para tu salud y tu supervivencia!” (Schüssler, 2004). Cuestiona y desmitifica las estructuras de dominación inscritas en éstos, en la experiencia de las creyentes y en los textos contemporáneos de interpretación bíblica. Este movimiento hermenéutico analiza críticamente las estrategias hegemónicas de producción de sentido latentes en: a) textos gramaticalmente masculinos (involucrándose directamente en el área de las traducciones bíblicas y defen-

8 El *Kyriarcaldo*, neologismo acuñado por Schüssler Fiorenza (2004), define al conjunto de sistemas sociales conectados y contruidos sobre la dominación, la opresión y la sumisión.

diendo la incorporación del lenguaje inclusivo); b) relatos que ocultan o denigran la historia de las mujeres en el texto bíblico; c) comentarios e interpretaciones contemporáneas de los textos, junto con la historia de su interpretación; y d) las suposiciones, precomprensiones, prejuicios y sistemas de valores de sentido común de las propias creyentes.

Este movimiento hermenéutico sospecha que “muchas generaciones han considerado ‘palabra de Dios’ lo que sólo era ‘manipulación de Dios’” (Sicre, 1992, p. 43), replanteando radicalmente la tradición que oprime a las mujeres, las silencia y las subordina por “mandato divino” (masculino), y dando paso a repensar la divinidad lejos de imágenes masculinas. Por ejemplo, a partir de ésta se sospecha que Dios no es varón, que Eva no es culpable, que las mujeres no deben “callar en la congregación” como dicta la máxima paulina (1 Corintios, cap. 14, vers. 34-37) (*Biblia Reina-Valera*, 1909), que María de Magdala fue *Apostola apostolorum* y no prostituta, y que las mujeres fueron parte esencial en el movimiento de Jesús, entre otras cosas. Es decir, esta hermenéutica se propone hacer una serie de reivindicaciones a partir de la duda.

4) La *hermenéutica de la evaluación crítica* sólo reconoce la autoridad de aquellos textos que han sido sometidos a la hermenéutica crítica de la sospecha; en ese sentido, la presupone y, a la vez, la complementa. Este modelo de interpretación crítico-feminista evalúa los textos bíblicos y sus interpretaciones con ayuda de una escala feminista de valores y visiones emancipadoras, con el fin de enjuiciar las tendencias opresoras y las posibilidades liberadoras inscritas en éstos. Por ejemplo, reconoce a Jesús como varón deconstruido en medio de una sociedad patriarcal, al reevaluar los relatos del Nuevo Testamento, ampliamente utilizados para legitimar la masculinidad hegemónica en diversas iglesias cristianas. Si bien se esperaba que, conforme a la ley, Jesús apoyara la moción de apedrear a una mujer adúltera (Juan, cap. 8, vers. 1-11)

(*Biblia Reina-Valera*, 1909), no lo hizo, pese a ser “un varón judío, con un bagaje cultural y religioso judío y viviendo en una sociedad judía determinada y en un momento histórico concreto” (Bernabé, 1993, p. 23).

De él, varón inserto en un sistema patriarcal, se esperaba juicio antes que justicia. Como judío tenía el derecho de comenzar a lapidar a aquella mujer, pues el judaísmo antiguo veneraba el papel de las mujeres como madres, esposas o hijas, pero no como personas libres o solas, es decir, con la capacidad de estar sin un varón.

Una mujer adúltera, lejos de casa (sitio al que estaba relegada), era culpable en toda la extensión de la palabra. Sin embargo, Jesús no la juzgó. Antes cuestionó a la multitud que demandaba juicio: “El que de vosotros esté sin pecado, arroje contra ella la piedra el primero”. Una vez que esta lectura atravesó la hermenéutica de la sospecha, ha sido posible evaluarla de manera crítica, asumiendo que la masculinidad de Jesús no es hegemónica sino deconstruida. Cabe destacar que este movimiento hermenéutico no clasifica los textos y tradiciones bíblicas de forma dualista (opresora y emancipadora) sino que intenta enjuiciar, para cada caso, cómo funcionan los textos bíblicos en situaciones concretas.

5) *La hermenéutica de la imaginación creativa* reconoce a la imaginación como un espacio de memoria y posibilidad. De memoria, porque la imaginación histórica permite contemplar las luchas pasadas de las mujeres y así establecer conexiones con las luchas presentes, además de ser imprescindible para el conocimiento de los textos y mundos bíblicos. De posibilidad, porque permite rellenar los huecos y silencios, creando un imaginario religioso diferente, caracterizado por la justicia y el bienestar. Este movimiento hermenéutico se sirve de diversos recursos, por ejemplo, de métodos de narración de relatos, *role-play*, bibliodramas,

midrás, pintura, danza, entre otras cosas; ya que considera que lo que no seamos capaces de imaginar, no sucederá.

6) La *hermenéutica de la remembranza y la reconstrucción* tiene como objetivo hacer visible la otredad, recuperando la historia religiosa protagonizada por las mujeres y el recuerdo del trato discriminatorio que han padecido, así como sus luchas y conquistas, a través de un quehacer reconstructivo basado en tres fases de la historiografía: a) búsqueda de documentos; b) explicación; y c) redacción; todas enraizadas en una hermenéutica de la sospecha, evaluación crítica e imaginación histórica. Este modelo de interpretación feminista acude a la historiografía como una praxis de transformación que permite descubrir la participación activa de las mujeres en la historia bíblica, leer los textos sagrados de manera inclusiva y desde su contexto, no sólo desde el ethos dominante, dando paso a la sustitución de modelos masculino-mayoritarios de construcción del mundo por un modelo radicalmente igualitario de remembranza.

El caso más ejemplar de esta revisión hermenéutica es el de María de Magdala, a quien la tradición confundió con una prostituta, símbolo de vergüenza que las iglesias han predicado durante siglos, sin atender a su realidad de liderazgo en el movimiento de Jesús. La interpretación desde la remembranza y la reconstrucción permite pasar de la imagen de pecadora, redimida y agradecida, a la visión de una mujer que ejerció un discipulado subversivo, contrario a las normas de su época, que la posicionó como primera cristiana, discípula, apóstol de los apóstoles y líder (Tunc, 1998, p. 29).

Los evangelios acentúan unánimemente la presencia de María, su particular relación con Jesús y el liderazgo que tenía en la comunidad primitiva (Tepedino, 1994, p. 151). Por ello, es posible concluir que nunca jugó un papel secundario y, lejos de lo advertido por las instituciones

eclesiásticas, más que una pecadora fue una mujer que no se adaptó a los preceptos de su cultura.

7) Finalmente, una *hermenéutica de la acción transformadora por el cambio* aspira a alterar las relaciones de dominación legitimadas e inspiradas por los sistemas religiosos bíblico-patriarcales y se afana en configurar los estudios religiosos y bíblicos como escenario de transformación social, política y religiosa, de modo que contribuyan a la formación de “un espacio Sapiencial/Espiritual de coraje, esperanza y visión de futuro” (Schüssler, 2004, p. 246). En ese sentido, desafía a los(as) lectores(as) de la Biblia a convertirse en lectores sofisticados, capaces de cuestionar “la verdad”, supuestamente revelada en lecturas androcéntricas o masculino-mayoritarias, y de cuestionar sus propias ubicaciones dentro de las estructuras globales de dominación, para así luchar por sociedades más justas y comunidades eclesiales radicalmente democráticas.

Tal como se advierte, la teología feminista tiene como base una hermenéutica bíblica con perspectiva de género y enfoque interseccional. A través de ésta se busca deconstruir el lenguaje masculino como genérico de humanidad, el dualismo o la división sexual de la raza humana en puestos irreconciliables, la organización o jerarquía de personas en una escala subordinante, que el poder masculino sea la expresión del poder divino, entre otras cosas. La intención de los siete movimientos hermenéuticos es replantear esquemas caducos de interpretación y subvertir el patrón violento que ha prevalecido en torno a las mujeres en las iglesias. Lo anterior, en completa armonía con los movimientos feministas seculares.

La teología feminista permite reconocer que otro mensaje de salvación es posible: uno no patriarcal, no heteronormado, no misógino, no androcéntrico y no excluyente. Dicha posibilidad es la base de un movimiento distinto, aunque no separado, de los movimientos seculares de mujeres (Schüssler, 1989, p. 408). Ésta no sólo supone una ruptura con la teología tradicional—pasó de la conciencia de culpa (del cristianismo) a la conciencia crítica de género (libertad, autonomía y capacidad de decidir)—sino que también implica el cuestionamiento directo al secularismo ilustrado, acriticamente aceptado en el ámbito académico, que excluye a las mujeres-iglesia de las luchas feministas por la liberación y entiende a la religión como un rasgo antimoderno de las sociedades actuales que debe ser superado.

En América Latina, la iglesia de las mujeres/teología feminista, surge como una sofisticación eclesiológica de la iglesia de los pobres,⁹ es decir, de la teología de la liberación latinoamericana.¹⁰ Esta última encuentra “su principio de estructuración, organización y misión, precisamente en los pobres y marginados y desde ellos entiende su ser y quehacer en el mundo” (Aquino, 1992, p. 92). La preferencia por los desposeídos, explícita en los Documentos de Medellín (1968) y de Puebla (1979),¹¹ alcanzó sus mayores virtualidades en la emergencia de la mujer como nuevo sujeto eclesiológico, de pleno derecho, en la iglesia de los pobres. Tal opción está expresada en el complemento a pie de página No. 297, del *Documento de Puebla*:

9 La eclesiológica, en términos simples, es la ‘autocomprensión’ de la iglesia. En ese sentido, la iglesia de los pobres se autocomprende como sacramento de liberación de las mayorías oprimidas.

10 La teología de la liberación es una corriente teológica cristiana nacida después del Concilio Vaticano II, la Conferencia de Medellín de 1968 y la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base, surgidas en distintos países latinoamericanos.

11 Documentos finales de la II y III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Los pobres no sólo carecen de bienes materiales, sino también, en el plano de la dignidad humana, carecen de una plena participación social y política. En esta categoría se encuentran principalmente nuestros indígenas, campesinos, obreros, marginados de la ciudad y, muy en especial, la mujer de estos sectores sociales, por su condición doblemente oprimida y marginada. (*Documento de Puebla*, 1979, p. 178)

Como nota complementaria de un texto de tal relevancia, esta cita da cuenta de una reflexión de carácter interseccional desde la Iglesia Católica, que visibiliza la doble, triple o múltiple marginación que padecen las mujeres en los sectores sociales más vulnerables, con miras a una renovación de la Iglesia en clave liberadora. “Más allá de la consideración de las mujeres *en* la Iglesia, se comienza a vislumbrar la importancia de pensar la Iglesia *desde* las mujeres, es decir, teniendo en cuenta sus experiencias y puntos de vista” (Azcuy, 2016, p. 98)—recordando el primer modelo de interpretación feminista planteado por Elisabeth Schüssler: *hermenéutica de la experiencia*. Como muestra, su incorporación y desarrollo en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), surgidas en la experiencia latinoamericana:

Las CEB, por su estructura comunitaria, ofrecen a las mujeres la posibilidad real de una mayor participación igualitaria. Se constata en muchos casos que son ellas las representantes de sus comunidades locales, son responsables del orden, de la presidencia en las celebraciones y del aspecto sacramental de la comunidad (Aquino, 1992, p. 94).

Aunque esta reflexión parte del ámbito católico, muchas prácticas, perspectivas y reflexiones convergen con las experiencias y visiones de otras mujeres cristianas (protestantes, evangélicas, pentecostales y neopentecostales), quienes igualmente comprenden su fe desde el compromiso por la construcción de nuevas estructuras eclesiales. Ello convierte al feminismo cristiano en un movimiento verdaderamente ecuménico, esto es, de “actitud dialogal” interdenominacional (Bosch,

1991), en completa apertura al diálogo interreligioso, pues todo el tiempo recuerda

El intenso trabajo de las biblistas feministas, de las mujeres musulmanas estudiosas del Corán, de las mujeres judías ante la tradición de la Torah, de las intelectuales budistas en diferentes partes del mundo, de la conciencia política de muchas “Mães de Santo” en Brasil, de las mujeres indígenas que comparten con otras su sabiduría (Tomita, 2003, p. 87).

Y considera que:

Cualquier lucha contra el pecado estructural del sexismo ganada por las mujeres, ya sean episcopalistas, judías o mormonas, beneficia la lucha de la liberación de todas las mujeres y viceversa. La solidaridad en la lucha con las mujeres pobres, con las mujeres del tercer mundo, con las lesbianas, con las madres desprotegidas o con las mujeres ancianas o incapacitadas, expresa [su] compromiso y [...] responsabilidad espiritual primordial (Schüssler, 1989, p. 408).

La apuesta feminista por una “iglesia de mujeres” no debe entenderse como la construcción de una comunidad excluyente de varones, sino como la apuesta por una comunidad de iguales, que busca “articular un espacio democrático crítico desde el cual puedan hablar las feministas para poder cambiar los discursos teológicos hegemónicos” (Schüssler, 2000, p. 50), tanto misóginos como excluyentes de la diversidad sexo-genérica.

Un caso ejemplar es el de *Católicas por el Derecho a Decidir* (CDD), movimiento religioso que no se asume como una secta, en el sentido sociológico de la palabra, o una iglesia paralela a la institucional, sino como “un movimiento de renovación al interior de la Iglesia universal y en comunión con ella” (Codina, 1990, p. 125). Destacado entre otras cosas por el acompañamiento espiritual que brinda a las mujeres que se encuentran ante el dilema de continuar o interrumpir un embarazo, y por la difusión, a través de distintos medios de comunica-

ción, de un mensaje que cuestiona la moral sexual conservadora, aboga por la justicia reproductiva, social y los derechos humanos de manera novedosa; por ejemplo, a través de la serie animada *Catolicadas*.

Otro ejemplo de esta apuesta teológica es la lucha por el ministerio ordenado, combatida de manera interdenominacional, con grandes avances en comunidades protestantes, pentecostales y neopentecostales, en las que hoy es una realidad la figura pastoral de las mujeres (Conde, 2016). El caso de la Iglesia Presbiteriana Reformada de México es destacable, pues, luego de una escisión con la cúpula eclesial de la Iglesia Nacional Presbiteriana que, bajo una lógica fundamentalista, pretendió “desordenar” y (al no existir una fórmula bíblica para la “desordenación”) desconocer la unción de distintas mujeres, se dio paso a la ordenación de las primeras pastoras en la Comunión Mexicana de Iglesias Reformadas y Presbiterianas (CMIRP).¹² Sin embargo, el liderazgo pastoral es tan sólo una de las formas de participación activa de las mujeres en las iglesias cristianas.

Si bien existe una lucha por la ocupación de espacios y ministerios negados de antaño a las mujeres, por el solo hecho de ser mujeres, también existe una apuesta radical por derribar las estructuras jerárquicas tradicionales y crear, desde la igualdad y la inclusión, nuevas formas de hacer iglesia. Denominaciones protestantes que no se auto-definen como feministas dan cuenta de una gran cantidad de espacios conquistados por las mujeres y de los nuevos ministerios que éstas pueden llegar a ejercer. Por ejemplo, los “liderazgos en movimiento”¹³ de las mujeres metodistas de León, Guanajuato, denominados así por Cristina Mazariegos (2020), donde se distinguen formas de participa-

12 En torno a este caso, véase la participación de la Pastora de la Iglesia Presbiteriana Reformada de México, Amparo Lerín Cruz, en *Sacro y Profano*: “Las mujeres en las iglesias (21/04/2014)”.

13 Liderazgo institucional; liderazgo afectivo; liderazgo de opinión.

ción “que no necesariamente están dentro de los límites de la jerarquía” (Mazariegos, 2020, p. 255).

A estas luchas se suman los incipientes esfuerzos de las iglesias bíblicas no evangélicas (De la Torre & Gutiérrez, 2007; De la Torre, Gutiérrez & Hernández, 2020) por la inclusión de la diversidad sexo-genérica. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (SUD), popularmente conocida como “mormona”, es un caso ejemplar. El *Manual General: Servir a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días* (2020), que contiene los lineamientos para las estacas (nombres de las capillas locales) y explica la misión de la iglesia, así como sus políticas pastorales, recientemente fue actualizado para responder a las necesidades de una iglesia más global. Entre otras cosas,

El nuevo Manual reconoce que los individuos transgénero enfrentan “complejos retos y dificultades”, abre las puertas para su participación en las reuniones y actividades de la iglesia y para que les sea reconocido su nuevo nombre en los registros de la iglesia si han hecho la transición social, pero la cierra a los ministerios ordenados, que continúan reservados a varones y que se reciben según “el sexo biológico al nacer” (Delgado, 2020).

Si bien el esfuerzo de la iglesia mormona puede parecer marginal frente a los logros alcanzados por las comunidades de fe antes mencionadas (en cuanto al derecho a decidir y la ordenación de mujeres), es preciso reconocer el diálogo con los tiempos actuales al que esta comunidad religiosa se está abriendo, lo que da cuenta de un desplazamiento de los discursos teológicos hegemónicos, por nuevos y renovados mensajes de salvación. En el mismo plano, las comunidades pentecostales y neopentecostales de corte feminista, y aun las que no se definen así, destacan por la creación de nuevos modelos eclesiales más inclusivos.

La creciente presencia de pastoras en la región latinoamericana y la reivindicación de los derechos de las mujeres al interior de estas iglesias convergen en la lucha por una iglesia radicalmente democrática. Resalto dos sectores entre la heterogeneidad pentecostal: el primero, abiertamente feminista y liberal, ilustrado por la pastora de la comunidad *Dimensión de Fe*, Gabriela Guerreros, quien, durante el debate por el aborto legal en el Congreso argentino celebrado en agosto de 2018, declaró:

Los abortos clandestinos siguen siendo la principal causa de muerte de las personas gestantes en la Argentina. Esta realidad nos toca de cerca, ya que la mayoría de las comunidades pentecostales históricamente han hecho base en los sectores más pobres y olvidados de nuestra sociedad. Creemos que la despenalización y legalización del aborto tiene que ver con la ampliación de derechos y aportaría al respeto y libertad de los cuerpos gestantes (Sandá, 2019).

Durante su destacada intervención en el debate, Guerreros resumió la urgente necesidad de teologías liberadoras para las mujeres latinoamericanas, con una contundente frase: *Las pentecostales también abortamos* (Sandá, 2019). De ahí se deduce, lejos de lo advertido, que la lucha por la interrupción legal del embarazo no es ajena a las mujeres-iglesia, antes, las coloca en una situación de doble vulnerabilidad: en la esfera civil, donde existen logros, pero aún marginales, y en la esfera religiosa, donde los avances son escasos y muchos temas siguen siendo tabú, entre ellos: la sexualidad, la menstruación y el aborto; especialmente en los sectores más vulnerables de la sociedad en los que, históricamente, se ha asentado el pentecostalismo. En ese marco, la pastora argentina señaló como imprescindible reconocer que “no todo cristiano es conservador ni toda iglesia es antiderechos” (Sandá, 2019).

El segundo sector pentecostal es claramente antifeminista, discursivamente hablando, y conservador; no obstante, da muestra de una lucha interna por la ocupación de espacios y ministerios negados de

antao a las mujeres. Tal es el caso de la Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad “El Buen Pastor” (EBP), a la que me he aproximado en distintas ocasiones. El conservadurismo de esta comunidad mexicana, escisión de la famosa y polémica iglesia mexicana “La Luz del Mundo”,¹⁴ es fruto de una hermenéutica bíblica hegemónica que relega a las mujeres al ámbito privado y les ofrece una participación periférica en la comunidad eclesial. Si bien EBP concede una amplia movilidad ministerial a los varones (obispos, pastores, coadjutores, obreros, directores de coro, entre otros cargos), limita las actividades eclesiales de las mujeres al cuidado de los niños y a la “oración femenil”, dedicada a pedir por el esposo, los hijos y la familia. Entiende, pues, que las mujeres son “ayuda idónea” para el varón y para los demás, en total correspondencia con el modelo de la complementariedad de los géneros.

Si la figura pastoral de la mujer es impensable en esta comunidad, lo es también el acceso a ministerios que impliquen “enseñar” a los varones u ocupar cualquier espacio físico destinado para ellos: el púlpito, el atril, la pila bautismal, la nave izquierda del templo —tal como advierte la doctrina y disciplina de EBP. Sin embargo, lejos de todo pronóstico, hoy es posible contemplar la incursión de algunas mujeres en ministerios creados por y para varones, incluso en esta comunidad, pues las “directoras de coro” ya son una realidad. Si bien esta incursión ministerial es motivo de debate en la congregación, resulta innegable que representa el avance paulatino de estas mujeres pentecostales hacia la consolidación de nuevos modelos eclesiales de corte más inclusivo.

14 El pentecostalismo en México se ha definido por la lucha y el liderazgo masculino, con pactos entre dirigentes o con oposiciones violentas que llevan a disidencias, cuando no pueden ser resueltas por arreglos internos de subordinación entre líderes (De la Luz, 2010, p. 8). Tal es el caso de La Luz del Mundo que, en la década de los cuarentas, vio cuestionado el liderazgo de Aarón Joaquín, por algunas de sus iglesias y “misiones”, representadas por José María González. Éstas decidieron separarse por un conflicto de liderazgo del que aquí no nos ocuparemos, y consolidar una nueva comunidad pentecostal: El Buen Pastor.



Fig. 1. “Mujer dirige coro local”. Foto propia. Enero, 2019.
Comunidad de “El Buen Pastor” en Ciudad Labor, Tultitlán, Estado de México.

REFLEXIONES FINALES

Luego de una breve aproximación a las oposiciones y resistencias, tanto académicas como religiosas, al enfoque feminista de la teología cristiana, es posible contemplar que, lejos de lo advertido, existen claras convergencias en las luchas feministas de laicas y creyentes, de académicas y cristianas, quienes unánimemente rechazan la lógica opresora de la teología patriarcal: unas en detrimento de la fe, otras en favor de teologías más liberadoras. Ambas posturas, sin embargo, se posicionan en contra de las interpretaciones masculino-mayoritarias de los textos sagrados que, históricamente, han considerado las vidas y cuerpos de las mujeres cristianas como objetos de tentación, reproducción, violencia, colonización y tradición, producto de una hermenéutica bíblica hegemónica que se caracteriza por considerar el poder masculino como la expre-

sión del poder divino. Asimismo, este recorrido ha permitido cuestionar la creencia popularizada de que la teología feminista es una postura sin método, envuelta en una lógica contradictoria, pues constata las fuertes bases teórico-metodológicas de las que ésta abreva: la hermenéutica bíblica feminista, las teorías de género y el enfoque interseccional.

La revisión de los siete movimientos hermenéuticos propuestos por E. Schüssler evidencia un acercamiento entre las posturas académicas seculares y la teología tradicional/patriarcal, pues ambas consideran que existe una sola manera de interpretar la Biblia (la masculino-mayoritaria) y niegan la existencia o la posibilidad de que exista otro mensaje de salvación: uno no patriarcal, no heteronormado, no misógino, no androcéntrico y no excluyente.

Ciertamente, la iglesia feminista y de la diversidad sexo-genérica ya es una realidad, pero su existencia se desconoce, silencia, niega o invisibiliza: *y sin embargo se mueve*. El espíritu del enfoque feminista de la teología cristiana no solo ha permitido la creación de comunidades de fe desde los feminismos y las diversidades, éste también se ha movido—y se sigue moviendo—sobre la faz de comunidades cristianas: católicas, protestantes, bíblicas no evangélicas y pentecostales, que comparten luchas por una mayor o mejor participación eclesial, por la inclusión de las diversidades sexo-genéricas y, en general, por una búsqueda radical de la igualdad.

Esas luchas explícitamente declaradas convergen con la agenda de la teología feminista en la medida en que hoy se debaten las siguientes posturas: ocupar el lugar que históricamente ha sido designado para los varones en las iglesias cristianas (movimiento de tipo normativo que pretende cambiar algunas normas, pero no la estructura eclesial, en el que se inscriben las luchas por el sacerdocio o pastorado de las mujeres); o crear y ejercer nuevas formas de participación eclesial que permitan

romper con los espacios jerárquicos de siempre (movimiento de tipo valorativo, que busca la transformación radical de la estructura eclesial, para poner en su lugar nuevas formas de participación) (Smelser, 1995). Ambas posturas, una menos radical que la otra, demuestran que no todas las mujeres cristianas pretenden incorporarse a las mismas estructuras de poder y que no todas las iglesias identifican su lucha desde la perspectiva del movimiento feminista, pero, indudablemente, el espíritu del enfoque feminista de la teología cristiana está presente, o al menos latente, en dichas comunidades religiosas.

Tal como se advierte en el cuarto apartado, distintas iglesias cristianas se encuentran en un proceso de autoreflexión constante, que ha permitido el desplazamiento de los discursos teológicos hegemónicos hacia la construcción de teologías más liberadoras. Ello me conduce a pensar en la urgente necesidad de entablar esos procesos de autoreflexión en la mentalidad secularista que, desde la academia, no logra superar sus actitudes displicentes hacia las cosmovisiones religiosas (Bermejo, 2016), excluyendo del movimiento feminista a las cristianas por ejercer su derecho a la creencia.

¿Acaso las mujeres creyentes, para reconocer su plena humanidad y derechos, buscados por el feminismo, no tienen más remedio que abandonar la fe? O, ¿las mujeres cristianas están destinadas a la violencia patriarcal porque “se la merecen”, por tener fe? Si bien se ha pensado que *una mujer demandando equidad en la iglesia es comparable a las personas negras demandando equidad en el Klu Klux Klan*, este breve recorrido permite ver que una mujer demandando equidad en la iglesia está haciendo huecos al sistema, construyendo un espacio “Sapiencial/Espiritual” de coraje, esperanza y visión de futuro.

REFERENCIAS

- Aquino, M. (1992). *Nuestro clamor por la vida: teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. Departamento Ecu­mérico de Investigaciones.
- Aquino, M. (1993). Feminismo. En C. Floristán & J. J. Tamayo (Eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Trotta.
- Azcuy, V. (2016). La iglesia en voces de mujeres. Mapas y claves para una eclesiología inclusiva. En *Teología feminista a tres voces* (pp. 93–113). Universidad Alberto Hurtado.
- Bárce­nas, K., & Proo, E. (2021). La espiritualidad como estrategia para resignificar la violencia feminicida en madres de víctimas. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 7, 1–31. <https://doi.org/10.24201/reg.v7i1.678>
- Barrera, L., Garibi, C., Guerrero, M., & Montoya, M. (2010). De «El feminismo» a «Los feminismos»: propuesta incluyente para grandes luchas. *Debate feminista*, 41, 65–74.
- Bernabé, C. (1993). La mujer en los tiempos de Jesús. En *La mujer en la iglesia primitiva* (pp. 23-35). Verbo Divino.
- Bermejo, D. (2016). Secularismo, religión y democracia. El giro democrático en el debate secularismo-religión. *Pensamiento*, 72(271), 229-256.
- Biblia Reina-Valera* (C. Reina & C. Valera, Trads.). (1909).
- Bosch, J. (1991). *Para comprender el ecumenismo*. Verbo Divino.
- Cady Stanton, E. (1997). *La Biblia de la mujer*. Alicante.
- Canal Once. (2014, 21 abril). *Sacro y Profano - Las mujeres en las iglesias* (21/04/2014). [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=6TqHBVkiThw&t=383s>
- Codina, V. (1990). *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Verbo Divino.

- Conde, H. (2016). *Mujeres ministras, una mirada ecuménica en torno a la ordenación de mujeres* [Tesis para obtener el título de Maestro en Teología y Mundo Contemporáneo]. Repositorio institucional de la Universidad Iberoamericana: <http://ri.ibero.mx/handle/ibero/317>
- De la Luz, D. (2010). *El movimiento pentecostal en México. La iglesia de Dios 1926-1948*. Manda.
- De la Torre, R. & Gutiérrez, C. (Eds.). (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. El Colegio de Jalisco.
- De la Torre, R., Gutiérrez, C., & Hernández, A. (Eds.). (2020). *Reconfiguración de las identidades religiosas en México. Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreer 2016*. CIESAS / El Colegio de la Frontera Norte.
- Delgado, C. (2020). *La Iglesia «Mormona» dialogando con la modernidad*. LOFRSC. Laboratorio de observación del fenómeno religiosa en la sociedad contemporánea. <http://www.lofrsc.org/post/la-iglesia-mormona-dialogando-con-la-modernidad/index.html>
- Documento de Puebla*. (1979, Marzo). III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla, México. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
- Frigerio, A. (2019). *El (pretendido) pluralismo religioso Argentino y nuestra limitada manera de estudiarlo* | DIVERSA Blog. Diversa. Red de estudios de la diversidad religiosa en Argentina. <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/el-pretendido-pluralismo-religioso-argentino-y-nuestra-limitada-manera-de-studiarlo/>
- Gómez, C., & Xantomila, J. (2022). Se reaviva debate entre feministas y mujeres trans. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/>

[notas/2022/04/03/politica/se-reaviva-debate-entre-feministas-y-mujeres-trans/](#)

- Gómez, M. (2020). Las religiones como caldo de cultivo de la violencia de género. *Revista Electrónica de Estudios Penales y de la Seguridad*, 7, 1–24.
- González, M. (2006). La antropología teológica feminista. En *Creada a imagen de Dios. Antropología teológica femenina* (pp. 165–196). Mensajero.
- Maldonado, T. (2011). Ciencia, religión y feminismo. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 45, 683–698.
- Manual General: Servir a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.* (2020). https://www.churchofjesuschrist.org/study/manual/general-handbook/o-introductory-over-view?lang=spa#title_number7
- Mazariegos, C. (2020). *Liderazgo(s) en movimiento. Ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato*. Grañén Porrúa.
- Mensaje del Papa Francisco a los Jóvenes.* (2014, 29 abril). [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=YBAI-KKy2srU>
- Sandá, R. (2019, 10 agosto). “Las pentecostales también abortamos”. PAGINA12. <https://www.pagina12.com.ar/210862-las-pentecostales-tambien-abortamos>
- Schüssler, E. (1989). *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Desclée De Brouwer.
- Schüssler, E. (2000). *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*. Trotta.

- Schüssler, E. (2004). *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Sal Terrae.
- Seminario Internacional “Religión, Sexualidad y aborto” - 1ra PARTE. (2018, 4 junio). [Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=nKIM46Vdf1k&list=PLky61IUqESzOx4G-fPYKMX_LmEGwn5G8BB&index=4
- Smelser, N. (1995). *Teoría del comportamiento colectivo*. Fondo de Cultura Económica.
- Serret, E. (2001). *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*. UAM Azcapotzalco.
- Serret, E. (2021). ¿Todos los dioses discriminan? Laicidad, religión y derechos de las mujeres. En T. González & J. Rodríguez (Eds.), *Dioses, Iglesias y diversidad: la discriminación y el Estado laico* (pp. 39–61). Universidad de Guadalajara.
- Sicre, J. (1992). *Introducción al antiguo testamento* (7.a ed.). Verbo Divino.
- Tarducci, M. (2001). Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial. *Cadernos Pagu*, 16, 97–114.
- Tepedino, A. (1994). *Las discípulas de Jesús*. Narcea Ediciones.
- Tomita, L. (2003). Pluralismo religioso y teología feminista de la liberación. En *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación* (pp. 77–91). Verbo Divino.
- Tunc, S. (1998). *También las mujeres seguían a Jesús*. Sal Terrae.
- Wozna, A. (2016). Rasgos de la teología feminista en la narrativa de Mary Daly. *Carthaginensia*, 32, 365–405.



Quiero, como Adán, probar el fruto de tus manos pero sin culparte. Asirme de tu muslo y tu cintura, de tu seno erótico, sin acusarlo de tentador.



EVA

Quiero, como Adán, probar el
fruto de tus manos

pero sin culparte.

Asirme de tu muslo y tu
cintura, de tu seno erótico,
sin acusarlo de tentador.

Quiero conversar con la serpiente
antigua y ser su amiga,
porque fuimos
golpeadas por la
misma cultura
que con sangre
escribió la Historia.

Quiero bajar de tus
hombros el pecado del
mundo
y desgranar el racimo de la Sabiduría
contigo,
sin temor al juicio de Dios.

Quiero nombrarte sin
excusas ni resabios,
sin telón ni
abismos; y abrir
las puertas
de la justicia
para entrar por ellas,

junto
a ti.

YARED NEYLI MORALES SOSA

culparte. Asirme de tu muslo y tu cintura, de tu seno erótico,
sin acusarlo de tentador.



**TODXS SOMOS CREACIÓN DE ALLAH.
APUNTES SOBRE EL ISLAM QUEER Y KWIR.**

UNA REVISIÓN DEL ESTADO DE LA CUESTIÓN DESDE AMÉRICA LATINA

SAMANTHA LEYVA CORTÉS



INTRODUCCIÓN

El acercamiento a las temáticas sobre sexualidad e islam –desde Occidente– puede generar la reproducción de algunos juicios de valor y en otros casos, la imposición de conceptos y sistemas de valores ajenos a las sociedades islámicas. Por ejemplo, Joseph Massad (2016) propone que “la sexualidad misma, como categoría ontológica y epistemológica, es producto de una historia euro-americana, no universal ni necesariamente universalizable” (p. 216). Siguiendo con el autor, este hace una crítica a la forma en cómo las investigaciones relacionan a la sexualidad con el islam, es decir, las academias occidentales han construido de manera parcial a sujetxs de manera esencializada, especialmente a las mujeres con *hiyab* (Adldi, 2016) y a las personas integrantes de comunidades *queer* y *kwir*.

Por lo tanto, es importante dejar de asumir la sexualidad desde marcos cristianocéntricos, binarios y heterosexuales y más bien “descubrir los mecanismos por medio de los cuales algo llamado sexualidad opera dentro de la categoría de islam” (Massad, 2016). En este sentido, Massad propone reflexionar en torno a un tipo específico de discurso sobre la producción del «islam en la sexualidad», partiendo de la revisión de las condiciones de su aparición, sus discursos y funcionamiento desde los postulados de Michel Foucault (Massad, 2016).

Durante el trabajo de campo de mi investigación doctoral me percaté de las prácticas y el agenciamiento de mujeres de la comunidad shia de la Ciudad de México, las cuales no pueden ser englobadas bajo el concepto de feminismo islámico, más bien, han desarrollado liderazgos femeninos musulmanes (Leyva, 2020). Asimismo, temas sobre la sexualidad, el matrimonio y asuntos femeninos fueron mencionados durante mis visitas a la comunidad hasta que surgió el tema de la homosexualidad.

De la mano de Karina Bárcenas (2020), Joseph Massad (2016), María Lugones (2008), Carlos Fonseca, María Luisa Quintero (2009) y Michel Foucault (2007, 2014), por mencionar sólo algunos nombres, surgieron algunos cuestionamientos, pero me centraré especialmente en uno: ¿qué hacen las sexualidades periféricas para encontrar un punto de convergencia entre los pensamientos en torno a lo sagrado y las diferentes orientaciones sexuales e identidades de género? Por lo anterior, este capítulo presenta una revisión teórica y documental “desde América Latina” sobre el estado de la cuestión acerca de los estudios del islam *queer* y *kwir*.

Para una exposición más ordenada, el texto está dividido en tres partes, la primera explora cómo la colonialidad se reproduce a través de distintos dispositivos como en este caso son el ser, el género y la sexualidad. Ahora bien, se evidencia que los prejuicios alrededor de las prácticas islámicas provienen de sectores que reproducen una islamofobia generizada (Grosfoguel, 2013; Adldi, 2016 y 2017). El segundo apartado presenta los dos campos clasificatorios de investigaciones sobre el islam *queer* y *kwir*; por un lado, las hermenéuticas musulmanas, y por otro, las entrografías *kwir* y *queer* multisituadas. En tercer lugar, se presentan las consideraciones finales, puesto que al ser un tema en desarrollo, solo se presentarán algunas reflexiones de cierre.

De acuerdo con César Torres y Sam Astrid Xanat (2022), el acrónimo LGBTQ+¹ llegó a México en la década de los años sesenta, sin embargo, es una línea de investigación en desarrollo. Por otro lado, en el caso del islam, de igual forma, es un campo en construcción y, de acuerdo con la literatura revisada, las investigaciones se remontan a los años noventa, aunque en la actualidad ha tomado relevancia, no sólo para el islam, sino también para otros grupos con diversas interpreta-

1 Acrónimo para Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transsexuales, Queer y más.

ciones en torno a lo sagrado, que, gracias al trabajo de difusión en redes sociales se han organizado y movilizizado para articular saberes, experiencias y acciones (Collado, 2022).

Es importante señalar que el texto expuesto por Collado (2022) no excluye a las distintas orientaciones sexuales e identidades de género, pero mi acercamiento será desde el concepto *queer y kwir*, ya que permite el alejamiento de los marcos binarios y los discursos hegemónicos. En este sentido, “el movimiento queer no es un movimiento de homosexuales ni de gays, sino de disidentes de género y sexualidades que resisten frente a las normas que impone la sociedad heterosexual dominante [...]” (Preciado, 2013 citado en Torres y Moreno, 2021, p. 19). Carlos Fonseca y María Luisa Quintero conceptualizan este movimiento como sexualidades periféricas y las consideran como “aquellas que traspasan la frontera de la sexualidad aceptada socialmente: heterosexual, monógama. Las sexualidades periféricas están basadas en la resistencia a los valores tradicionales [...]” (Fonseca y Quintero, 2009, p. 44). Ahora bien, si dentro del islam el pensamiento tradicional y hegemónico es binario, heterosexual y homofobo, los discursos del islam *queer y kwir* “como sexualidades periféricas” buscan romper con estos patrones tradicionales.

A lo largo del texto se usa *queer o kwir* en distintos momentos. Si bien es cierto se presentan discusiones sobre el uso del concepto *queer* en contextos del sur global, pues está planteada desde una visión hegemónica racializada estadounidense, cabe señalar que tampoco se ha podido traducir la palabra, dado que en el caso del español el término no existe (Torres y Moreno, 2021) y lo mismo sucede en árabe.

Para el islam, Scott Siraj Al Haqq (2018) prefiere utilizar musulmán o musulmana *queer*, pues, sus miembros se identifican como *queers*, un concepto más amplio que cuestiona la existencia de una “normalidad”

sexual, en cambio, el uso de los conceptos gay, lesbiana o transexual, definen la diferencia sexual e identidades de género “mediante dispositivos, en principio transgresores, no obstante, en el fondo resultaron una extensión de las categorías construidas desde la dimensión heteronormativa.” (Leal, p.174).

Sayak Valencia (2015) propone el ejercicio de un desplazamiento epistémico que va de lo *queer* a lo cuir. En este caso, concuerdo con la definición como posicionamiento político *en y desde* las sexualidades periféricas contra la naturalización de un sistema cisheteronormado, por lo que no se descontextualiza, más bien se recontextualiza para visibilizar las luchas desde el sur global “donde se alza la voz para señalar como una herramienta que desmantela la centralidad de los discursos occidentales y euro-norte-moderno-centrados [...]” (Alvarado, 2019).

Siguiendo estos postulados, para Joseph Massad (2016), a partir de su lectura de Hala Kamal (2008), Kathryn Babayan y Afsaneh Najmabadi (2008), establece que no existe en árabe un término preciso para nombrar a las identidades periféricas; de hecho, es reciente la inclusión de conceptos como *queer* o gay, los cuales se han adoptado del inglés, es decir, desde el árabe se está construyendo un concepto propio que trasciende las fronteras políticas y visibiliza su agencia lo *kwir*. Esta acción es una muestra de cómo las sexualidades periféricas retan al sistema de enunciación hegemónico para apropiarse de un concepto (Valencia, 2015).

A partir de lo anterior, *kwir* es utilizado para contextos de mayoría musulmana donde la idea está en construcción, a diferencia de *queer*, concepto planteado *en y desde* lxs musulmanxs que decidieron salir de sus países de origen para establecerse en Europa, Estados Unidos o Canadá, y de esta forma poder desarrollar plenamente sus identidades de género.

De tal forma, lo *queer* o *kwir* permite “desafiar la sexualidad dicotómica, asume que los heterosexuales pueden ser queer y que los homosexuales no son necesariamente queer” (McKenna y Kesler, 2006 citado en Torres y Moreno, 2021, pág. 19), por lo que es posible pensar en posibilidades de ser más fluidas.

LAS IMPLICACIONES DE LA COLONIALIDAD: EL SER, EL GÉNERO Y LA SEXUALIDAD.

Michel Foucault (2007 y 2014) sugiere que las sexualidades son dispositivos disciplinarios históricos construidos socialmente, pueden ser —individuales o sociales— en torno a los mecanismos biológicos de la reproducción y con un fuerte sustento “científico”. Es decir, a partir de las religiones, interpretaciones en torno a lo sagrado, la jurisprudencia o la medicina, se generan discursos regulatorios de represión y prohibición alrededor de las prácticas sexuales (Yturbe, 2021, p.36).

De acuerdo con Boudhiba (2004), dentro del pensamiento islámico la sexualidad es muy importante, ya que dar y recibir placer es fundamental. Siguiendo con el autor, el acto sexual es un acto de amor entre hombre y mujer, similar a la creación, por lo tanto, en el islam, al igual que en otras interpretaciones en torno a lo sagrado, es a través del matrimonio, ya sea *nikah* (matrimonio permanente) o *muta'a* (matrimonio temporal²), como rito de paso (Van Gennepe, 2008), que se legitima el acto sexual.

Así entonces, el matrimonio es central para la reproducción social (Fábregas, 2010) de la comunidad islámica. Desde una visión “tradicional” sustentada en la pareja heterosexual y monógama. Este discurso se ha convertido en un mandato hegemónico que reprime y/o invisibiliza otras formas de ser en el islam. A manera de clarificar esta argumen-

2 El matrimonio es una relación contractual, puede ser permanente o temporal, es decir, tiene una duración establecida, desde un día, hasta noventa y nueve años.

tación, se presenta un extracto de la conversación³ sostenida entre dos hermanas musulmanas de la Ciudad de México acerca de las personas homosexuales y la homosexualidad:

HM1 y HM2: [...] Entre los homosexuales, todos, eres hombre o eres mujer, entre ellos siempre habrá uno que tendrá más el patrón del hombre y otro más de la mujer, entonces, si hasta en ellos existe eso, pues decídetes ¿no? ¿Qué eres?

Entonces, hay unas *fatwas*⁴ para que te decidas qué eres, que regreses a lo que empezaste siendo... y lo toman como una enfermedad realmente... ¿Por qué una enfermedad? Porque engloba muchas cosas, una, a lo mejor fue violado, es una enfermedad mental.

HM1: Yo encontré muchas explicaciones que a la gente no le gusta escuchar, por ejemplo, en Europa somos homosexuales porque nos gusta, en América, en México, somos homosexuales porque así nos hizo Dios. Es una gran aberración. Puede ser por violaciones, traumas psicológicos, cargas hormonales, muchas cuestiones y todas son tratables, todas, pero a la gente no le gusta escuchar esto.

HM2: [...] Ahorita la Cámara de Diputados aprobó que ya se pueden casar, según esta ley, dicen... que el amor es así... natural... el amor es universal... y ellos... este movimiento del LGT ¿qué?, bueno los homosexuales, dicen que mientras tú seas persona madura, consciente, responsable e independiente, puedes tomar las decisiones que tú quieras con tu cuerpo y que el amor es universal...[...]

[...] Los homosexuales no nacen, se hacen, todo se puede modificar, los hombres no están naciendo gays, los están haciendo, lo aprenden y normalizan.

HM1: La tele lo solapa, para la televisión es súper *cool* ser gay.

HM2: Y está permitido “jotear ... los homosexuales, si están “joteando” en la calle, te mueres, punto... como las mujeres que las graban haciendo el amor en los hoteles y eres casado, te dan la pena de muerte, igual a ellos. La verdad es

3 La información fue obtenida a través del trabajo de campo realizado en la Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas de 2015 a 2019. La plática se llevó a cabo en la sesión de asuntos femeninos. Además, para mantener el anonimato y la identidad de las informantes, se utiliza la abreviatura HM, agregando un número para indicar el orden de intervenir en la conversación.

4 Dictamen jurisprudencial.

que son medidas preventivas y no se dan mucho las penas de muerte, obviamente... no es que les den esa pena. [...]

El fragmento de esta conversación arroja puntos relevantes para acercarse a una interpretación del discurso de la sexualidad en el "islam mexicano". La conversación inicia con la disyuntiva sobre si uno es hombre o mujer, es decir, desde una interpretación binaria que no permite otros géneros.

Más adelante, cuando se refieren a la homosexualidad, la comprenden como una enfermedad, ya sea por traumas psicológicos o cargas hormonales, pero todas tienen cura. Asimismo, está presente la idea referente a que la homosexualidad es aprendida, normalizada y enaltecida por los medios de comunicación. Sin embargo, de acuerdo con Héctor Domínguez Ruvalcaba (2015) "en la programación de las televisoras comerciales, la homosexualidad se difunde como una desgracia o como una condición indeseable" (pág. 131). Esta idea difiere de los argumentos expuestos por las hermanas musulmanas, evidenciando el discurso homófobo y heteronormativo incorporado y naturalizado. En este sentido, es importante establecer que la homofobia está presente en diversos discursos en torno a lo sagrado y no es exclusivo del islam.

A este respecto, de acuerdo con la investigación de Fabiola Castillo Toro (2017) dentro de una comunidad islámica en Chile, la homosexualidad tampoco es aceptada; se piensa como una "desviación" exclusiva de los hombres, es decir, es aceptada, pero no permitida. En cambio, las formas de relacionarse mujeres con mujeres no son mencionadas, invisibilizando sus dinámicas y trayectorias (Castillo Toro, 2017).

Así pues, Corina Yturbe (2021) analiza la homosexualidad como un fenómeno cultural que se transforma en el tiempo, y sostiene que es una invención de la psiquiatría decimonónica para tratar de clasificar prácticas consideradas anormales, , es decir, las prácticas homosexuales

son antinaturales y deben ser corregidas. Siguiendo con Foucault (2000), este lo describe como transgresión de las leyes de la naturaleza, así como de las leyes de *Allah*.

Para cerrar, se analizan las líneas sobre la pena de muerte a las personas con distintas orientaciones sexuales e identidades de género. Sobre el tema, las hermanas comentaron que en algunos casos son medidas preventivas, en este caso, es preciso traer a la discusión que, de acuerdo con el informe de Amnistía Internacional de 2021, la violencia de género es una situación que arroja cifras elevadas que pueden ser por crímenes de “honor” o violencia sexual. En lo referente a los colectivos y colectivas LGBTTTIQ+, este informe registró denuncias de personas que fueron detenidas o privadas de su libertad por su orientación sexual o identidad de género. Lo anterior fue observado en 24 de 149 países que se analizaron (Amnistía Internacional, 2021).

Aunado a estas cifras, la prensa y diferentes asociaciones internacionales a favor de los derechos de las comunidades LGBTTTIQ+ han manifestado su inconformidad sobre las dinámicas al interior de los países con presencia mayoritaria de creyentes musulmanes y la dificultad de vivir la diversidad. En este punto es importante presentar un matiz debido al uso normativo de algunos indicadores internacionales, puesto que , históricamente, ha sido una herramienta de los poderes coloniales para estandarizar y generalizar una determinada forma de pensamiento (Bourmaud, 2016, 293).

La Asociación Internacional de Lesbianas, Gays, Bis, Trans e Intersexuales, ILGA, por sus cifras en inglés (asociación que trabaja para la defensa e igualdad de derechos para estos grupos a nivel mundial), generó un mapa que muestra los países que aún criminalizan los actos sexuales (puede consultarse en su página web: <https://ilga.org/es>). En el mapa, las naciones de Asia y África (Mauritania, Nigeria, Somalia,

Yemen, Arabia Saudita, Emiratos Árabes Unidos, Qatar, Irán, Afganistán, Paquistán y Brunei) son las más riesgosas para las diversidades sexuales, es decir, existe la pena de muerte, aunque no en todos los países es efectiva. El mismo documento también expone a los países con leyes a favor de las colectividades LGBTTTIQ+, los cuales, en su mayoría, son parte del sistema-mundo europeo/euro-norteamericano/capitalista/patriarcal/moderno/colonial/heterosexual (Curiel, 2014, p. 49).

La comparación de estos discursos fomenta la idea que la homosexualidad viene de Occidente, en contraposición con la prohibición en las sociedades musulmanas bajo pena de muerte (Prado, 2006, p.2). En este sentido, desde el punto de vista de las sociedades occidentales cristianas, el islam es percibido con un progreso inferior, de hecho, si se revisa la historia del secularismo en Europa, éste ha sido la antítesis de la Europa moderna, patriarcal, cristiana y heterosexual (Scott, 2020, p.69).

De acuerdo con Momín Rahman (2010) y Farid Esack (2018), este modelo de comparación entre el islam y el cristianismo con un enfoque geopolítico permite (re)visitar el concepto del choque de las civilizaciones de Samuel Huntington (2002), mostrando que el Occidente moderno, cristiano —actualmente LGBTTTIQ+ *friendly*— evidenciando la reproducción de una hegemonía *queer* racializada a partir de homonacionalismos (Puar, 2007 citado en Abdou, 2019, pág. 22), donde los discursos patrióticos racializados a partir de la idea de terrorismo ponen en contraposición al islam como homófobo, misógino y opresivo frente a las diversidades sexogenéricas.

Por lo tanto, estas ideas difunden una islamofobia⁵ generalizada (Mijares y Ramírez, 2008) o islamofobia *queerizada* (Fernández, 2018), cosificando a las personas de manera parcial (Adlbi, 2016) a partir de

5 “La islamofobia es un dispositivo de poder colonial que inferioriza y subalternizar a los musulmanes y musulmanas con el fin de convertirlos en poblaciones dominables y colonizables, además de justificar “racionalmente” este hecho”. (Adlbi, 2017; pág. 4).

las orientaciones sexuales e identidades de género. En este tenor Abdennur Prado (2018) enmarca estos discursos como parte de un dominio epistémico es decir, se reproduce la colonialidad como un dispositivo de control (Mohanty, 2008). En este tenor, Edgardo Lander (2000), Nelson Maldonado-Torres (2007), María Lugones (2008) y Ochy Curiel (2014) proponen que la reproducción de la colonialidad está presente en diferentes espacios como el ser, el género, el saber y el poder. Por lo tanto, la expansión occidental no fue sólo económica y política, sino también educativa e intelectual (Mingolo, 2016). Las ideas de modernidad europea “liberal” se convirtieron en el único y correcto modelo a seguir para todas las culturas o pueblos, ejerciendo la colonialidad del ser (Quijano, 2000; Dussel, 2008; Mignolo, 2016; Castro-Gómez, 2000).

El género y la sexualidad, como dispositivos de control, forman parte de esta matriz de poder que no sólo posibilita y reproduce las relaciones de dominación territoriales y epistémicas, sino también los conocimientos y experiencias de los grupos subordinados. Por ejemplo, desde un punto de vista histórico, las investigaciones de Absaneh Najmabadi (2005) y Abdennur Prado (2006) plantean que, a lo largo de la historia islámica la homosexualidad era una práctica permitida pero, derivado del proceso de colonialidad se invisibilizaron otras orientaciones sexuales e identidades de género, reproduciendo una visión binaria heteronormada, misma que se ha prolongado hasta la actualidad.

Así desde una revisión de la historia islámica, la presencia del homoerotismo ha estado presente en su literatura y poesías; el Magreb era un espacio con ciertas libertades sexuales para las personas provenientes de distintos países de la Europa puritana (Prado, 2006) y lo mismo sucedía en el sudeste asiático durante el siglo XVII, la homosexualidad, así como las prácticas homoeróticas eran tolerados (Jauhola, 2020, pp. 167-168).

Por citar un ejemplo, en el Irán anterior al siglo XIX el amor y el erotismo estaban relacionados con la belleza, hasta que la modernidad europea los alcanzó, apoyándose en el binarismo para lograr sus objetivos; es decir, la idea de género hombre/mujer era necesaria para este discurso modernizador (Najmabadi, 2019). Como consecuencia, las instituciones de la sociedad victoriana retomaron estos antecedentes para legitimar al islam como lascivo e inmoral (Habib, 2008). Por lo anterior, es pertinente hablar sobre la conformación moderno/colonial del género, donde este es construido a partir de la colonialidad del poder y se reproduce a partir de las prácticas, discursos, creencias, saberes, el ser e instituciones que naturalizan las desigualdades (Lugones, 2008). En este sentido, la colonialidad del ser “remite a la inferiorización [y] subalternización, incluyendo dimensiones como el control del género y la sexualidad” (Bonet, 2016, p.4).

De tal forma, las sexualidades periféricas *en y desde* el islam *queer* y *kwir* se encuentran atrapadas en distintos procesos, puesto que, por un lado, deben hacer frente a diferentes desigualdades, las emanadas de sus sistemas patriarcales y las impuestas por la modernidad occidental (Scott, 2020), la cual les niega las múltiples maneras de ser moderno (Dube, 2008).

A manera de síntesis, es necesario partir de la idea de que el islam, al igual que otras interpretaciones en torno a lo sagrado, está sustentado en una moral cisheteronormada con un fuerte rechazo a otras orientaciones sexuales e identidades de género. Además, cabe establecer que no sólo las mujeres han decidido ser agentes activas, al igual que las sexualidades periféricas emanadas de contextos mayoritariamente musulmanes no buscan separarse de las comunidades, sino que la capacidad de agencia exalta su compromiso activo con las causas y con la divinidad.

Por ende, es necesario descolonizar el ser, el género y la sexualidad, ya que estas estructuras muestran a mujeres y personas de la diver-

sidad como inferiores, alejadx de la modernidad emanada de contextos euro-norteamericanos-capitalistas-cristianocéntricos-heterosexuales y sin la posibilidad de ser agentes activos de sus historias, es decir, se les niega la contemporaneidad. Por último, el tercer punto de esta síntesis busca acercarse a las investigaciones sobre el islam alejándose de una islamofobia epistémica y generizada (Grofoguél, 2013; Adlbi, 2016 y 2017).

A partir de estos planteamientos, el siguiente apartado propone un acercamiento a algunas de las líneas de investigación enfocadas a temáticas *queer* y *kwir*, *en y desde* el islam.

CAMPOS DE ESTUDIOS PARA LOS DISCURSOS QUEER Y KWIR DESDE EL ISLAM

a) Construcción de hermenéuticas musulmanas

Desde el acercamiento con musulmanas en la Ciudad de México (Leyva 2020 y 2018), los textos de académicas como Mohja Kahf (1999), Miriam Cooke (2001), Lila Abu-Lughod (2002), Ángeles Ramírez (2008), Dolors Bramon (2009), Saba Mahmood (2019), Sirin Alí Zahra (2014) o Sirin Sibai Adlbi (2016), solo por mencionar algunos nombres, analizan las distintas circunstancias de las mujeres en contextos diversos.

Artículos de opinión como Wadia Duhni (2017), Miguel Ángel Medina (2017) y la tesis de Claudia Lorena Castro (2012), también explican que la igualdad es intrínseca en el islam (Medina, 2018). Siguiendo esta idea: “en el Islam, Dios no es padre. Dios es el Creador. No tiene género ni número, no ha engendrado ni ha sido engendrado. Jesús es el profeta del cristianismo, no su hijo. Todo esto aleja al islam del concepto <patriarcal>” (Duhni, 2017), por lo tanto, este concepto no es una categoría válida dentro del contexto islámico, en consecuencia, el islam es igualitario, no hay diferencia entre hombre y mujer, partiendo

de la idea que *Allah*, la palabra que hace referencia a la divinidad no tiene género (Leyva, 2020, p.200).

A partir del concepto anterior, ¿qué sucede al interior del islam con las mujeres musulmanas y las sexualidades periféricas? Para contestar esta pregunta, retomo de manera general las experiencias de las mujeres, puesto que han encontrado espacios para posicionarse como mujeres y musulmanas.

En la actualidad, el auge de los proyectos feministas en algunos contextos o liderazgos femeninos islámicos (Leyva, 2020), o hermenéuticas femeninas islámicas (Lamrabet, 2011), forman parte de un largo proceso histórico con distintas perspectivas y objetivos. Cabe señalar que para muchas de sus teóricas ha sido complejo adecuar este concepto al mundo islámico debido a que interactúan dos preceptos: la fe y los derechos de las mujeres. Para Miriam Cooke (2001), estos proyectos tienen múltiples pertenencias y no son rígidos, debido a que por medio de estrategias, acciones y comportamientos se busca empoderar a las mujeres como musulmanas, alejadas de un discurso de sometimiento, sumisión y victimización.

Aunado a esta temática, Asma Lamrabet propone (re)leer el Corán desde un punto de vista femenino. En sus investigaciones realiza un análisis profundo sobre las aleyas⁶ y concluye que los textos han sido leídos desde la óptica de los hombres, en adición a interpretaciones patriarcales, binarias y homófobas, reproduciendo estrategias de control hacia las personas y sus cuerpos. La autora establece que estas interpretaciones desviaron el mensaje del islam, basado en un diálogo contante entre igualdad e inclusión (Lamrabet, 2011).

Las experiencias femeninas de (re)lectura de las fuentes tradicionales han sido un parteaguas para las sexualidades periféricas que toman

este referente para generar sus propias lógicas y proyectos al interior de las comunidades, (re)interpretando el Corán desde una hermenéutica *queer* y *kwir*.

Para los practicantes del islam, sin importar su ubicación geográfica (que pueden estar en Estados Unidos, Canadá, Europa o países con mayoría musulmana), se están gestando proyectos para (re)pensar el islam, el Corán y los hadices⁷ desde la hermenéutica, para iluminar desde otra óptica las fuentes, es decir, no desde una interpretación dogmática, más bien, a partir de a interpretación y comprensión proveniente de la comunidad lingüística y cultural, enmarcadas en un contexto histórico determinado (Villarme, 2003).

Los análisis a partir de la hermenéutica han señalado que en el Corán no se encuentra ninguna *aleyá* que legitime el maltrato a las mujeres, la imposición al uso del *hiyab* o la prohibición de las relaciones homoeróticas. De manera similar, sucede con la Biblia, es decir, “no hay ninguna palabra de Jesús que haga referencia a la sexualidad, mucho menos a lo que hoy llamamos homosexualidad”, el mensaje iba dirigido a establecer una moral heterosexual (Magaña, 2015, p.25). De tal forma, el binomio hombre-mujer es producto de sistemas religiosos e interpretaciones en torno a lo sagrado que difunden, legitiman y reproducen por medio de estereotipos y arquetipos las diferencias, así como los comportamientos socialmente compartidos y reproducidos alrededor de lo femenino y masculino.

Los roles de género o las masculinidades y feminidades son convenciones sociales que tienen sustento al interior de una determinada sociedad. Estos constructos, desde una perspectiva tradicional islámica, son los lugares que ocupan hombres y mujeres dentro de las relaciones de género, reproduciéndose a través de prácticas y comporta-

7 Los dichos, enseñanzas y hechos del profeta que fueron recogidos por la gente cercana, los cuales no se encuentran registradas en el Corán.

mientos simbólicos inscritos en un modelo patriarcal. Abdennur Prado (2006 y 2010) explica que tanto hombres como mujeres forman parte de esta construcción patriarcal, es decir:

La masculinidad ideal somete a los hombres a una presión, del mismo modo que el concepto de feminidad somete a las mujeres. Ambos modelos constituyen instrumentos de presión que la sociedad ejerce sobre sus miembros, con la finalidad de mantener una estructura social cohesionada. Dicha presión se convierte en una moral represiva de la que resulta prácticamente imposible escapar a medida en que el discurso de las élites religiosas patriarcales se va imponiendo sobre las conciencias de los musulmanes como si fuera ortodoxa. (Prado, 2010, p.2)

Desde una hermenéutica islámica *kwir*, habría que (re)leer no sólo las fuentes, sino también (re)pensar los roles tradicionales más allá de selecciones binarias. Además, es necesario que mujeres, hombres, gays, lesbianas, transexuales, transgénero, intersexuales, *queer* y *kwir* alcen la voz y sean agentes de sus propias narrativas.

Las mujeres y las sexualidades periféricas, como personas de la modernidad, se han encargado de generar estas (re)lecturas, cuestionando los modelos tradicionales de masculinidad y feminidad, así como también las orientaciones sexuales e identidades de género, siendo agentes de su propio cambio, (re)definiendo el pensamiento o ideología hegemónica para conciliar sus identidades sexuales y de género, en concordancia con su creencia en la divinidad. (Bárceñas, 2020, p.42).

b) Etnografías queer y kwir multisituadas

Posterior a las revoluciones árabes y gracias a las redes sociales, crecieron las comunidades virtuales imaginadas (Lins Ribeiro, 2001), colectividades conformadas desde distintos puntos del planeta, quienes comparten ideas, posiciones políticas, manifestaciones artísticas, noticias y experiencias. Estas colectividades tienen una causa compartida,

sin embargo, no llegarán a conocerse en persona (Leyva, 2018). Este fenómeno atraviesa también a las religiones e interpretaciones en torno a lo sagrado, y con respecto al tema, Karina Bárcenas (2019) lo llama “religión digital”, definiéndola como espacios donde la práctica religiosa, los discursos y el compromiso han encajado en contextos *en línea y fuera de línea* (p. 292).

En este sentido, el islam no es la excepción, utiliza los materiales de los cuales dispone para llevar a hermanos y hermanas en diferentes puntos del planeta el mensaje de la divinidad por medio de recorridos virtuales, las oraciones “en vivo” durante las noches de Ramadán o intercambio de textos de imames⁸, así como sus actividades en el marco de festividades o conmemoraciones (Leyva, 2020). Algunas propuestas denominan este movimiento como *ciberislam*. La relevancia de retomar este concepto es que “permite la desregulación de las posturas hegemónicas e institucionales que dicta la práctica islámica” (Medina y Sepeda, 2019, p.8).

A partir de lo expuesto en líneas anteriores, los diferentes proyectos centrados en el género han podido encontrar en el ciberactivismo un espacio para visibilarse, (re)pensando las identidades de género y las orientaciones sexuales, de esta forma es posible construir un islam progresista y *queer friendly*, donde lo *queer* o *kwir* “permita a los sujetos expresar los desajustes normativos del género y “exigir” un conjunto de derechos mediante los cuales pueden integrarse de manera “orgánica” al entorno social...lo *queer* funciona como catalizador en el cual, espacios, referentes y acciones en torno al sujeto pueden desarrollar un discurso público de transformación de la realidad social” (Leal, 2016, p.177).

El ciberactivismo *queer* o *kwir* busca conciliar la espiritualidad con las identidades de género y las orientaciones sexuales. Conforme a

8 Las personas encargadas de guiar a la comunidad.

lo anterior, algunos de los trabajos que se han revisado están ubicados en España, Francia, Estados Unidos o Canadá, es decir, son musulmanxs en la diáspora, que siguen los modelos de organización de una lógica patriarcal-occidentalocéntrica-capitalista-moderna-colonial, tomando como causa la defensa de los derechos del islam *queer* en diferentes lugares del mundo.

Nombre de la Asociación	País	Sitio
Muslim Alliance for Sexual & Gender Diversity	Estados Unidos	https://www.themasgd.org/
Salaam Canadá	Canadá	https://www.salaamcanada.info/
Safra project	Reino Unido	https://www.facebook.com/Safra-Project-116664066494/
Imaan	Reino Unido	https://imaanlondon.wordpress.com/about/
Maruf	Países Bajos	http://www.maruf.eu/english.html
Il Grande Colibri	Italia	https://www.ilgrandecolibri.com/

Cuadro 1. Asociaciones para las disidencias sexuales en otros países

Fuente: Cuadro realizado por la autora.

En este tenor, el trabajo de Daniel Ahmed Fernández (2018) es una extensa investigación sobre ciberactivismo *queer* transnacional, a través de la observación de actividades de colectivos y colectivas ubicados en distintos puntos del planeta. A partir de dicha referencia se investigaron los sitios mencionados, pero algunos ya no se encuentran activos, sin embargo, el cuadro 1 menciona algunas de las asociaciones ubicadas en Estados Unidos, Canadá y Europa. Por otro lado, el cuadro 2 muestra las organi-

zaciones vigentes en países con una mayoría de practicantes de islam, empero, en este momento no cuento con la información necesaria para poder colocarla dentro de alguna de las categorías antes mencionadas, se retomará para investigaciones posteriores.

Nombre de la Asociación	País	Sitio
Asociación Shams	Túnez	
Al Qaws	Palestina	http://alqaws.org/siteEn/index
Aswat	Palestina	
Iraqueer	Iraq	https://www.iraqueer.org/
Helem	Líbano	https://www.helem.net/
KAOS Gay and Lesbian Cultural Research and Solidarity Association	Turquía	https://kaosgl.org/
Mesahat Foundation for Sexual and Gender diversity	Egipto	https://www.mesahatfoundation.org/en/about

Cuadro 2. Asociaciones para las disidencias sexuales en países con mayor porcentaje de practicantes de islam

Fuente: Cuadro realizado por la autora.

De acuerdo con Alejandra Nayely Collado (2022), la relevancia de los espacios digitales estriba en su apropiación, y a través de blogs, podcast o repositorios digitales se construyen narrativas y saberes, porque también “lo digital es político” (Pág.21).

En cambio, el ciberactivismo *kwir* en el mundo árabe toma los recursos que tienen a su alcance. El artículo realizado por Adrián Rodríguez Iglesias (2019) explica cómo el dialectal árabe libanés y el cuerpo

son los principales vehículos de resistencia y de expresión, porque es en el cuerpo donde se inscriben las prohibiciones de manera simbólica.

Recuperando la idea de desplazamiento epistémico propuesto por Sayak Valencia (2015), las sexualidades periféricas islámicas se apropian del lenguaje como un vehículo de resistencia y “agenciamiento, invitando a la apropiación, recodificación y desobediencia verbal[...]” (p.14). Esta apropiación y agenciamiento se refleja en acciones para visibilizar a las comunidades *kwir* del Medio Oriente, espacio geográfico donde la homosexualidad es considerada un delito, razón por la cual no muestran sus caras, solo partes del cuerpo. (Rodríguez, 2019).

Las expresiones artísticas también han sido relevantes como estrategia en contra de los pensamientos hegemónicos. Para Gilles Deleuze, el arte da forma al sentir, ver y decir de los sujetos (Di Filippo, 2012, p.39). Siguiendo esta idea, el artículo de Scott Siraj al-Haqq Kugle (2018) desarrolla la importancia de las actividades artísticas entre las personas *kwir* y *queer* para compartir sus experiencias sobre cómo han logrado compaginar sus preferencias sexuales con el islam, pues es importante comentar que “no hay un rechazo al islam pues no es una perversión o desviación, más bien, se asumen como una parte integra de la creación diversa de Dios.” (Siraj al-Haqq, 2018, p. 77). En este sentido, el arte es el acto de reflexión y crítica permanente que permite interpelar e increpar (Albán, 2011) a los mandatos hegemónicos.

Ambas propuestas *en y desde lo queer y kwir* articulan saberes, experiencias y llevan sus ideas al terreno de la acción desde lo colectivo. Así pues, la relevancia de hacer esta diferenciación entre lo *queer* y lo *kwir* deja de esencializar las experiencias gay musulmanas árabes con las vividas en las diásporas (Abdou, 2021).

Aún cuando estas acciones y la forma en cómo las personas *queer* y *kwir* se han visibilizado, es importante mencionar que continúan siendo

discriminadas, ya sea por sus creencias sagradas fuera de sus comunidades, por sus preferencias sexuales o identidades de género; en consecuencia, están en dinámicas de doble o triple discriminación, atravesando una serie de opresiones. Desde la perspectiva interseccionalidad, es posible dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder que permite distinguir el entrecruzamiento de diferentes formas de dominación (Viveros, 2016).

Aniol Hernández Artigas (2018) explica que el modelo de la interseccionalidad busca visibilizar los diferentes dispositivos de dominación, ya que están conformados por diversas pertenencias culturales. La autora presenta cinco tipos de dominación: marginación, violencia, explotación, desempoderamiento o carencia de poder e imperialismo cultural.

En síntesis, en el caso de las personas *queer* o *kwir* observo que les atraviesan estos modelos de opresión al exterior de la comunidad, definidos a partir de una islamofobia generizada, junto a los dispositivos coloniales mencionados en el apartado anterior, aunado al discurso civilizatorio emanado del sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial/heterosexual. Del mismo modo, al interior de las comunidades islámicas también sufren discriminación por no seguir el modelo tradicional heteronormado.

Como resultado, el acercamiento a las formas en cómo las personas *queer* y *kwir* al interior del islam buscan conciliar sus identidades sexuales y de género con las creencias islámicas, resulta de la (re)significación de las formas de creer y pertenecer. En este sentido, es posible plantear que los movimientos de las sexualidades periféricas en el islam se encuentran bajo el proceso de una identidad de resistencia, concepto de Manuel Castells (1997). La identidad de resistencia es “generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condi-

ciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos que impregnan las instituciones de la sociedad” (p. 30).

La idea de aplicar este modelo analítico es a partir de la investigación de Karina Bárcenas (2020) y su acercamiento a las iglesias de la diversidad. De tal forma, con el objetivo de generar la transformación de la sociedad y a partir de sus pertenencias culturales y objetivos, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad, y al hacerlo, logren la transformación de su estructura social (Castells, 1997; Bárcenas, 2020).

Así también, es importante centrar la reflexión en las acciones que realizan las personas *queer y kwir* para (re)significar las formas de creer y el reconocimiento de la diversidad sexual y las identidades de género dentro de su tradición sagrada, con el objetivo de lograr en un futuro inmediato esta nueva identidad basada en un islam progresista, que tenga el compromiso de transformación social, que se oponga a valores tradicionales y que sea igualitaria para incidir en sus propias comunidades, y de esta forma, contar, cada vez con más musulmanes y musulmanas progresistas (Esack, 2018).

Como punto final, es necesario establecer que una perspectiva más progresista y diversa del islam pone en disputa el control y gestión de los bienes de salvación.

CONSIDERACIONES FINALES

El acercamiento a los temas de género, no sólo a las dinámicas femeninas, sino también de masculinidades o la aproximación a las comunidades *queer y kwir en y desde* el islam son trayectorias en construcción que necesitan más investigación y trabajo de campo.

En este primer vistazo, se trató de traer a la discusión en México algunas de las líneas de análisis para el acercamiento a las investigaciones del islam *queer y kwir*, tema complejo debido a la dificultad de las personas para abrirse a estas temáticas. Tal como se presentó a lo largo del texto, las investigaciones realizadas desde América Latina solo han desarrollado la percepción de la homosexualidad desde una comunidad islámica chilena. En este tenor, es importante mencionar la propuesta de Cynthia Hernández, quien también muestra su interés en desarrollar investigaciones a este respecto.

El texto abordó diferentes aproximaciones para establecer que las personas *queer y kwir* concilian su identidad sexual y de género a partir de los materiales culturales con los que disponen para (re)significar su forma de creer y pertenecer a una determinada comunidad y de esta forma (re)definir toda la estructura social. Asimismo, estos proyectos visibilizan y reconocen la presencia de las diversidades sexuales y de género *en y desde* el islam. Aunque es cierto que la gran mayoría de organizaciones y asociaciones están sustentadas en una visión *queer* que están interesadas en la igualdad de derechos para todas las personas, algunos de sus postulados reproducen esta hegemonía *queer* racial. Si bien el caso *kwir* está en construcción, considero necesario plantear el concepto en este texto como parte de la visibilización de otras trayectorias que emergen de los contextos locales y desde el sur global.

Ahora bien, este acercamiento permite reflexionar sobre las desigualdades al interior del sistema las cuales son un rasgo que se repite sin importar la geografía. Sin embargo, es importante mencionar que la comparación con otras sociedades no sólo oculta las desigualdades que se viven en Occidente, también reproducen una islamofobia epistémica y generalizada, razón por la cual me interesó exponer la percepción homoerótica anterior al siglo XIX.

En conclusión, desde la perspectiva *queer* y *kwir*, *Allah* creó a las personas a su imagen y semejanza como un reflejo de sus atributos, sin importar las preferencias sexuales o identidades de género, por lo tanto, si el islam es sinónimo de igualdad, ellas, ellos y elles también son parte de su creación.

REFERENCIAS

- Abdou, M. (2019). *Islam and queer Muslims identity and sexuality in the contemporary world* [Tesis de doctorado en filosofía, - Queen's University].
- Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal.
- Adlbi Sibai, S. patriarcado. *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, 6, pp. 3-11. <https://revistas.uam.es/revIUEM/article/view/9778>
- AlZayat, Y. (2019). *Mujeres con bigote y hombres sin barba*. Traducción de Yasser Al Zayat. https://aljumhuriya.net/ar/2019/01/02/%d9%86%d8%b3%d8%a7%d8%a1-%d8%a8%d8%b4-%d9%88%d8%a7%d8%b1%d8%a8-%d9%88%d8%b1%d8%a-c%d8%a7%d9%84-%d8%a8%d9%84%d8%a7-%d9%84-%d8%ad%d9%89/?fbclid=IwAR2PbnDt7KadO_21yrPpuuJU-hXN1Yt54GCaSuvqYD_-q9sJ5WjWw-zdVKM4
- Albán Achinte, A. (2011). Estéticas decoloniales y de re-existencia: entre memorias y cosmovisiones. Haidar, J. y Sánchez, G. (Eds.), *La arquitectura del sentido II. La producción y reproducción en las prácticas semiótico-discursivas*. pp. 87-117. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Alvarado, M. (2019). Pedagogías cuir y feminismos rapsódicos en/desde Valeria Flores. *Childhood & Philosophy*. 15, pp. 1-15. doi: 10.12957/childphilo.2019.38630.
- Amnistía Internacional. (2021). *Informe 2020/21 Amnistía Internacional. La situación de los derechos humanos en el mundo*. [online]. Reino Unido: Amnistía Internacional. <https://www.amnesty.org/download/Documents/POL1032022021SPANISH.PDF>

- Bárcenas, K. (2019). Etnografía digital: Un método para analizar el fenómeno religioso en internet. Suárez, H.J., Bárcenas Barajas, K. Delgado Molina, C.(Eds). *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bárcenas, K. (2020). *Bajo el mismo cielo. Las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bonet, A. (2016). Epistemologías del sur y luchas LGBT: Confluencias y desafíos. *Nómadas*. 47(1) , pp.170-186. http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2016.v47.n1.52401.
- Bouhdiba, A. (2004). *Sexuality in Islam*. Saqui Books.
- Bourmaud, P. (2016). La invención de los indicadores internacionales. Salud, problemas sociales y cuantificación en el Cercano Oriente bajo mandato (1919-1939). Pastor, C., Conde, G. y Tawil, M. (Eds). *Mundos árabes en movimiento. Historia del presente*. Centro de Investigaciones en Docencia Económica-El Colegio de México.
- Castells, M. (1997). *El poder de la identidad*, vol. II. Alianza.
- Castillo Toro, F. (2017). *Sombras desvirtuadas del islam. Imaginarios sociales de la homosexualidad femenina y masculina en la interseccionalidad religión/género/sexualidad en Santiago de Chile*. Universidad Abierta Hurtado.
- Cepedello Boros, J. (2010). Hermenéutica del Corán y reformismo político islámico en el pensamiento de Muhammad Arkoun. *Fragmentos de filosofía*, (8), pp. 19-34. <http://institucional.us.es/revistas/fragmentos/8/ART%202.pdf>
- Collado Campos, A.N. (2022). *Lo digital es político. Feminismo en la cibercultura*. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Connell, R. (2019). *Masculinidades*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cooke, Mi. (2001). *Women claim islam*. Routledge.
- Curiel Pichardo, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. Mendia Azkue, I., Luxán, M., M. Legarreta, G. Guzmán. I. Zirion. J. Azpiazu. (Eds). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista decolonial*. Universidad del País Vasco. https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/269/Otras_formas_de_reconocer.pdf?1488539836
- Di Filippo, M. (2012). Arte y resistencia política en (y a) las sociedades de control: Una fuga a través de Deleuze. *Aisthesis*, 51, 35-56. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-71812012000100003>.
- Domínguez-Ruvalcaba, H. (2015). Los mecanismos cómicos de la homofobia en algunos programas de televisa. Domínguez-Ruvalcaba, Héctor. (Coord). *La cuestión de odio. Acercamientos interdisciplinarios a la homofobia en México*. México: Universidad Veracruzana.
- Dube, Saurabh, B. (2008). *Modernidades e historia*. México: El Colegio de México.
- Duhni, W. Descolonizando el islam. (6 de mayo de 2017). *Diario 16. Diario de la segunda transición*. Disponible en: <http://diario16.com/descolonizando-el-islam/>
- Dussel, E. (2008). Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, (9), pp. 153-197. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a10.pdf>.

- Esack, F. (2018). Progressive Islam – A Rose by Any Name? American Soft Power in the War for the Hearts and Minds of Muslims. *ReOrient*, 4(1), pp.78-106. doi:10.13169/reorient.4.1.0078.
- Fabian, J. (1983) *Time and the other. How anthropology makes its object*. Columbia University Press.
- Fábregas Puig, A. (2010). El amor en la cultura y una nota sobre el desamor en la sociedad. Camarena, M. y Gilabert, C. (Coords). *Amor y poder. Replanteamientos esenciales en la época actual*. pp. 47-57. Universidad Intercultural de Chiapas. Razón y Acción A.C.
- Fernández García, D. A. (2018). Islamofobia queerizada y resistencias musulmanas queer en tiempos de homonacionalismo. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, (94), pp. 71-88. doi: 10.15366/reim2018.24.005
- Fonseca Hernández, C. y Quintero Soto, M. L. (2009). La teoría Queer: la deconstrucción de las sexualidades periféricas. *Sociología*. 24(69), pp. 43-60. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018701732009000100003
- Foucault, M. (2006). *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *La historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *La historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Garduño García, M. (2016). *Dinámicas de poder y prácticas de resistencias en las revoluciones árabes*. Ciesas.
- Grosfoguel, R. (2016). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, pp. 31-59. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39630036002>

- Habib, S. (2008). Queer-Friendly Islamic Hermeneutics. *ISIM Review*, 21, pp. 33-33. https://www.researchgate.net/publication/277104882_Queer-Friendly_Islamic_Hermeneutics.
- Hernández, Artigas, A. (2018). Opresión e interseccionalidad. *Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 26, pp.275-284. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6278551>.
- Huntington, S. (2002). *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Techos.
- ILGA World. (2023). *Asociación Internacional de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex*. Disponible en: <https://ilga.org/es>
- Jauhola, M. (2020). *Scraps of Hope in Banda Aceh: Gendered Urban Politics in the Aceh Peace Process*. Mountain View, Helsinki University Press. doi:10.2307/j.ctv1c9hpsr.12
- Lamas, M. (Comp). (2000). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Programa Universitario de Estudios de Género / Grupo Editorial Porrúa.
- Lamrabet, A. (2011). *El Corán y las mujeres: Una lectura de liberación*. Icaría.
- Leal Reyes, C. A. (2016). Sobre las dimensiones del pensamiento queer en Latinoamérica: Teoría y política. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 70, pp.170-186. <https://www.redalyc.org/pdf/4959/495952432008.pdf>
- Leyva Cortés, S. (2006). *Hamas, la búsqueda de una identidad palestina: Resistencia o terrorismo*. [Tesis de Licenciada en Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia].
- Leyva Cortés, S. (2018). Detrás del *hiyab*. Acercamiento a un feminismo con base musulmana en la Ciudad de México. *Memoria electrónica del XV Congreso Internacional ALADAA México*.

- Leyva Cortés, S. (2018). Las comunidades diaspóricas palestinas en un contexto global. El caso de la Ciudad de México. Ramírez, D. *Aperturas digitales: Apropiación y uso de las tecnologías digitales entre grupos étnicos minorizados en México*: México: Universidad de Guadalajara. Disponible en: <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/kiosko/2018/aperturas-digitales.pdf>
- Leyva Cortés, S. (2020). *Todos los días son Ashura y cualquier lugar es Karbalá. Aprendizaje para poner el islam en el cuerpo desde la perspectiva de una comunidad shia en la Ciudad de México*. [Tesis de Doctorado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México].
- Limón Rivas, L. (2008). La diversidad sexual en el islam. El caso saharauí. *Perspectiva. Revista de Trabajo Social*, 18, pp. 71-77. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/ents/article/view/19578>
- Lins Ribeiro, G. (2002). *El espacio-público-virtual*. Universidad de Brasilia.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, pp. 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.
- Magaña Moreno, G. R. (2015). Las políticas de la iglesia católica hacia los homosexuales: El monstruo que hay que destruir. En: Domínguez-Ruvalcaba, Héctor. (Coord). *La cuestión de odio. Acercamientos interdisciplinarios a la homofobia en México*. Universidad Veracruzana.
- Mahmood, S. (2019). Teoría Feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. *Papeles*

- del CEIC, (1), pp. 1-31. <https://www.ehu.es/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/20282/18605>.
- Maíllo Salgado, F. (2013). *Diccionario de historia árabe & islámica*. España: Abada.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Massad, J. (2016). Imperialismo y sexualidad. Pastor, C., Conde, G. y Tawil, M. (Eds). *Mundos árabes en movimiento. Historia del presente*. pp. 215-237. Centro de Investigación en Docencia Económica - El Colegio de México.
- Medina, A. y Sepeda, M. J. (2019). Feminismo islámico en la web 2.0: el caso de blogistán. *PAAKAT: Revista de Tecnología y Sociedad*, 9(17), pp.1-14. doi:<http://dx.doi.org/10.32870/Pk.a9n17.457>.
- Medina, M. A. (1 de febrero de 2017). El feminismo islámico es una redundancia, el islam es igualitario. *El País*. Disponible en: http://elpais.com/elpais/2017/01/30/mujeres/1485795896_922432.html.
- Mignolo, W. (2016). *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad. Textos reunidos y presentados por comunidad psicoanálisis/pensamiento decolonial*. Ediciones Navarra.
- Mijares, L. y Ramírez, Á. (2008). Mujeres, pañuelo e islamofobia en España. Un estado de la cuestión. *Anales de Historia Contemporánea*, 24, pp.121-135. <https://revistas.um.es/analeshc/article/view/53911>
- Monhandy, Ch. (2008). Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial.

- Ortega Cruz, C. (2008). Aportaciones del pensamiento QUEER a una teoría de la transformación social. *Cuadernos del Ateneo*, 26, pp. 42-56. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So18701732009000100003#:~:text=La%20mayor%20aportaci%C3%B3n%20de%20esta,t%C3%A9rmino%20queer%20ejemplifica%20este%20proceso.
- Suárez, L. y Hernández, A. (Eds). *Decolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra. https://sertao.ufg.br/up/16/o/chandra_t__mohanty__bajo_los_ojos_de_occidente.pdf
- Penney, J. (2014). *After Queer Theory: The Limits of Sexual Politics*. [online]. Pluto Press. doi:10.2307/j.ctt183p7nq.6
- Pérez Zúñiga, R., Camacho Castillo, O., y Arroyo Cervantes, G. (2014). Las redes sociales y el activismo. *PAAKAT: Revista de Tecnología y Sociedad*, 7(4). <http://www.udgvirtual.udg.mx/paakat/index.php/paakat/article/view/226/339>
- Prado, A. (2006). Homosexualidad en el islam. *Junta Islámica Catalana*. https://www.oozebap.org/text/homosexualidad_islam.htm.
- Prado, A. (2008). *La homofobia en las comunidades musulmanas*. <http://mugak.eu/revista-mugak/no-43/la-homofobia-en-las-comunidades-musulmanas>.
- Prado, A. (2010). *Masculinidades musulmanas: 19 preguntas*. <https://dfint.ua.es/es/documentos/congresos-cursos-y-actividades/masculinidades-musulmanas-19-preguntas.pdf>.
- Prado, A. (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Akal.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. Lander, E. (Comp.) *La colonialidad del saber: euro-*

centrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO.

- Rahman, M. (2010). Queer as Intersectionality: Theorizing Gay Muslim Identities *Sociology*, 44(5), 944-961. <http://www.jstor.org/stable/42857483>.
- Rodríguez Iglesias, A. (2019). Ciberactivismo LGBTQ+ en el mundo árabe dialectal o la política lingüística como elementos identitarios. *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales*. 7(1), pp. 74-89. <https://www.methaodos.org/revistamethaodos/index.php/methaodos/article/view/277>
- Scott, J. (2008). *Género e historia*. México: Fondo de Cultura Económica - Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Scott, J. (2020). *Sexo y secularismo*. Centro de Investigaciones en Estudios de Género- El Colegio de México.
- Sierra González, Á. (2008). Una aproximación a la teoría queer. *Cuadernos del Ateneo*, 26, pp. 29-42.
- Siraj al-Haqq Kugle, S. (2018). Percepción del Qur'ān en la comunidad LGBTQ musulmana. *SIWÓ. Revista de Sociología y Teología*. 11(1), pp.45-80. doi: [https://doi.org/10.15359/siwo.2018\(1\).3](https://doi.org/10.15359/siwo.2018(1).3)
- Tellawi, G., Sahar, K., & Rider, N.C. (2020). Navigating (Queer) Sexuality in islam. *Current Sexual Health Reports*. 12(4), pp.329-334.<https://doi.org/10.1007/s11930-020-00290-4>
- Torres Cruz, C. y Moreno Esparza, H. (2021). ¿Sociología cuir en México? Apuntes sobre las tensiones conceptuales para los estudios sociológicos de la sexualidad. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género del Colegio de México*. 7, e551, pp. 1-32. El Colegio de México. <https://doi.org/10.24201/reg.v7i1.551>

- Torres Cruz, C. y Xanat S.A. (2022). *Movimientos LGBTQ+. Y estudio de género en la zona metropolitana de la Ciudad de México*. Centro de Investigaciones en Estudios de Género.
- Valencia, S. (2015). Del queer al cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur g-local. Lanuza, R. Carrasco, M. (Comps.) México: Fontamara. doi: <https://doi.org/10.19137/anclajes-2019-2331>
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Alianza Editorial.
- Vendrell Ferre, J. (2020). *El poder masculino en sus estructuras. Un análisis desde la antropología de género*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Villarme Requejo, S. (2003). Hermenéutica e islam. En: Hita, María S. y Espinosa, J. (Coords.). *Nuevas formas de pensar la Historia, V Jornadas de Filosofía de la Sociedad de Filosofía de Castilla-La Mancha*. Guadalajara: Junta Comunidades Castilla-La Mancha, pp. 191-198. <http://hdl.handle.net/10017/7452>
- Viveros Viyoga, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Débate feminista*, 52, pp 1-17.
- Yturbe, C. (2021). Discriminación por orientación sexual: una mirada desde Foucault. En Rodríguez Zepeda, J. (Coord). *La discriminación en serio. Estudios de filosofía política sobre discriminación e igualdad de trato*. Universidad Autónoma Metropolitana.



INTERSECCIONES

Teníamos que buscar una intersección que no existía. Éramos cuatro en un país que legisla cómo usar un arcoíris. Creo que nunca hubo un día en el que me definí de tal o cual forma, simplemente acepté que “te gusta quien te gusta”: la conclusión sana de un privilegio que venía de una familia defensora de la identidad individual. Las guerras internas no tuve que pelearlas porque aceptarme fue fácil, y fue fácil para mi mejor amiga también, mexicana que creció Estados Unidos. Pero en la universidad conocí a Miram y a Basil, ella kuwaití-egipcia y él palestino. La universidad era una burbuja liberal dentro de un emirato hostil, y hostil no solo en cuanto a su racismo y homofobia, sino a su inclemente temperatura la mitad del año y una memoria histórica de la invasión irresoluta que proyectaba una imagen estática, atrapada en el tiempo, de un país que vivió su era dorada de los años 40 a los 80. Kuwait es el único país del Golfo árabe con una tradición teatral, y como sucede a menudo, la comunidad queer encontró un santuario donde hacer drag en el escenario era parte del entretenimiento autóctono de Kuwait. A Abdulaziz Al-Nimish se le conocía como Um Ali (la madre de Ali), y en el teatro solamente actuaba en roles de mujeres mayores, empezando sus apariciones en los 60s; amigos me han relatado anécdotas sobre la libertad sexual que existía en esas esferas. Es difícil rescatar restos de ese Kuwait y muchos incluso niegan que en algún momento el Gazelle Club, en Fintas, fuera sede de las fiestas más exclusivas.

Creo que muchos kuwaitíes y no kuwaitíes que llevan generaciones del país se sienten conflictuados al tener que reconciliar la existencia de un antro con una identidad islámica y conservadora, pero también creo que la negación viene de un recelo postcolonial. Con este último empatizo. Cada vez que occidente glorifica ‘tiempos mejores’ en sociedades orientalizadas, despojan a las mismas de la capacidad de sembrar por sí sola las semillas para que florezca una sociedad diversa. Encuentro problemática que la arrogancia de occidente le lleve a atribuirse sucesos culturales que en nada le pertenecen y que, si algo, llegó a arruinar o a apropiarse sin entender su relevancia o significado endémico. Esta desconfianza puede explicar, en parte, por qué los niños que crecieron con las obras de Um Ali hoy legislan para prohibir el contenido LGBTQ+ en Kuwait, distanciándose de ideas que perciben

como importadas, como impuestas. Miriam, Basil, Yessica y yo existimos en esta dicotomía. Para Basil, lo más congruente fue refugiarse en las esferas liberales de Kuwait, las que aspiran a occidente, mientras mudan de piel; anglicizan sus nombres, los Muhammad ahora son Mo, y patalean para sobrevivir hasta que pueden emigrar, como lo hizo Basil, a tierra más firme. Si eres queer, se vuelve una necesidad, más que un antojo.

Yessica logró expandir su esfera y existir en el Kuwait de los ‘expats’, de los occidentales que vienen y van y que logran importar un poquito de sus vidas, que se cuidan los unos a los otros y que viven dentro de una burbuja que, respetuosamente, no traslapa con otras. Miriam y yo sí buscamos esa intersección porque no nos viene bien tener que escoger el bando musulmán o el bando liberal. Esa intersección existe entre migrantes de segunda generación en occidente, pero en Kuwait parece ser que tenemos que generarla, o que desenterrarla de una memoria histórica en la que Um Ali se bajaba del escenario y se unía a las filas de la oración del Salat-al Maghreb. Tal vez sería más fácil sin terminologías importadas, tal vez se sentiría menos sintético si las identidades LGBTQ+ no dependieran de un gotero que llega de occidente como la única salvación, y que nos condiciona a abandonar lo espiritual, lo que ni siquiera se supondría que debiéramos apostar para tener una identidad válida.

PAOLA SCHIETEKAT



**BIENAVENTURADXS LXS DESVIADXS
DE LA CISHETERONORMA:
SER DISIDENTE EN UN CONTEXTO
EVANGÉLICO CONSERVADOR**

RENÉ A. TEC-LÓPEZ



INTRODUCCIÓN¹

El tema de las disidencias sexogenéricas² llegó primeramente como un cosquilleo previo al trabajo de campo para mi tesis doctoral³ (Tec-López, 2022a). Así como se gestan líneas de investigación debido a experiencias personales o profesionales muy particulares, esta no fue la excepción. Precisamente, la primera señal que recibí fue durante una reunión con la Dra. Evguenia Fediakova, quien formaba parte del comité evaluador para mi examen de grado. En ese momento, le presenté el borrador de un cuestionario que pensaba aplicar a los miembros de iglesias evangélicas en la ciudad de Santiago de Chile. El objetivo era conocer sus prácticas religiosas y sus opiniones respecto a determinados temas, vinculados principalmente a cuestiones de orden político. Sin embargo, lo que primero se me señaló tuvo que ver más bien con los datos personales de las personas encuestadas.

En dicha encuesta, junto al “nombre completo”, aparecía la casilla “sexo/género” y con ella dos opciones a elegir: hombre o mujer. Me dijo, en tono de broma y con seriedad al mismo tiempo, que debería colocar

1 Este capítulo fue escrito utilizando un lenguaje escritural no binario, por lo que las flexiones de género han sido sustituidas por una “x” que incluye la flexión masculina, femenina y neutra, y que pudiese pronunciarse con la vocal de preferencia, aunque se recomienda el sonido de la “e”. De esta manera, sigo la línea del trabajo de Ordoñez Alcántar (2020) al considerar que las palabras construyen realidad a través de procesos performativos. Por ello, el uso del lenguaje no binario da cuenta de la existencia de otras identidades que yacen fuera del binarismo masculino-femenino y, que el plural masculino, tradicionalmente utilizado como neutro, no permite su visibilización.

2 Utilizamos el término de disidencias sexogenéricas para aglomerar a las identidades sexodiversas que se ubican fuera de la normatividad cisheterosexual y que su propia existencia implica una reivindicación y politización de sus identidades, prácticas y movimientos.

3 El proyecto de investigación doctoral consistió en describir y comprender el fenómeno neopentecostal en América Latina, desde una perspectiva comparada y etnográfica, analizando los casos de Chile y México. Para esto se realizó trabajo de campo en el lapso de un año (2019 y parte de 2020) en ocho iglesias evangélicas con características asociadas al neopentecostalismo. Por lo tanto, las temáticas sobre la agenda valórica, la homosexualidad y el aborto, fueron elementos que constantemente estuvieron presentes durante toda la investigación de campo.

“otro” como opción a marcar, ya que pudiera haber personas que no se identificaran ni como hombre ni como mujer, o que se identificaran con los dos. En ese momento, no consideré tan pertinente su comentario, pues pensaba que era prácticamente imposible encontrar en esos espacios personas que se asumieran fuera del binomio sexogenérico hegemónico.

No obstante, decidí dejar esa casilla abierta para que la persona encuestada escribiera la identidad que mejor le representara y así evitar limitar la respuesta. El resultado de esto fue interesante. Se aplicaron dos cuestionarios, uno impreso y otro digital; en el impreso, la casilla estaba completamente abierta y no hubo ninguna persona que pusiera algo distinto a hombre/mujer o masculino/femenino. Por otro lado, no fue así con el cuestionario digital, pues en tal formato decidí limitar las opciones de respuesta a tres: hombre, mujer u otro. Si se elegía esta última, la persona podía escribir la identidad que mejor le representara. Para mi sorpresa, hubo cinco respuestas de las 527 recibidas que escribieron no-binario.

Aunque pareciera un número reducido y, para algunxs, un dato irrelevante, el hecho de que existieran personas que, además de reafirmar su identidad religiosa como evangélicas, también asumieran una identidad de género disidente, me llevó a pensar en ese pequeño grupo de cinco personas y las formas en las que reconstruyen sus identidades, tanto religiosas como sexogenéricas, dentro de contextos religiosos conservadores y cisheteronormados⁴. Los cuales pueden llegar a convertirse en espacios de constante violencia espiritual y simbólica (Vargas,

4 La *cisheteronormatividad* es una categoría que hace referencia a “un sistema sociopolítico que determina el género en función del sexo biológico y que presupone el ordenamiento social de todos los seres humanos de acuerdo con la heterosexualidad, incluso antes de que puedan expresar sus deseos o su orientación sexual. De esta manera, cualquier persona que se aleje de la heteronorma cisgénero es, en mayor o menor grado, rechazada. Las instituciones del Estado operan bajo los auspicios de esta normatividad” (Matos, 2018, p. 178).

Onofrio y Bautista, 2022), pues a la persona creyente que deambula en la zona *contranatura* de la homosexualidad y la disforia de género, se le impone una regulación y normativización de su sexualidad (Avilés Aguirre y Leal, 2015).

Esto también se atraviesa con mi propia experiencia personal, ya que durante la etapa de investigación de campo para mi tesis doctoral viví la exploración de mi sexualidad e identidad de género, así como la consolidación de un compromiso político por la lucha de los derechos LGBTIQ+⁵; en gran medida, debido a la pérdida de Josías, quien era evangélico y gay de closet, y que falleció por una enfermedad oportunista relacionada con el VIH/SIDA (Tec-López, 2021). Esto marcó inevitablemente la reorientación hacia nuevos intereses académicos que fueron trabajados paralelamente a la línea principal de la investigación. Por consiguiente, este trabajo es resultado de dicha indagación tangencial.

Además, me planteé las siguientes preguntas: ¿existen personas LGBTIQ+ dentro de iglesias/organizaciones evangélicas conservadoras?, ¿Cómo es la experiencia de estas personas dentro de estas instituciones religiosas?, ¿Existirán agrupaciones que acepten a la diversidad sexogenérica? Y ¿qué tipo de estrategias o en qué condiciones las personas disidentes viven su fe y su sexualidad?

Si bien, estas preguntas abren horizontes de reflexión que llevarían a diseñar varios proyectos de investigación, dejé que dichas interrogantes me impulsaran para llevar a cabo una serie de reflexiones con base en la información que me proporcionaron las personas LGBTIQ+

5 Acrónimo que reúne en un colectivo y/o población a las orientaciones sexuales, identidades y expresiones de género no normativas, aquellas que se distinguen de la heterosexualidad y de las personas cisgénero –aquellas cuya identidad y expresión de género coincide con los roles del sexo asignado al nacer–. Las letras hacen referencia a Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transgénero/Travestis/Transexuales, Intersexuales, Queer, Asexuales y el símbolo “+” se coloca para incluir a todos los colectivos e identidades que no están representados en las anteriores, como las personas no binarias, pansexuales, género fluido, agénero, entre otros.

que participaron en mi investigación doctoral; cruzando esto con mi propia experiencia, a partir de la perspectiva de la antropología reflexiva y la autoetnografía.

Por lo tanto, el objetivo de este capítulo es reflexionar sobre la presencia de creyentes disidentes sexuales y de género que son o han sido miembros de iglesias evangélicas conservadoras, a partir de la antropología reflexiva y la autoetnografía. Por ello, el texto se divide en cuatro apartados: 1) *Un antropólogo no tan inocente en campo*, en el que describo la perspectiva metodológica y epistemológica y la manera en que llegamos a la temática de religión y diversidad sexual; 2) *Diversificación del mundo evangélico*, en él realizó un recorrido histórico de los grupos evangélicos en América Latina, haciendo énfasis en su diversificación, fragmentación y pluralización hasta llegar al siglo XXI en el que observamos nuevas formas de vivir la religiosidad evangélica en tensión con los movimientos LGBTIQ+; 3) *Ni totalmente adentro, ni totalmente afuera*, en éste se caracteriza a las personas disidentes identificadas en el trabajo de campo y se busca comprender cómo esto ha permitido el surgimiento de iglesias para la diversidad sexual; y, por último, 3) *Bienaventuradx lxs desviadx de la cisheteronorma porque de nosotrxs también es el Reino de los Cielos*, se profundiza en las iglesias incluyentes como espacios que logran reconciliar la fe y la sexualidad disidente.

UN ANTROPÓLOGO NO TAN INOCENTE EN CAMPO: UNA PINCELADA AUTOETNOGRÁFICA

Rosana Guber (2011) señala con precisión que “la lógica académica, para la cual la razón es el principal vehículo y mecanismo elaborador de conocimiento, deja completamente de lado la [...] emoción, contracara subjetiva, privada e íntima de la persona” (p. 117). Esto adquiere

mayor relevancia si uno de nuestros enfoques apunta a la metodología cualitativa y al estudio de la experiencia religiosa, como fue el caso de mi investigación doctoral. Así, tuve que posicionarme en el entre-medio⁶ de la actividad investigativa y de las prácticas simbólicas de los grupos evangélicos, intentando contemplarme entre los distintos actores de la realidad social. Por lo tanto, procuré pensar la metodología en términos del devenir. Y pensar al investigador, del mismo modo. De esta manera, tuve la necesidad de reafirmarme como un sujeto interseccional que se asoma, discreta o indiscretamente, a las prácticas de un grupo religioso.

En este sentido, el rol del investigador en esta negociación e intercambio de saberes debe partir, primeramente, de asumirse como un individuo más dentro de la realidad empírica que ha decidido conocer. Esto implica reflejar los múltiples rostros, pues gran parte del resultado final de las investigaciones sociales, especialmente la manera en la que se abordan las expresiones religiosas responde a características e intereses propios del investigador, ya sea por experiencias compartidas, o por un cuestionamiento crítico de lo religioso.

Al respecto, Witold Jacorzynski (2004) afirma que el antropólogo maneja dos caras: la primera de ellas es la que da a conocer al público, es decir, la que aparece en los textos etnográficos, en los textos oficiales, académicos y formales. Expresa la personalidad construida, mitologizada y metódica. La segunda, es la que “vergonzosamente oculta”, revela su foro interno, el mundo subjetivo que yace incrustado en lo más profundo de su ser, el mundo sincero y dolorosamente humano que, por lo general, solo se plasma en el diario de campo, “la primera cara voltea hacia fuera, hacia la aldea, para vigilar, la segunda hacia adentro, para

6 El concepto de “entre-medio” se retoma del trabajo de Renée de la Torre (2012), quien a su vez hace una adaptación de la categoría “in-between” de Homi K. Bhabha (1990) para comprender los reacomodos de la religiosidad popular entre la institución y las espiritualidades individualizadas.

escapar” (p. 27).

Como nunca antes, la introspección que provocó en mí esta experiencia de campo fue tan profunda que, mis ideas previas sobre la religión en general y sobre mí en particular, dieron un giro drástico. Esto resultó indispensable de cavilar ya que el producto final de mi tesis doctoral, y el trabajo que presento en este documento, hacen referencia a esos cambios y a las múltiples intensidades que estuvieron presentes durante la investigación. Ya que considero a la investigación socioantropológica desde una perspectiva reflexiva, es decir, que esta es paradójica y que todos somos sujetos y objetos de investigación: “los límites se desdibujan, sujetos y objetos se afectan mutuamente” (Caicedo, 2003, p. 170).

Por consiguiente, decidí asumir una perspectiva autoetnográfica, la que es entendida desde Ellis (2004) como “un proceso de investigación, escritura, historia y método que conectan lo autobiográfico y personal con lo cultural, social y político” (p. 4). Es una herramienta metodológica que contempla dos dimensiones de la investigación: la forma en la que nos acercamos al objeto/sujeto de estudio y la escritura, pues busca describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal para entender la experiencia cultural por medio de etnografías reflexivas. No obstante, también es un acto político, ya que al usar principios de autobiografía y de etnografía como método, la investigación deviene en proceso y producto a la vez, en la que el investigador no es un ente aislado y por la que se transparentan cuestiones éticas relacionadas a las interacciones que tenemos con las personas con quienes estudiamos (Ellis, Adams y Bochner, 2015; Bénard Calva, 2019).

De esta manera, parto con dos enunciaciones, como doble salida del armario: me declaro un creyente, o lo que Monsiváis llamaría como “cristianismo marginal” (Vázquez Buenfil, 1994), y una persona

LGBTIQA+, específicamente una persona no binaria. Soy creyente cristiane, debido a que crecí en el seno de una familia evangélica y con un padre pastor. Durante mi adolescencia me consideré no creyente y, a los diecisiete años, justo al comenzar la licenciatura en antropología social, asistí a un retiro llamado “Encuentro con Jesús”. En dicho evento tuve el denominado “Bautismo del Espíritu Santo” y me convertí al protestantismo evangélico de corte más pentecostal/carismático.

Esta experiencia marcó mis intereses académicos, ya que para la tesis de licenciatura decidí abordar el fenómeno neopentecostal en Guatemala (Tec-López, 2014). Por seis años milité en una iglesia de tales características siendo líder de jóvenes. No obstante, en el año 2013, tomé la decisión de dejar la militancia y construir mi fe fuera de una institución religiosa. Desde ese año hasta la fecha, la búsqueda por una profunda espiritualidad sigue su curso sin poder ni tener la necesidad de definirla. Por ello, me considero un “cristianismo marginal”, por tanto soy histórica y culturalmente cristiane, pero sin una relación militante con el credo.

También soy una persona disidente, aspecto de mi vida que oculté por muchos años mientras deambulaba entre las filas evangélicas. Fue en 2018, viviendo en la ciudad de Santiago de Chile, que comencé a explorar con mayor libertad mi sexualidad debido a que la vida me rodeó de personas que eran parte de comunidades religiosas cristianas incluyentes y defensoras de los Derechos Humanos, amistades que también se identificaban como parte de las poblaciones LGBTIQA+ y habían pertenecido a alguna iglesia evangélica. Reconocerme como disidente, primeramente, como un hombre cisgénero y bisexual, y tiempo después como una persona no binaria, me permitió resignificar mi espiritualidad y desarrollar una convicción mayor sobre la lucha por los derechos LGBTIQA+ ante los fundamentalismos religiosos.

En este sentido, mi experiencia como investigadore *cuir*⁷ adquiere relevancia, pues una de las temáticas más complejas de abordar en el estudio sobre agrupaciones evangélicas fue lo relacionado con las cuestiones morales y valóricas de la sexualidad. Esto generó varios momentos incómodos en los que tuve que permanecer en silencio ante discursos que patologizaban o estigmatizaban a las identidades LGBTIQ+, por lo que consideré necesario llevar a cabo un proceso reflexivo de mi posición como investigadore ante escenarios de violencia simbólica.

De esta manera, ambos posicionamientos me ubicaron en un lugar fronterizo, ni totalmente adentro, ni totalmente afuera, ya que las personas que vivimos en la intersección de la fe y una sexualidad disidente, nos enfrentamos a dilemas sobre nuestro lugar en los distintos espacios. Por un lado, escondemos nuestra orientación sexual e identidad de género dentro de las comunidades religiosas que promueven con dureza un modelo cisheteronormativo, y por el otro, no nos sentimos identificadxs con la comunidad LGBTIQ+ al ser creyentes de una religión, como el cristianismo, que frecuentemente es estigmatizada por los grupos activistas (Tec-López, 2021). Es debido a esto que la perspectiva interseccional me permite

considerar mi ecuación personal, mi biografía, el mundo vital precientífico, trayectoria académica, intereses políticos y motivaciones, como mediación teórica, política, académica y biográfica, para señalar que el objeto de estudio es siempre un producto reflexivo de la labor objetivadora del sujeto y ejemplifica su carácter de ficción, de constructo (Cantón Delgado, 2008, p. 56).

Por lo tanto, asumo mi calidad de autore, desde la noción de Clifford Geertz (1997), pues no soy un testigo imparcial que narra la

7 Me asumo desde una identidad política *cuir*, en el sentido de que este adjetivo es un reposicionamiento decolonial del anglicanismo *queer* (Valencia, 2015), pues hace referencia a los cuerpos e identidades disidentes. Partir como investigadore *cuir* pone sobre la mesa las interseccionalidades y violencias que me atraviesan, como forma de resistencia política dentro de los espacios académicos.

realidad de las cosas sino alguien que construye, desde mi experiencia, una interpretación de esas realidades. Termino incorporándome al texto y esta posición ante la obra determina el resultado de mi trabajo (Diaz Viana, 1991). Esta ruptura epistemológica (Bachelard, 2000) y escritural, es solo una de muchas partes del viaje socioantropológico, en el que sucesos inesperados, infortunios, peripecias de la vida, pandemias y salidas del armario, desequilibran los objetivos originales de los proyectos de investigación, abriendo consigo nuevos horizontes de comprensión.

DIVERSIFICACIÓN DEL MUNDO EVANGÉLICO: RESABIOS DE UNA HISTORIA FRAGMENTADA

Para comprender el universo religioso en el que me desarrollé y dentro del cual llevé a cabo mi investigación, necesitamos recorrer parte de su andamiaje sociohistórico y antropológico. Primeramente, la categoría de evangélico, ya de entrada, tiene ciertas complejidades epistemológicas, posee un carácter polisémico, siendo utilizada en distintos contextos y desde distintas posiciones para referirse a todo un subcampo religioso que requiere matices para su comprensión, porque “así como hay diversidad de estas iglesias hay también muchas formas de ser evangélico” (Garma Navarro, 2004, p. 60).

Por lo general, el campo evangélico ha sido presentado como un colectivo homogéneo y, en ocasiones, con un liderazgo centralizado, pues se habla de estos grupos desde una noción totalizante y que, muchas veces, se les tiende a reducir a clichés, “borrando su especificidad y diversidad homogeneizándolos, como si todos pertenecieran a una misma organización religiosa” (Fortuny, 2001, p. 75). Tal concepción es nutrida por eventos sociopolíticos y organizaciones mediatizadas que se asumen representativas de todos los creyentes, idea que resulta problemática tal como apunta Panotto (2020): “La falta de profundización respecto al

análisis del campo evangélico no solo promueve imprecisiones metodológicas sino también modos erróneos de abordar las dinámicas sociopolíticas, tanto de este grupo en particular como del mundo religioso en general” (p. 40).

De esta forma, coincido con Frigerio y Wynarczyk (2008), quienes entienden el subcampo evangélico como “un conjunto de iglesias y organizaciones atravesado por tensiones internas propias de un campo de fuerzas” (p. 36). Este conjunto de iglesias tendrá ciertas características que lo distinguirá del resto de agrupaciones cristianas. Así, concebimos a este sector desde una mirada de lo múltiple y lo heterogéneo, asumiendo que cada vez que nos referimos a la categoría estamos hablando de un amplio abanico de formas de ser y practicar dicha religiosidad.

Estos grupos llegaron a América Latina y el Caribe en la segunda mitad del siglo XIX y se convirtieron en la primera minoría religiosa ante la poderosa hegemonía de la Iglesia Católica Romana. Su presencia permitió la apertura y pluralización del campo religioso debido a la constante fragmentación de sus instituciones, desarrollando así una diversificación cada vez mayor. De igual manera, la ética que trajeron consigo fue clave para la “afinidad electiva” entre ellos y los gobiernos liberales de algunos países, así como la implementación de políticas públicas con miras a una mayor educación de la sociedad y la separación de la esfera religiosa de la política.

Entre las grandes distinciones con la Iglesia Católica Romana, identificamos la eliminación de gran parte de las formas de mediación entre lx creyente y Dios; el rechazo a la veneración de imágenes; una reducción de la lista de sacramentos; se hace a un lado la intercesión de lxs santxs y la oración por los difuntos; y lo sobrenatural en los milagros deja de ser relevante (García Leguizamón, 2012). De esta manera, el

llamado protestantismo⁸ rechazó la práctica de elementos que formaban parte de la ornamentación ritualística e institucional del catolicismo romano y, además, se despojó de los tres elementos más antiguos y poderosos de lo sagrado: el misterio, el milagro y la magia, contribuyendo así al llamado “desencantamiento del mundo” (Berger, 1973), y siendo parte fundamental de la modernidad ilustrada en el mundo occidental.

En este sentido, son tres rasgos que Stoll (1993) identifica en sus creencias: 1) la completa confiabilidad y autoridad de la Biblia, 2) la necesidad de salvación a través de una relación personal con Jesucristo y 3) la importancia de propagar este mensaje de salvación a toda nación y persona, actividad llamada como la Gran Comisión. Debido a este último se popularizó la categoría de evangélicxs, pues tal enfatizaba la acción de llevar la nueva fe a las personas buscando su conversión. De esta manera, los estudios de la religión mantuvieron casi de forma unánime la implementación de la categoría protestante como concepto técnico para englobar a las distintas agrupaciones cristianas no católicas. Sin embargo, esta tendencia fue menguando debido a la falta de identificación que varias organizaciones comenzaron a tener respecto a dicha palabra. Por lo que preferían autonombrarse como evangélicxs o cristianxs. En este sentido, una parte importante de las iglesias pentecostales independientes y “paraprotestantes” (Testigos de Jehová, mormones y adventistas) no asumen una identidad de tradición protestante, pues ni Lutero, Calvino o Zwinglio son referentes en sus trayecto-

8 Por lo general, se han utilizado los términos de evangélico y protestante como sinónimos. Sin embargo, cada uno tiene un origen y significaciones contextuales distintas. El adjetivo protestante es una categoría que la Iglesia Católica Romana comenzó a utilizar para referirse a los reformistas del siglo XVI en Europa. Por lo tanto, el sentido original del concepto tuvo que ver con la protesta y resistencia en contra de los cánones católicos. A partir de esto se les empezó a conocer como protestantes, en el contexto de una violenta guerra religiosa que la historia occidental bautizó como la Reforma Protestante, y de la cual emergieron las principales corrientes evangélicas que llegaron a América Latina en el siglo XIX: iglesias luteranas, calvinistas, anglicanas, congregacionistas, episcopalianas, metodistas, presbiterianas, salvacionistas, aliancistas, menonitas y bautistas.

rias eclesiales, o por lo menos es poca.

Durante la Reforma Protestante, los grupos llamados evangélicos ya contaban con enormes diferencias doctrinales, litúrgicas, políticas y teológicas, por lo que su constante fragmentación fue un hecho evidente que se agudizaría al expandirse hacia otros territorios. Esta pugna y tensión entre las variantes reformistas también provocó conflictos violentos entre ellas. El ejemplo más emblemático fue el acontecido entre anabaptistas y otros grupos protestantes, especialmente luteranos⁹.

Por otra parte, España y Portugal fueron dos de las naciones que nunca rompieron sus lazos con la Iglesia Católica Romana, por lo que Carlos V y su hijo Felipe II, además de liderar la Contrarreforma, promulgaron decretos reales en los que se prohibía a lxs no católicxs entrar a las colonias españolas (Lea, 1908). De esta manera, la llegada de los grupos protestantes a América Latina se dio, primero, por medio de comerciantes, piratas y colonos (Scott, 1991), pues existía una vigilancia constante para evitar la entrada de “herejías”.

Esta situación cambió considerablemente después de los procesos de independencia. Los grupos evangélicos arribaron a través de colonos primeramente, pero luego por medio de misionerxs, gracias a la apertura de los gobiernos liberales a pesar del dominio que todavía ejercía la Iglesia Católica Romana. Estxs provenían principalmente de Estados Unidos, Inglaterra y Alemania. De esta forma, la nueva fe recién llegada se adaptó e reinterpretó los modos de vida de la cultura latinoamericana, y esta, a su vez, hizo lo mismo con la ética extranjera que introdujeron lxs misionerxs (Willems, 1967). Por ello, lo que aconteció en la región fue una latinoamericanización del llamado protestantismo, expresado en lo

9 El anabaptismo fue uno de los movimientos reformistas más radicales, debido, entre otras cosas, al énfasis de solo bautizar adultos. Por ello, Lutero los tachó de herejes y fueron perseguidos violentamente (Dyck, 1996).

que hoy conocemos como grupos evangélicos, al adoptar prácticas culturales locales dentro de la ceremonia religiosa protestante.

Los gobiernos liberales vieron en estos nuevos grupos una poderosa arma para restarle poder a la Iglesia Católica Romana, pues consideraban que esta era un obstáculo para el progreso. El poder que ejercía dicha institución en lo político, económico y cultural representaba el resabio de un colonialismo que no había podido ser extinguido con los procesos independentistas. Se habían construido formas únicas de religiosidad y sublevación política gracias a símbolos como la Virgen de Guadalupe con el cura Miguel Hidalgo en México, o la Virgen del Carmen con Bernardo O'Higgins y José de San Martín en Chile, los cuales posibilitaron la construcción de identidades religiosas nacionales centradas en este tipo de íconos. No obstante, la influencia del catolicismo romano, por lo menos dentro del ámbito político, fue degradándose y transformándose progresivamente. Ante esto, los grupos protestantes se alzaron como aliados convenientes para los liberales.

En este sentido, tal como apunta Bastian (2006), el protestantismo jugó un papel político al desafiar las estructuras de poder tradicionales. Por lo que, entrando el siglo XX, varias de las naciones independientes comenzaron un proceso formal y constitucional para determinar la separación entre la Iglesia y el Estado, influenciadas por la tendencia secularizante que se intensificaba en Europa. En este contexto, también se vivieron procesos de modernización de la sociedad latinoamericana agraria y rural, por lo que las estructuras tradicionales fueron afectadas, permitiendo en ciertos casos, importantes concentraciones de evangélicos en estas áreas.

Para Willems (1967), la ética protestante resultaba particularmente gratificante en el marco de las condiciones imperantes de un orden industrial emergente, se premiaba la disciplina ética proporcio-

nando lo que la sociedad tradicional negaba y la sociedad industrial emergente prometía. Sin embargo, el surgimiento del pentecostalismo y su acelerada expansión, pusieron en duda el modelo protestante liberal y secular. Este nuevo movimiento religioso se convirtió en la denominación evangélica mayoritaria en la región, especialmente gracias al “boom” numérico acontecido en la década de 1980 (Bastian, 1995; Sampedro Nieto, 1995). A diferencia de las iglesias de corte histórico, el pentecostalismo trajo como novedad la recuperación de la experiencia del cuerpo en la práctica ritual, pues reintegra el carisma o los dones del Espíritu Santo como elemento central de su liturgia, fundamentando su teología en el “principio de pentecostalidad” (Campos, 1997; 2016), es decir, en el bautismo y la llenura del Espíritu Santo, y por ello se han autoidentificado como pentecostales, diferenciándose así de otras denominaciones evangélicas.

Su práctica está inspirada en el relato de de los Hechos de los Apóstoles que se desarrolló en el Día de Pentecostés¹⁰. Entre las características del movimiento se ha resaltado la construcción de una cosmovisión espiritualizada de la realidad (Watanabe, 2009) encontrándose presente dos dimensiones opuestas, pero en constante interacción; una visión dualista que, en términos de Wynarczyk (1999), constituiría el llamado “dualismo negativo”, mediante el cual se significa y divide el mundo y cuya particularidad pentecostal sería el apartarse de él. Por esa razón,

10 En dicho texto se narra la experiencia que tuvieron los discípulos de Jesucristo cuando éste ascendió al cielo con la promesa de que no los dejaría solos, pues Dios mandaría al Espíritu Santo para revestirlos de poder: “pero recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra. Y habiendo dicho estas cosas, viéndolo ellos, fue alzado, y le recibió una nube que le ocultó de sus ojos” (Hechos 1: 8-9). Y más adelante, en el capítulo 2, se relata lo siguiente: “Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos. Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen” (Hechos 2: 1-4).

este fue considerado un movimiento de la clase pobre y no educada. Algunos estudios clásicos consideraron que los creyentes encontraban en dicha religiosidad un refugio ante los embates y el desasosiego de la vida (Willems, 1967; Lalive D’Epinay, 1968; Tennekes, 1985; Parker, 1993).

A finales del siglo XX y principios del XXI, otras variantes de la tradición protestante y pentecostal comenzaron a manifestarse como nuevas ofertas de religiosidad evangélica. Al distanciarse de las lógicas tradicionales de las denominaciones históricas y pentecostales surgieron nuevos términos para referirse a estos grupos como movimiento carismático, neocarismatismo, neopentecostalismo, postpentecostalismo, cristianismo emergente, entre otras categorías que buscaban comprender las mutaciones y nuevas expresiones de religiosidad (Tec-López, 2019; 2020; 2022a). Surgieron las llamadas megaglesias carismáticas y postpentecostales (Siepierski, 1997; Tec-López, 2022b), y con ellas, una visibilización del poder mediático y político de los grupos evangélicos en el espacio público.

El uso de nueva tecnología, la renovación litúrgica, la industrialización de la música cristiana, la apertura al mundo y el cambio generacional, permitieron la construcción de un imaginario sobre los nuevos evangélicos como un sector que había dejado atrás el “refugio de las masas” (Lalive D’Epinay, 1968) para asumir una nueva identidad como ciudadanxs más conscientes de su entorno social, político y económico. Junto con esa flexibilidad institucional y denominacional, la práctica religiosa adquirió nuevas características de desburocratización, fluidez y estructuras de plausabilidad para incidir en el espacio público (Córdova Villazón, 2014).

A mediados del siglo XX y especialmente entrado el siglo XXI, en gran parte del mundo occidental se comenzaba a discutir con mayor

intensidad sobre el género y la sexualidad. Debido a esto, el campo religioso también fue permeado ante la visibilización y lucha del movimiento LGBTIQ+A+. En consecuencia, algunos trabajos académicos evidenciaron la presencia de otro tipo de iglesias, aquellas que se asumieron como “incluyentes” y/o afirmativas de la diversidad sexual dentro de distintas tradiciones religiosas (Tavares, 2015; Córdova Quero, 2018), como el cristianismo (Natividade, 2010; Bárcenas Barajas, 2019; Tec-López, 2021), el judaísmo (Schnoor, 2006), el budismo (Kei Cheng, 2018; Vermeulen, 2018), el islam (Abraham, 2009; Habub, 2010) y otras espiritualidades de matriz africana y espiritismo (Barrales Palacio, 2020). Para Bárcenas Barajas (2014), estos grupos constituyen un espacio en el que se apuesta a la búsqueda de reconocimiento de las identidades no cis-heterosexuales dentro del campo de las creencias, como forma de conciliación.

En gran medida, estos espacios han recibido influencia, y a la vez, han dado pie al surgimiento de las teologías gay y lesbiana (Heyward, 1989; Goss, 1993) y de las teologías de la liberación y queer (Althaus-Reid, 2003; 2005; 2006; Boehler, Berdurke y de Lima Silva, 2013), así como del movimiento de liberación homosexual de la década de 1960, el que coincide con el surgimiento de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM) en Los Ángeles, California, en 1968, reconocida como la primera iglesia de la diversidad sexogenérica. Sin embargo, fue durante la primera década del siglo XXI, junto a una serie de triunfos en materia legislativa en distintos países para legalizar el matrimonio igualitario, que algunas de las denominaciones evangélicas de corte histórico, como la luterana, anglicana, presbiteriana y metodista, comenzaron a replantearse sus propios fundamentos institucionales sobre el matrimonio, para permitir el casamiento entre personas, independientemente de su sexo/género. Algunas consecuencias de estos cambios han derivado en

profundos cismas dentro de estas organizaciones religiosas.

A esta pluralización del campo religioso cristiano, también hay que sumarle los espacios ecuménicos e interreligiosos, pues el ser-disidentes, ha permitido la construcción de comunidades religiosas que enfocan su espiritualidad en la experiencia LGBTIQ+ más que en un sistema de creencias particulares. Es decir, son agrupaciones que se construyen a partir de la necesidad espiritual de las personas, independientemente de sus trayectorias eclesiales, ya que pueden manifestar y/o expresar su fe y creencias de forma libre sin tener que ajustarse a un modelo en especial. De esta manera, se transparenta una enorme diversidad de la práctica religiosa que muchas veces sobrepasa la ortodoxia de las religiones institucionales, así como los límites de nuestras categorías analíticas.

NI TOTALMENTE A DENTRO NI TOTALMENTE AFUERA: HABITANDO UNA FRONTERA DIFUSA

Vincular el campo religioso con el de las poblaciones LGBTIQ+ no es algo común de hacer, por lo general, al pensar en esta intersección, se parte desde el conflicto y la tensión, ya que las instituciones religiosas, especialmente el cristianismo, han controlado y encauzado la sexualidad bajo un modelo cisheteronormativo, invisibilizando así a las disidencias sexo-genéricas y/o apelando a su corrección. A pesar de que los movimientos LGBTIQ+ y feministas han permitido una mayor libertad individual y la garantía de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y las poblaciones LGBTIQ+, hemos sido también testigxs de enormes retrocesos legislativos, en los que algunas agrupaciones evangélicas han sido partícipes llevando a cabo un activismo religioso y político para evitar el avance en el reconocimiento de nuestros derechos.

Durante mi trabajo de campo en iglesias evangélicas de corte neopentecostal en la ciudad de Santiago de Chile y en la Ciudad de

México, pude conocer a varias personas miembrxs y exmiembrxs que forman parte de las poblaciones LGBTIQA+. En total, identifiqué a 19 personas que deambulan en el diverso espectro de las identidades sexo-genéricas disidentes, como se puede apreciar en la Tabla 1 y 2.

La participación de estas personas en la investigación doctoral tuvo distintos matices, pues a la mayoría las conocí a través de la técnica de la *bola de nieve*, durante la etapa de la exploración etnográfica para identificar iglesias. Sin embargo, al no cumplir con el perfil que yo estaba buscando para las entrevistas –directamente relacionadas al proyecto doctoral–, mi contacto con ellas fue de carácter informal y, en algunos casos, desarrollando amistades profundas pero sin comprometerlas en mi labor investigativa.

Nombre ¹¹	Edad	Identidad de género	Orientación sexual	Estado actual en la iglesia	¿Está fuera del armario?
Sam	22	Hombre trans		Se cambió a una iglesia incluyente	Sí, su familia, iglesia y círculos cercanos saben
Mateo	35	Hombre trans		Exmiembro	Sí
Martha	43	Mujer cis	Lesbiana	Miembra	Sí
Javiera	39	Mujer cis	Lesbiana	Miembra	Sí
Carla	27	Mujer cis	Bisexual	Exmiembra	Sí
Reinaldo	34	Hombre cis	Gay	Miembro	No
Luis	28	Hombre cis	Gay	Miembro	No
Felipe	38	Género fluido	Gay	Exmiembro	Sí
Josías	29	Hombre cis	Gay	Miembro	No

Tabla 1. Personas disidentes identificadas en iglesias evangélicas chilenas

Fuente: Elaboración propia

11 Todos los nombres fueron modificados, excepto el de Josías.

Nombre	Edad	Identidad de género	Orientación sexual	Estado actual en la iglesia	¿Está fuera del armario?
Ignacio	26	Hombre cis	Gay	Miembro	Sólo su familia sabe
Roberto	23	Hombre cis	Gay	Miembro	Algunas personas
Carlos	25	Hombre cis	Gay	Exmiembro	Sí
Mariana	24	No binarie	Pansexual	Exmiembrx	Sí
Fernanda	25	Mujer cis	Bisexual	Exmiembra	Sí
Laura	24	Mujer cis	Asexual	Miembra	Círculo cercano
Leonardo	35	Hombre cis	Gay	Miembro	Solo familia y amistades cercanas
Jaime	36	Hombre cis	Gay	Miembro	No
Valeria	23	Mujer cis	Bisexual	Miembra	No
Ana	25	Mujer cis	Bisexual	Miembra	No

Tabla 2. Personas disidentes identificadas en iglesias evangélicas mexicanas
Fuente: Elaboración propia

Como mencioné al principio, al no ser la intersección religión-sexualidad el tema principal de la tesis, no desarrollé una investigación al respecto, sino que aproveché tal instancia para llevar a cabo una indagación y aproximación hacia tal temática, pues considero que la presencia de personas LGBTIQA+ en contextos religiosos conservadores pasa desapercibida para muchxs investigadorxs que llegamos a estos espacios.

Me interesaba conocer sus experiencias a través de testimonios como personas disidentes, su paso por la iglesia, las razones de permanecer o irse, y las tensiones y conflictos internos que pudieron tener al practicar dicha religiosidad. Cabe decir que no fue nada fácil que ellas se atrevieran a contarme sobre estas temáticas, ya que siempre existe cierto grado de sospecha. No obstante, ayudó bastante el hecho de que les externaba que también era creyente y parte de las poblaciones LGBTIQA+, por lo que se generaba un espacio de mayor confianza.

La presencia de estas 19 personas en comunidades religiosas que se consideran conservadoras muestra que existe una enorme diversidad al interior de dichas iglesias, aunque el discurso oficial promueva una sola manera de vivir la sexualidad. En este sentido, se construye una tendencia dentro del campo evangélico de considerar a la práctica homosexual como un pecado. Lxs pastorxs hacen énfasis en distinguir la homosexualidad de la práctica homosexual. Una persona puede tener una tendencia a la homosexualidad, es decir, sentir atracción hacia personas de su mismo sexo/género, pero el pecado se comete cuando la persona lleva a cabo una práctica sexual con otra. Para esta noción se han utilizado ciertos versículos bíblicos con el fin de sostener el argumento:

Levítico 18:22: No te echarás con varón como con mujer; es abominación.

Levítico 20:13: Si alguno se ayuntare con varón como con mujer, abominación hicieron; ambos han de ser muertos; sobre ellos será su sangre.

Romanos 1:26-27: Por esto Dios les entregó a pasiones vergonzosas; pues aun sus mujeres cambiaron el uso natural por el que es contra naturaleza, y de igual modo también los hombres, dejando el uso natural de la mujer, se encendieron en su lascivia unos con otros, cometiendo hechos vergonzosos hombres con hombres, y recibiendo en sí mismos la retribución debida a su extravío.

1 Corintios 6:9: ¿No sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No erréis; ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los que se echan con varones.

Recordemos que una de las características más importantes del protestantismo evangélico es su bibliocentrismo, es decir, la Biblia como texto sagrado adquiere un carácter de infalibilidad y de revelación divina que le brinda al creyente las herramientas necesarias para vivir en el mundo. Sin embargo, esta situación tiende a ignorar las distintas traducciones y contextos sociohistóricos, políticos e incluso económicos que

han llevado a tener infinidad de versiones y traducciones, y con ellas, infinidad de interpretaciones teológicas, tal como lo estudia minuciosamente el teólogo Renato Lings (2021) en *Amores bíblicos bajo censura. Sexualidad, género y traducciones erróneas*. Por lo general, se asume un acercamiento a los versículos sobre la sexualidad desde la literalidad, cayendo en una lectura fundamentalista¹². Existen otras posturas más flexibles o contextuales, en las que se condena la práctica pero no la tendencia o la “condición” de la persona, pues se piensa que tales “preferencias” son causas de traumas y situaciones de la infancia que provocaron este “sentimiento”, por lo que debe ser tratado con mucho cuidado, aunque también se reconoce que tal “preferencia” puede quedarse para toda la vida, por lo que, en esos casos, se les promueve el celibato para no “pecar”.

Por lo tanto, podemos clasificar en dos grandes grupos a quienes se desvían de la cisheteronorma en contextos evangélicos: 1) quienes permanecen en sus iglesias y 2) quienes deciden abandonar su iglesia. De las personas que decidieron quedarse en su iglesia, a pesar de tener “preferencias” sexuales distintas, logramos identificar cuatro situaciones al respecto.

La primera tiene que ver con personas que esconden su orientación sexual y/o identidad de género, pues consideran que es pecado y no se atreven a externarlo. Por lo tanto, buscan cambiar o “curarse”, proceso que se vive de forma solitaria. En algunos casos, terminan viviendo una

12 El fundamentalismo evangélico tiene su origen con la publicación de *The Fundamentals: A Testimony of Truth* (Torrey y Dixon, 1917). Entre 1910 y 1915 se publicaron doce volúmenes con este título. En estos libros se encuentran noventa artículos redactados por profesores, escritores y teólogos –todos varones– protestantes evangélicos conservadores en los cuales se expone su oposición al modernismo y al liberalismo, cuyas doctrinas –ellos entendían– amenazaban los puntos fundamentales de la fe cristiana (Kepel, 1991; Ainz, 2011). Esta aparece como una reacción en contra de las iglesias protestantes modernistas y liberales, negando la posibilidad de conocimiento que no fuera derivado de los textos bíblicos. Así, se promovió una lectura literal y acritica de la Biblia al considerarla inspiración divina y autoridad absoluta.

doble vida, cerrando y abriendo la puerta constantemente sin encontrar espacios para desarrollar su personalidad e identidad sexual de forma libre. Se genera así una experiencia de vida en conflicto. Por un lado, esconden su orientación sexual dentro de los espacios religiosos que promueven con dureza un modelo cisheteronormativo, y por el otro, no se sienten identificadxs con la comunidad LGBTIQ+ al ser creyentes de una religión que frecuentemente es estigmatizada por los grupos activistas. Vivir esta doble vida trae consigo severas consecuencias psicológicas y emocionales, como ya se ha venido estudiando: “a mayor religiosidad y práctica religiosa, se reporta mayor culpa y vergüenza ante conductas sexuales” (Moral-de la Rubia, 2010, p. 47).

La segunda situación se centra en la petición de ayuda a otras personas para poder cambiar su sexualidad. En este sentido, lxs líderes, pastorxs o la propia familia, tienen un rol clave para esto, en muchos casos, las personas “desviadas” son ingresadas –voluntaria o involuntariamente– en las mal llamadas “terapias de conversión”, una de las formas más peligrosas dentro de las religiones para tratar el tema de la desviación sexual y de género. Según el portal *What We Know* de la Cornell University (2016), se identificaron y analizaron 47 estudios que abordaban la eficacia de tales terapias. Se llegó a la conclusión de que no hay evidencia para creer que la orientación sexual se pueda cambiar mediante una intervención terapéutica. La mayoría de los relatos de dicho cambio son similares a los casos de “curación por fe”. Además, se encontró que hay suficiente evidencia para determinar que los intentos por cambiar la orientación sexual de una persona pueden ser extremadamente dañinos, provocando secuelas vinculadas con la depresión, el suicidio, la ansiedad, el aislamiento social y la disminución de la capacidad de intimidad:

Bajo el argumento de la libertad de culto y una patología hechiza conocida

como “atracción hacia el mismo sexo”, los ECOSIG (Esfuerzos para Corregir la Orientación Sexual y la Identidad de Género) han sido promovidos históricamente por la Iglesia Católica [Romana] y recientemente por variantes evangélicas, que han importado métodos, sobre todo, desde Estados Unidos (Camhaji, 2020).

Estos ECOSIG¹³ parten de una idea normativa y “naturalizada” de la heterosexualidad, es decir, que toda disidencia responde a un desvío del plan original de Dios, por lo tanto, la heterosexualidad se posiciona desde una legitimidad divina: “De ahí que el discurso homofóbico de las iglesias posicione al sujeto en una visión patologizante de su sexualidad experimentándose en falta ante esa divinidad en la que cree. La norma social a la que él no se ajusta tiene la fuerza de un mandato religioso” (Avilés Aguirre y Leal, 2015, p. 83). Este tipo de situaciones refuerzan la noción de “pecado” en las personas que no son cisheterosexuales, quienes buscan expulsar los espíritus o demonios de la homosexualidad, prácticas asociadas a la teología de la guerra espiritual.

Una tercera situación la observamos en quienes, ante una abrumadora ola de significaciones simbólico-moralistas, optan por reprimir la dimensión sexual de su identidad. Deciden tomar el camino del celibato, puesto que consideran que sus “preferencias” nunca podrán ser resueltas. Esto constituye un panorama muy poco optimista para quienes nos colocamos en la frontera de la disidencia sexual y de género: “a quienes en sus márgenes, la sociedad les exige la autodestrucción, esa suerte perversa de acatamiento de la norma [...] y la demanda heterosexista de patetismo del gay cunda en el mundo entero” (Monsiváis, 2010, p. 67). Sin embargo, existe una cuarta situación, aquella que observamos en las personas que lograron reconciliar su fe con su sexualidad disidente y buscan transformar la estructura de su institución religiosa desde

13 Las investigaciones sociales sobre los ECOSIG en América Latina son de reciente data y se centran en casos de México (Bañuelos Zamora, 2017; Castillo Belmont, 2019; Andrade, 2023).

dentro, pues están convencidas de la importancia de dar la lucha desde el propio campo religioso conservador. En los casos que identifiqué, solo tres personas optaron por esa vía, y para el día de hoy, tres años después de la investigación de campo, ninguna de ellas ha permanecido en su iglesia original.

La situación anterior es algo sumamente común, pues es muy difícil remover las estructuras cisheteronormativas que han prevalecido en muchas tradiciones evangélicas. Por lo tanto, estas personas abandonan sus comunidades de fe al no encontrar aceptación ni alternativas a la transgresión del “pecado sexual”. Se identifican dos situaciones para quienes optaron por abandonar su iglesia de origen: quienes deciden irse porque no logran resolver sus “preferencias sexuales” y porque no creen que es posible ser creyente y vivir una sexualidad disidente, por lo tanto dejan de congregarse, y en muchos casos, hasta dejan de creer; y quienes logran reconciliar su fe con su sexualidad, pero optan por una iglesia más incluyente y afirmativa de las disidencias.

La primera situación es la más crucial, pues coloca a las personas en una condición de extrema vulnerabilidad, sin nichos de sentido y, en muchos casos, enfrentando también el abandono de la familia. Existe así una doble negación de su identidad. Por un lado, se les niega la posibilidad de creer en una Divinidad y de practicar su fe, y por el otro, la sociedad se presenta como un espacio hostil y violento:

Las peronas LGBTI, o aquellas percibidas como tales, están sujetas a diversas formas de violencia y discriminación basadas en la percepción de su orientación sexual, su identidad o expresión de género, o porque sus cuerpos difieren de las presentaciones corporales femeninas o masculinas socialmente aceptadas (CIDH, 2015, p. 23).

No obstante, la segunda situación, aquella que permite a las personas buscar opciones religiosas más incluyentes, nos abre nuevos

horizontes de posibilidad, las personas logran reconciliar su fe y su sexualidad dentro de espacios seguros. A continuación indagaremos un poco más en estos.

BIENAVENTURADXS LXS DESVIADXS DE LA CISHETERONORMA PORQUE DE NOSOTRXS TAMBIÉN ES EL REINO DE LOS CIELOS

En un trabajo previo (Tec-López, 2021) me dediqué a trazar una analogía entre la figura del “Puente y la puerta” de Georg Simmel (2001) con el rol que tienen las iglesias de la diversidad sexogenérica, como puentes de ligación, espacios religadores que permiten unir dos lugares comúnmente vistos como separados: lo religioso y la disidencia sexogenérica:

El puente simboliza la extensión de nuestra esfera de la voluntad sobre el espacio. Solo para nosotros las orillas del río no están meramente la una enfrente de la otra, sino separadas. Si primeramente no las uniésemos a nuestros pensamientos teleológicos, a nuestras necesidades, a nuestra fantasía, el concepto de separación no tendría ninguna satisfacción (Simmel, 2001, p. 46).

El puente, entonces, nos permite imaginar alternativas, trazar enlaces, conexiones, y esa utopía en potencia que sitúa a lo marginal en el centro. Se rompen así los esquemas tradicionales de la práctica religiosa que ha sido atravesada por una concepción cis-heteronormativa de la moral sexual. La pluralización del campo evangélico también se puede ver manifestado con el surgimiento de este tipo de iglesias, pues en ellas también encontramos distintas denominaciones, tradiciones, formatos, doctrinas teológicas, algunas más conservadoras que otras, algunas rechazan las teologías queer y otras las abrazan. Aunque podrían representar diferentes posicionamientos e interpretaciones teológicas, tienen en común un elemento que las engloba en una nueva categoría del subcampo evangélico: que la disidencia sexogenérica no es un pecado y, por lo tanto, su religiosidad se construye a partir de esa premisa, distan-

ciándolas del resto de iglesias evangélicas.

Este tipo de comunidades representan líneas de fuga por donde circulan influencias cruzadas, intensidades que modifican constantemente las creencias, los símbolos, los rituales y los discursos. Son una respuesta novedosa a la desregulación de lo religioso, pues no hay vivencia e interpretación religiosa que no lleve consigo los flujos de multiplicidad y sus interdiscursividades (De Melo Magalhaes, 2013). De esta manera, se convierten en puentes de ligación para aquellas personas que no están ni totalmente adentro ni totalmente afuera. Es decir, para aquellas que buscan espacios religiosos seguros en donde poder vivir su fe sin que su orientación sexual y/o identidad y expresión de género disidentes sean un problema, por el contrario, son espacios que afirman dicha desviación. El puente se vuelve así una necesidad urgente de unión entre esos dos puntos, como posibilidad de vivir la experiencia religiosa desde otras lógicas de aceptación, afirmación e inclusión.

Sin embargo, su sola presencia en el campo religioso las convierte en agentes que desafían las estructuras hegemónicas del sistema sexo-género y de los fundamentos morales de la tradición evangélica heterosexista. Ante un campo cristiano evangélico que estigmatiza, rechaza o corrige lo diferente, estos espacios constituyen una alternativa para la búsqueda de un nicho de sentido, y una amenaza a la cosmovisión tradicional sobre el ser evangélico. Esto ha traído varias consecuencias, ya que las grandes redes institucionalizadas de iglesias evangélicas no reconocen a este tipo de espacios como parte de la “Gran Familia Evangélica” (Tec-López, 2019). En otros casos más graves, han recibido agresiones, vituperios y “funas” por parte de agrupaciones más conservadoras, tachándolas de herejes, satánicas y cuyos liderazgos han sido controlados por “falsos profetas”. Por lo tanto, ser evangélicx y LGBTIQ+ se convierte en una identidad doblemente vulnerada y estigmatizada, no

solo por parte de sectores religiosos, sino también por una parte importante del activismo LGBTIQA+, que se posiciona desde una radicalidad anticlerical y antirreligiosa.

Curiosamente, el sector evangélico conservador, de ser una disidencia religiosa y minoría oprimida por el catolicismo romano en América Latina, al lograr mayor visibilización y capital social, político, cultural y económico, se ha convertido en los verdugos de las nuevas disidencias, en este caso de las poblaciones LGBTIQA+, y más específicamente, de lxs evangélicxs LGBTIQA+, al crear un nuevo enemigo de la fe: la “ideología de género” (Bárceñas Barajas, 2020; Tec López, 2022c).

De tal manera, podemos clasificar a estas iglesias en dos grandes grupos: 1) las pertenecientes a denominaciones tradicionales que han redefinido su postura respecto a las disidencias sexogenéricas desde la inclusión y afirmación, y 2) las que surgen de forma independiente de cualquier denominación institucionalizada debido a las necesidades de las personas disidentes de construir espacios religiosos afirmativos.

En el primer caso, pude identificar durante el trabajo de campo a la Iglesia Evangélica Luterana, la Iglesia Episcopal Anglicana y la Iglesia Rey de Gloria de las Asambleas de Dios en Chile; así como a la Iglesia Anglicana y la Iglesia Episcopal en México. En el segundo caso, se encontrarían la iglesia Río de Dios y la Comunidad Amanecer en Chile, así como la Misión Cristiana Incluyente y la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en México. Estas son solo algunas de las que comienzan a generar mayor presencia y visibilidad en los países donde llevé a cabo el proyecto doctoral, al participar en las marchas del Orgullo, en actividades interreligiosas y de activismo LGBTIQA+, y en el uso de las redes sociales, medio imprescindible para obtener mayor visibilización.

En esta misma línea, lo religioso como sistema abierto que permite la transformación de las prácticas y los discursos ha justificado,

en muchos casos, la opresión y exclusión de sectores sociales minoritizados (Córdova Quero, 2015) por medio de doctrinas fundamentalistas y posturas políticas que buscan el control de lo íntimo, los cuerpos y el deseo. Pero también es en ese mismo sistema donde podemos encontrar formas de reinención que apelan a la superación de las estructuras de dominación, presentando nuevas ofertas religiosas en concordancia con los derechos humanos. Ante esto, el avance en materia de derechos LGBTIQ+ ha permitido la visibilización social cada vez más palpable de la disidencia sexogenérica, aunque todavía quedan resabios para el respeto concreto de la población trans, intersex y de otras identidades. Por consiguiente, es clave lo dicho por Monsiváis (2010) sobre la posibilidad de perder la batalla política si no se da la batalla cultural. De ahí la importancia de la concientización y educación desde el campo cultural, donde la esfera de lo religioso es determinante para promover una sociedad de inclusión al ser una fuerte influencia sobre la vida social en América Latina.

REFLEXIONES FINALES

Nos encontramos ante un campo religioso y sociocultural latinoamericano en constante transformación y pluralización, en el que las prácticas mágico-simbólicas son moldeables, flexibles y propensas a la renovación y reconfiguración, pues estas se adecuan a un tiempo-espacio, a los cuerpos y a las experiencias de vida de las personas que las desarrollan constantemente.

De esta manera, tal como lo hemos planteado en otros trabajos: la religiosidad se encarna (Mazariegos Herrera y Tec-López, 2022). Pero estos procesos se dan en un escenario de constante tensión con las “estructuras estructurantes” (Bourdieu, 1979), con la institucionalidad de lo religioso, manifestada concretamente en las iglesias. No

obstante, las experiencias de vida, las vivencias disidentes, el posicionarse en fronteras difusas, ni totalmente adentro ni totalmente afuera, permite que el cuerpo, como medio, sustrato y potencializador de los símbolos religiosos, nos coloque en ese entremedio, en la liminalidad de las fronteras entre lo sagrado y lo profano, entre lo derecho y lo torcido, en donde nuevas formas de entender y de vivir la vida religiosa surgen y se expanden.

La religión institucional ha sido más bien una simulación de la religiosidad, una manifestación más, que no da cuenta de la profundidad de la experiencia religiosa, aunque sí apunta a ciertas referencias importantes. Sin embargo, fue utilizada como cortina de humo que imposibilitaba ver o experimentar lo que acontece en la realidad empírica con los “creyentes de a pie”. ¿Cuántas personas disidentes pasaron por los templos evangélicos desde que se dio el gran quiebre de la Reforma Protestante durante el siglo XVI?, ¿Qué significa el hecho de que hayan sido tan invisibilizadas y no conozcamos sus historias?

Depositar los bienes simbólicos de salvación en el sujeto creyente, más que en la institución, nos permite dejar de concebir a un solo catolicismo, un solo cristianismo, un solo protestantismo, y los *ismos* se vuelven plurales, diversos, múltiples:

¿Qué es esta Y? [...] La Y no es uno ni otro, está siempre entre los dos, es la frontera [...] una línea de fuga o de fluencia, aunque no se vea, aunque sea, como es, lo menos perceptible. Ello no obstante, las cosas pasan siempre por esta línea de fuga, en ella tienen lugar los devenires y se planean las revoluciones (Deleuze, 1999, p. 74).

En esos procesos de mutación, en los márgenes y los entremedio, es en donde se intersectan los movimientos, los símbolos y las tradiciones, es ahí donde se gestan los neo-ismos, post-ismos y trans-ismos. El mundo del entre, en la frontera, las lógicas de lo múltiple,

de la diferencia, el estado permanente del devenir (Vaskes Sanches, 2008). De esta manera, cuando fenómenos religiosos como el pentecostalismo de principios del siglo XX surgen, estos se gestan en los márgenes de la sociedad, en este caso fue entre afroamericanxs y latinxs. En la búsqueda de una experiencia espiritual más sentida, el pentecostalismo hizo uso de la magia y del carisma para originar una nueva práctica religiosa dentro del protestantismo evangélico, una línea de fuga que rompió con los moldes institucionales de las denominaciones históricas, pues la experiencia religiosa desbordaba los límites teológicos de la religiosidad evangélica, ¿estamos, entonces, ante la presencia de un nuevo *ismo* dentro del campo evangélico?, ¿una nueva ola que involucra a las poblaciones LGBTIQ+ como reivindicación y recuperación del cuerpo y del deseo dentro de la práctica religiosa?

REFERENCIAS

- Abraham, I. (2009). Out to Get Us: Queer Muslims and the Clash of Sexual Civilization in Australia” en *Contemporary Islam* 3(1), 79-97.
- Ainz, A. (2011). Acotando el concepto de fundamentalismo: una definición. *Anales de Teología* 13 (1), 143-171.
- Andrade Lobaco, M. (2023). “¡No camines como maricon!” Reeduación de la masculinidad en Esfuerzos de Cambio de Orientación Sexual e Identidad de Género (ECOSIG). *GénEroos*. 1(1), 2090-313.
- Althaus-Reid, M. (2003). *The Queer God*. Routledge.
- Althaus-Reid, M. (2005). *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Bellatierra.
- Althaus-Reid, M. (2006). *Liberation Theology and Sexuality*. Ashgate.
- Avilés Aguirre, D. y Leal L. (2015). Sexualidad diversa y experiencia religiosa. Convergencias y divergencias en narraciones biográficas. *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 3, 67-86.
- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Siglo XXI.
- Bañuelos Zamora, R. (2017). *Queers virginales: la apuesta por el seno de Abraham. Etnografía con perspectiva de derechos humanos sobre las terapias de conversión gay en Jalisco*. Tesis de maestría en derechos humanos y paz. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Bárceñas Barajas, K. (2014). Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género. *Revista de Estudios Sociales* 43, 33-46.
- Bárceñas Barajas, K (2019). *Bajo un mismo cielo: las iglesias para la*

- diversidad sexual y de género en un campo conservador.* Instituto de Investigaciones Sociales- Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bárcenas Barajas, K. (2020). La violencia simbólica en el discurso sobre la “ideología de género”: una perspectiva desde la dominación simbólica a través del pánico moral y la post-verdad. *Intersticios Sociales* 21, 125-150.
- Barrales Palacio, D. (2020). Posesiones sexo-generizadas: géneros móviles y sexualidades disputadas en rituales de Kimbanda. *Conexión Queer* 3, 13-43.
- Bastian, J.P. (1995). Protestantes en Latinoamérica. *Evangélicos en América Latina. Iglesia, pueblos y culturas* 37, 7-36.
- Bastian, J.P. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa. *Revista de Ciencias Sociales.* 156, 38-54.
- Bénard Calva, S. M. (2019). *Autoetnografía. Una metodología cualitativa.* Universidad Autónoma de Aguascalientes/El Colegio de San Luis.
- Berger, P. (1973). *The Social Reality of Religion.* Penguin
- Bhabha, H. K. (1990) DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation. En H. Bhabha (Ed.), *Nation and Narration* (pp. 291-322). Routledge.
- Boehler, G.; Berduke, L. y de Lima Silva, S. (eds.) (2013). *Teorías Queer y teologías: estar...en otro lugar.* Departamento EcuMénico de Investigaciones.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto.* Minuit.
- Caicedo, A. (2003). Aproximaciones a una antropología reflexiva. *Tabula Rasa.* 1, 165-181.

- Camahji, E. (27 de julio de 2020). ¡Salgan demônios de la homosexualidad en el nombre de Cristo La trampa de las terapias de conversión. *El País*. <https://elpais.com/mexico/sociedad/2020-07-27/salgan-demonios-de-la-homosexualidad-en-el-nombre-de-cristo-la-trampa-de-las-terapias-de-conversion.html>
- Campos, B. (1997). *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la iglesia: debate sobre el pentecostalismo en América Latina*. Consejo Latinoamericano de Iglesias CLAI.
- Campos, B. (2016). *El principio pentecostalidad. La unidad en el Espíritu, fundamento de la paz*. Kerigma.
- Cantón Delgado, M. (2008). Los confines de la impostura. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico entre minorías religiosas. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. 1(63),147-172.
- Castillo Belmont, J. (2019). ¿Dejar la homosexualidad, reconstruir mi heterosexualidad? Historias de terapias de conversión y reintegración. Tesis de maestría en periodismo sobre políticas públicas. Centro de Investigación y Docencia Económicas, A. C.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2015). *Violencia contra Personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América*. San José de Costa Rica: Comisión Interamericana de Derechos Humanos.
- Córdova Quero, H. (2015). Coming of Age: A (Post)Colonial and Queer Contribution Towards the Deconstruction of the Notion of ‘Minority’. *Perspectivas Internacionales*. 2(10), 123-152.
- Córdova Quero, H. (2018). *Sin tabú: Diversidad sexual y religiosa en América Latina*. Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia / GEMRIP Ediciones.
- Córdova Villazón, J. (2014). Viejas y nuevas derechas religiosas en

- América Latina: los evangélicos como factor político. *Nueva Sociedad*, 254, 112-123.
- Cornell University (2016). What Does the Scholarly Research Say about Whether Conversion Therapy Can Alter Sexual Orientation Without Causing Harm?. *What We Know Project*. <https://whatweknow.inequality.cornell.edu/topics/lgbt-equality/what-does-the-scholarly-research-say-about-whether-conversion-therapy-can-alter-sexual-orientation-without-causing-harm/>
- De la Torre, R. (2012). La religiosidad popular como “entre- medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas*. 3(12), 506-521.
- De Melo Magalhães, A. (2013). Religião: Árvore ou Rizoma?. *Estudos de Religião* 27(1), 59-67.
- Deleuze, G. (1999). *¿Qué es la filosofía?*. Anagrama.
- Díaz Viana, L. (1991). Prólogo a la Edición Española. En J. Clifford y G. E. Marcus. *Retóricas de la Antropología* (pp. 9-19). Júcar.
- Dyck, C. (1996). *Introducción a la historia menonita. Una historia popular de los anabautistas y menonitas*. Clara-Semilla.
- Ellis, C. (2004). *The ethnographic I. A methodological novel about autoethnography*. Rowman Altamira.
- Ellis, C., Adams, T. E., y Bochner, A. P. (2015). Autoetnografía: un panorama. *Astrolabio* (14), 249-273.
- Fortuny, P. (2001). Diversidad y especificidad de los protestantes. *Alteridades*. 11(22), 75-92.
- Frigerio, A. y Wynarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, 2(23), 227-260

- García Leguizamón, F. (2012). Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social. *Folios*, 36, 171-187.
- Garma Navarro, C. (2004). *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Plaza y Valdés.
- Geertz, C. (1997). *El antropólogo como autor*. Paidós.
- Goss, R. (1993). *Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto*. Harper San Francisco.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.
- Habib, S. (ed.) (2010). *Islam and Homosexuality*. Praeger.
- Heyward, C. (1989). *Touching Our Strength*. Harper & Row.
- Jacorzynski, W. (2004). *Crepúsculo de los ídolos en la antropología social: más allá de Malinowski y los posmodernistas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)
- Kei Cheng, F. (2018). Being Different with Dignity: Buddhist Inclusiveness of Homosexuality. *Social Sciences*, 7 (51): 1-16.
- Kepel, G. (1991). *La revancha de Dios: Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Anaya y Mario Muchnik.
- Lalive D'Épinay, C. (2010 [1968]). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Instituto de Estudios Avanzados / Centro Evangélico de Estudios Pentecostales.
- Lea, H. C. (1908). *The Inquisition in the Spanish Dependencies*. The Macmillan Company.
- Lings, R. (2021). *Amores bíblicos bajo censura. Sexualidad, género y traducciones erróneas*. Dickinson.
- Matos, M. (2018). Género y sexualidad en la política pública de Brasil.

- Progresos y retrocesos en la despatriarcalización y desheteronormalización del Estado. En E. Friedman; F. Rossi, C. Tabbush. (Coords.) *Género, sexualidad e izquierdas latinoamericanas. El reclamo de derechos durante la Marea Rosa* (pp. 177-208). CLACSO.
- Mazariegos Herrera, H. M. C. y Tec-López, R. A. (2022). Transfronterizas. El entrecruce entre lo religioso y la migración trans centroamericana en México. *Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe*. (pp. 1-9). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Monsiváis, C. (2010). *Que se abra esa puerta*. Paidós.
- Moral-De la Rubia, J. (2010). Religión, significados y actitudes hacia la sexualidad: un enfoque psicosocial. *Revista Colombiana de Psicología* 19(1), 45-59.
- Natividade, M. (2010). Uma homossexualidade santificada?: etnografía de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religiao & Sociedade* 30 (2), 90-121.
- Ordoñez Alcantar, J. F. (2020). *Pa' que explote la culosfera. El perreo como contradispositivo y tecnología del género y la sexualidad (CDMX): una semiótica del culo*. Tesis de maestría. Facultad de Música, Instituto de Ciencias Aplicadas y Tecnología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Panotto, N. (2020). Campo evangélico y sociedad civil: sobre los procesos de minorización y el desplazamiento de matrices analíticas. *Religião e Sociedade* 40 (1),19-42.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica
- Sampedro Nieto, F. (1995). ¿Las sectas invaden a Latinoamérica?. *Evan-*

- géricos en América Latina. Iglesia, pueblos y culturas*, 37, 45-50.
- Schnoor, R. F. (2006). Being Gay and Jewish: Negotiating Intersecting Identities. *Sociology of Religion* 67(1), 43-60.
- Scott, L. (1991). *Salt of the Earth. A Socio-political history of Mexico City Evangelical Protestants*. CUPSA
- Siepierski, P. (1997). Pos-Pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*, 37(1), 47-61.
- Simmel, G. (2001). *El individuo y la libertad: Ensayos de crítica de la cultura*. Península.
- Stoll, D. (1993). *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Ediciones Abya-Yala.
- Tavares, T. (2015). As Igrejas Inclusivas prescindem de teologias que tratem da sexualidade? Uma discussão na ótica das atuais Igrejas Inclusivas brasileira. *Religião e Incidência Pública*. 3, 87-111.
- Tec-López, R. A. (2014). *El pueblo escogido de Dios. Conversión, prosperidad y neopentecostalismo en el protestantismo de Almolonga, Guatemala*. Tesis de licenciatura en Antropología Social. Universidad Autónoma de Yucatán.
- Tec-López, R. A. (2019). ¿Quiénes son los neopentecostales? Una aproximación a la conceptualización del fenómeno religioso. *Renovación*. 73, 38-51.
- Tec-López, R. A. (2020) El neopentecostalismo y sus caracterizaciones en América Latina. *Política y Cultura*, 54,105-132. <https://www.redalyc.org/journal/267/26766598005/html/>
- Tec-López, R. A. (2021). Ni totalmente adentro, ni totalmente afuera. Sobre las personas invisibles en la intersección entre religión y sexualidad. *Religião e Incidência Pública: Revista de Inves-*

tigación de GEMRIP 9, 25-57.

- Tec-López, R. A. (2022a). *Estableciendo el Reino de Dios en la tierra. Hacia una nueva comprensión del fenómeno neopentecostal en América Latina: los casos de Chile y México*. Tesis doctoral. Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.
- Tec-López, R. A. (2022b). Entre lo difuso y lo múltiple. Cuatro tendencias del neopentecostalismo en América Latina. En B. Soto, R. Espinoza y B. Díaz (Eds.). *El fenómeno religioso meditado al alero de la pandemia. Desde la antigüedad hasta el mundo contemporáneo*. (pp. 248-267). Sociedad Chilena de Ciencias de la Religión.
- Tec-López, R. A. (2022c). De canutos, maricones y comunistas: la cruzada evangélica contra la “ideología de género” en Chile. En Bárcenas Barajas, K. (coord.) *Movimientos antigénero en América Latina. Cartografías del neoconservadurismo* (pp. 339-371). Instituto de Investigaciones Sociales – Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tennekes, H. (1985). *El Movimiento Pentecostal en la sociedad chilena*. Ciren-Universidad Libre de Ámsterdam.
- Torrey, R. A. y A. C. Dixon, (Eds.) (1988 [1917]). *The Fundamentals: A Testimony of Truth, 4 volúmenes*. Baker Book House.
- Valencia, S. (2015). Del queer al cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur global. En F. Lanuza; R. Carrasco (Eds.) *Queer y cuir. Políticas de lo irreal* (pp. 19-38). Fontamara.
- Vargas, K.; Onofrio, A. y Bautista Fajardo, J. (2022). *Violencia Espiritual y fenómenos religiosos que abusan de la fe*. Soulforce.
- Vaskes Santches, I. (2008a). La axiomática estética: esquizoanálisis y rizoma. *Praxis Filosófica*, 27, 245-267.

- Vázquez Buenfil, L. (1994). El protestantismo ha hecho progresos, pero todavía tiene zonas conservadoras, sostiene el escritor Carlos Monsiváis. *El Faro*, 81-83.
- Vermeulen, M. (2018). Eudaimonistic Buddhism: Can Metta Transform and Redirect Our Societies and Save Our Environment?. *The Journal of International Association of Buddhist Universities*. 11(3), 340-353.
- Watanabe, J. A. (2009). Pensamiento pentecostal: un acercamiento a la cosmovisión pentecostal. En D. Chiquete y L. Orellana (Eds.), *Voces del pentecostalismo latinoamericano III. Identidad, teología, historia*. Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.
- Willems, E. (1967). *Followers of the New Faith. Culture, Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Vanderbilt University Press.
- Wynarczyk, H. (1999). La difusión de las iglesias protestantes evangélicas en la Argentina y el Brasil. Constantes y rupturas. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, 6(27).



LOCA
&
REBEL

LOCO PROFUNDO*

De los domingos de catecismo
elijo quedarme con una sola cosa:
Dios es el loco profundo,
el rebelde que abrió la boca
y dejó escapar al universo.

Antes de dormir,
abuela me obliga a dar gracias a Dios
por todo lo que nos ha dado:
junto las manos, cierro los ojos
y le digo
gracias papito Dios
por hacerme a tu imagen y semejanza,
loca y rebelde como tú.

EMALÚA GCANCHOLA



DESERTORES Y DESVIADOS: EXRELIGIOSOS CATÓLICOS HACIA LA CONCILIACIÓN DE LA FE Y LA PROPIA HOMOSEXUALIDAD

ALMA GUADALUPE HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ



INTRODUCCIÓN¹

El presente texto busca adentrarse en las experiencias de personas provenientes de contextos conservadores que, en el proceso de enfrentar el reconocimiento y aceptación de su propia homosexualidad, se ven forzadas a resignificar su fe y subvertir múltiples discursos de la Iglesia católica. Abordaré el tema desde la teoría del estigma social y las espi-temologías feministas, a fin de comprender las nuevas y disruptivas formas de hacer exégesis bíblica, espiritualidades fundamentadas en lo *queer*, el papel de la formación religiosa, así como otros factores que obstaculizan o favorecen la conciliación entre fe y homosexualidad. Opté por realizar entrevistas a profundidad para conocer las reflexiones, tensiones y luchas de los participantes: dos exreligiosos de la Orden del Carmen y un exseminarista diocesano.

Rosechild-Sullivan (2005, citado en Leal, 2017) identificó tres opciones de negociación de la visibilidad, la fe religiosa y la afiliación institucional: en el primer escenario, el individuo que no ve posible la conciliación entre su fe y su deseo sexual opta por la represión. No excluye del todo, sin embargo, encuentros sexuales secretos. Una segunda posibilidad es que la persona resuelva su conflicto reinterpretando la fe que profesa, aceptándose a sí misma como creyente y homosexual. Este salto, por supuesto, requiere mayor flexibilidad y ciertos recursos cognitivos, emotivos y espirituales. En un tercer escenario, el sujeto entiende que sus deseos sexuales contradicen los principios de su religión pero elige no reprimir su sexualidad, lo que le genera con regularidad sensaciones de culpabilidad y remordimiento.

A pesar del tiempo transcurrido desde la despenalización de la homosexualidad en la mayoría de los países occidentales y su despa-

1 Este artículo es el resultado de la investigación que la autora llevó a cabo durante los últimos semestres de la licenciatura.

tologización en el ámbito científico—en 1973 por parte de la American Psychological Association y en 1990 por la Organización Mundial de la Salud—persiste cierta dificultad en algunas personas para aceptar y vivir a plenitud su orientación sexual. Esto se traduce, de acuerdo con varios autores, en una serie de afectaciones en el bienestar psicológico de quienes no se ajustan a la heteronormatividad: alta tasa de suicidio, adicciones y problemas emocionales (Granados-Cosme & Delgado-Sánchez, 2008; Quintanilla *et al.*, 2015; Luján y García, 2017; Alzate, 2018).

Asimismo, Martínez *et al.* (2020) sostienen que una baja aceptación social hacia la diversidad sexo genérica incide de forma directa en la vida de las personas. Ocultar la propia orientación sexual, mentir respecto a ella y experimentarla con excesiva preocupación se relacionan en forma directa con la homofobia interiorizada. Este constructo es, según Meyer (2013), la introyección de los prejuicios que socialmente han sido dirigidos contra los individuos no heterosexuales, quienes rechazan en consecuencia su orientación sexual o la ejercen con numerosas restricciones.

Para Marcos (2007), la religión puede representar un factor determinante en los procesos previamente descritos, en particular la herencia judeocristiana que establece una visión dicotómica del género, la exaltación de la masculinidad por encima de su contraparte femenina, el ejercicio de la sexualidad delimitado bajo una noción de ley natural que restringe todo acto no encaminado a la procreación. En el caso de México, eventos históricos y sociales de gran complejidad han configurado el campo religioso actual, dentro del cual la Iglesia católica tiene lugar preeminente; la hegemonía ideológica-cultural ostentada por el catolicismo se ve reflejada en los fieles, su modo de vivir y de pensar (De la Torre, 2014). Cabe mencionar que en 2020 el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, s.f.) reportó una disminución del

número de católicos, no obstante, el carácter mayoritario del catolicismo se mantiene en medio del vertiginoso crecimiento del grupo “sin religión”.

Lo anterior adquiere relevancia al considerar que los discursos que estigmatizan a la diversidad sexo-genérica provienen a menudo del clero católico y son emitidos desde el púlpito, lugar de gran valor simbólico por la autoridad que confiere a los varones consagrados. Las interpretaciones literalistas y no debidamente contextualizadas de los textos sagrados suelen sustentar este tipo de predicaciones que, por lo general, colocan los bienes de salvación como inasequibles para los homosexuales (Jiménez, 2017; Bracke y Paternotte, 2018; Case, 2018; Gloor y Zúñiga, 2019; De la Torre, 2020).

Para este trabajo de investigación, conté con la participación de 3 varones cuyas características describo enseguida:²

Participante 1. Exreligioso de los Carmelitas Descalzos. Con 28 años de edad, originario de Pachuca, Hidalgo y residente en Puebla. Tiene estudios de posgrado; de momento se encuentra desempleado, pero se ha desempeñado en la docencia. También ha incursionado en el activismo LGBT+, aunque “desde una óptica espiritual”, según sus propias palabras. Su vocación religiosa surgió en medio de un ambiente familiar secularizado, aunque recibió educación en colegios católicos. Relata que sus padres se opusieron desde el inicio a su deseo de ser religioso, y años más tarde aceptarían con mucha mayor naturalidad su homosexualidad. Sigue siendo católico.

Participante 2. Exreligioso de los Carmelitas Calzados. Tiene 35 años de edad, su ciudad natal es la capital mexicana y reside en la misma. Cursa el último semestre de la licenciatura y se ha involucrado en activismos LGBT+ y comunidades religiosas inclusivas. Procede de

2 Las descripciones corresponden a la información brindada por los participantes al momento de las entrevistas, es decir, mayo de 2020.

una familia católica asidua a la misa dominical y el rosario del mes de mayo. Desde muy temprana edad tuvo conciencia de su vocación religiosa y, a la vez, de su orientación sexual:

Yo nunca tuve conflicto con ser homosexual, yo nunca le dije a Dios: Dios, quítame lo joto, ino! Yo le decía: o me quitas lo joto o me quitas la vocación, no me las des juntas porque no se llevan una con otra. Mi conflicto siempre fue esta falta de reconciliación entre la sexualidad y la fe.

Tras una crisis de fe, como se verá más adelante, reafirmó su adhesión al catolicismo.

Participante 3. Exseminarista diocesano. Su edad, 23 años. Nació y vive en la ciudad de León, Guanajuato. Estudia dos licenciaturas, una de manera presencial (y que está cerca de finalizar) y otra en modalidad virtual (que está comenzando). Refiere haber decidido alejarse de “toda institucionalidad religiosa”. Expresa que no ha dejado de creer en dios pero prefiere imaginarlo justo así, sin mayúscula. Su familia, principalmente su madre, tienen convicciones religiosas muy fuertes que lo han orillado a distanciarse:

Yo traté de suicidarme... o sea, fue muy difícil para mí, y tampoco encontraba digamos el apoyo indicado (...). Fue un golpe muy, muy fuerte en mi autoestima porque yo esperaba un recibimiento cálido ¿no?, como que comprensivo, con amor... y en cambio llego y veo a mi mamá sentada con el sacerdote, así como que pretendiendo platicar conmigo sobre lo que yo le conté (...). No digo que haya sido como que me hayan corrido, que mi mamá me haya corrido de la casa, pero sí fue una invitación abierta a dejarla ¿no?, porque... el momento en el que yo estallé y le dije: mamá, nosotros tenemos una plática pendiente que tú estás evadiendo. Ella dijo: lo único que yo te voy a decir es que no voy a aceptar ningún comportamiento anormal aquí en la casa.

Es conveniente añadir que ubiqué a los entrevistados por medio de la estrategia de bola de nieve, los tres mostraron disposición y entusiasmo por participar en la investigación. Sin embargo, por cuestiones

administrativas no fue posible entrevistar a más exreligiosos con quienes establecí contacto.

A tenor de los testimonios recogidos, opté por escribir en primera persona y no sólo como investigadora que reafirma la cientificidad de su disciplina. Asimismo, recurrí a elementos teóricos como el punto de vista feminista (Haraway, 1995) y el conocimiento situado (Harding, 1996), a fin de imbuir a este trabajo un carácter mucho más personal. Tras haber vislumbrado los puntos de quiebre en mi itinerario vital, reflexioné sobre el aporte de mi experiencia en el diálogo con experiencias similares. Al igual que los varones entrevistados deserté de la vida religiosa, más tarde decidí abandonar el catolicismo y explorar otras maneras de vivir la fe. Como lesbiana, me sobrepuse a la estigmatización propiciada por un entorno religioso de notable conservadurismo y a una “terapia de conversión”. Después de todo he conciliado (o intento hacerlo) mi fe y mi sexualidad, dos categorías habitualmente consideradas incompatibles, incluso antagónicas entre sí. Desde el posicionamiento político y a través de la escritura auto-etnográfica he decidido nombrar lo que soy sin ningún tipo de eufemismo, así como enlazar mi reflexión con las narrativas de los participantes.

EL SILENCIO DE LAS MUJERES: EPISTEMOLOGÍA Y EXPERIENCIA PERSONAL

A decir de Martín-Baró (1990), las crisis arrancan a los científicos sociales de la “asepsia académica”, actitud de comodidad que tradicionalmente se ha tomado para evitar involucrarse con el objeto de estudio. Haraway (1995), con la finalidad de auspiciar una metodología feminista, se pregunta si las pretensiones de objetividad científica están atravesadas o no por los contextos, intereses y experiencias personales de quienes producen investigación. Así es como nace la teoría del punto de vista que, con evidentes implicaciones políticas, confiere al investigador una

ventaja epistémica por su situación de proximidad o inmersión en el tema que investiga.

En otras palabras, no existen saberes o conocimientos que se produzcan de manera descontextualizada, las interpretaciones varían de un investigador a otro conforme a su raza, estrato socioeconómico, género, orientación sexual y un sinfín de particularidades propias del contexto histórico-cultural. Harding (1996) reitera que, lo que desde otros enfoques afecta la neutralidad y alerta sobre posibles sesgos, en esta teoría significa la oportunidad de suprimir la parcialidad del conocimiento que se ha aceptado como científico.

El tema de la construcción del conocimiento, como señala Blanco (2012), ha sido ampliamente debatido en las ciencias sociales. La autoetnografía se valora en cuanto a su capacidad de dar cuenta del contexto social por medio de lo individual, de la narración biográfica. Las dinámicas que el individuo establece con su entorno más próximo y con las agrupaciones en las que está inmerso le conducen a condensar en su experiencia lo cultural. La sociedad, a la vez, incide en cada individuo desde las instituciones que la conforman. Aquí resalta la estrecha vinculación entre individualidad, institucionalidad y fenómenos sociales. Asimismo, Richardson y St. Pierre (2005) enfatizan la ruptura de las jerarquías entre la persona que investiga y las que son investigadas, dando paso al diálogo entre sus respectivas subjetividades. Para caracterizar un determinado fenómeno social no basta con el análisis autoetnográfico, es preciso escuchar a quienes han vivido situaciones afines y contrastar los entrecruces de subjetividades con el corpus teórico correspondiente. La decisión de vincular las subjetividades de homosexuales y lesbianas, que de manera habitual se estudian por separado, radica en la necesidad de identificar los puntos comunes, divergencias y peculiaridades de los sujetos.

Formada en un enfoque positivista, el conocimiento de otras epistemologías me reveló vertientes que hasta entonces eran impensables para mí. La escritura auto etnográfica me permitió superar el temor a restar objetividad a la investigación y, en su lugar, sacar provecho de mi subjetividad—usarla como herramienta para comprender a mis participantes y sus circunstancias. En ese orden de ideas, trazar mi relato autobiográfico y enlazarlo con los relatos de los hombres entrevistados supuso un ejercicio introspectivo muy enriquecedor. Decidí no diluirme en el texto con una voz impersonal y pasiva, al contrario, me muestro y me hago visible con todo lo que eso implica desde el punto de vista político. Asumo un compromiso como investigadora y me involucro decididamente en oposición a las actitudes extractivistas.

Nací en una familia católica del bajío guanajuatense, en un entorno rural conservador, poco tolerante con la diversidad sexual y hermético en lo que a sexualidad se refiere. Entre 2014 y 2016 cursé las etapas formativas que se conocen como postulante y noviciado en la ciudad de México, al interior de una congregación religiosa de derecho pontificio. Me descubrí lesbiana en el auge de mi vocación religiosa y viví un largo proceso de autoaceptación. La conciliación no es asunto terminado para mí, es un proceso permanente que incluso se ha intensificado durante la realización de este proyecto.

Durante la investigación, establecer contacto con exreligiosos varones fue relativamente fácil. Los entrevistados se mostraron accesibles, con gran apertura para responder mis preguntas. En contraste, logré contactar a algunas exreligiosas lesbianas pero todas ellas rehusaron participar en la investigación. Según sus propias palabras, aún les es difícil hablar del tema, experimentan gran incomodidad y vergüenza. La sola palabra “lesbiana” les genera rechazo, a pesar de tener clara su orientación sexual. A esto se suma la hostilidad que perciben hacia el

catolicismo por parte de los movimientos feminista y LGBT+, ya que lejos de sentirse acogidas temen ser juzgadas por su elección personal. Rendida ante las contrariedades, interpreté la ausencia de voces femeninas como un silencio elocuente: ¿la negativa a tocar el tema se asocia con las restricciones a la sexualidad femenina impuestas por la sociedad? ¿con la interiorización del estigma que pesa sobre las mujeres lesbianas? La crisis se intensificó cuando me fue sugerida la autoetnografía como alternativa metodológica. Sorpresivamente, me di cuenta de que yo también me sentía incómoda y avergonzada al evaluar la posibilidad de poner por escrito mi experiencia. Me percaté de que mi sentir no distaba mucho de los sentires de las mujeres que se negaron a ser entrevistadas. Tuve dudas que sólo se disiparon cuando fui consciente de que tenía en mis manos la oportunidad de romper el silencio, como lo hicieron Curb y Manahan en la década de los 80.

CONTEXTO RELIGIOSO

El magisterio de la Iglesia católica (Iglesia Católica [EC], 2014) establece una clara separación entre atracción homosexual y actos homosexuales, entendiendo la primera como una tendencia de origen incierto que en sí misma no representa un pecado, e incluso es presentada como una oportunidad de alcanzar la santidad si se superan los embates de dicha tentación. No obstante, al consentir el deseo por personas del mismo sexo o llevarlo a la práctica, se comete una grave falta que recibe de forma invariable la más enérgica desaprobación:

Se les presenta como depravaciones graves, la tradición ha declarado siempre que los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados. Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual (Iglesia Católica, 2014, p. 625).

La lógica exhibida por sumos pontífices y cardenales con relación al pecado y el pecador coincide con la de la postura del catecismo (aciprensa, 2004; aciprensa, 2018; aciprensa, 2007; aciprensa, 2010). Mientras el pecado es condenado y repudiado, se afirma amar a quien libremente se recrea en él. Me parece plausible cuestionar si en realidad es posible no estigmatizar a quien de antemano se etiqueta como pecador. Asimismo, esta postura puede representar una imposición sumamente dura para los católicos que se descubren homosexuales, puesto que se ven forzados a vivir controlando las pulsiones sexuales que no eligieron sentir.³

Existen algunos ejemplos, con amplia evidencia historiográfica, de miembros del clero que fueron procesados y castigados por incurrir en conductas *contra natura*. Las órdenes religiosas masculinas pusieron especial ahínco en perseguir la sodomía, mientras que el lesbianismo fue tratado con indiferencia entre las mujeres consagradas (Brown, 1989; Chamocho, 2008; Molina, 2018). En el reino de Aragón, durante el siglo XVI, la sodomía fue catalogada como “el vicio de los clérigos” por la enorme cantidad de religiosos procesados (Navarro, 2017). En el Chile del siglo XIX los seminarios católicos fueron señalados como “semilleros de maricones” y se culpaba a los internados y conventos por ser terreno fértil para los deseos impuros (González, 2004). En determinados contextos, la vocación religiosa pudo significar para muchas personas sexualmente diversas la opción de vida más favorable. Ante tal disyuntiva, se abren infinidad de posibilidades y escenarios.

Curb y Manahan (1985), Gioeni (2014), Charamsa (2017) y Martel (2019) dejan ver que la homosexualidad ha estado/está presente entre los miembros del clero y de las distintas órdenes religiosas, quizá incluso

3 Se recomienda consultar los numerales 2357, 2358 y 2359 del catecismo de la iglesia católica.

en un porcentaje superior al de la población en general. Desde luego, no existen cifras que lo demuestren; sin embargo, el valor de los textos citados radica en que recogen numerosos testimonios, incluidos los de los propios autores y autoras: se trata de narraciones en primera persona sobre la homosexualidad de religiosas, seminaristas, religiosos y sacerdotes. Rosemary Curb, coautora del libro *Monjas lesbianas: se rompe el silencio*, reflexiona sobre sí misma:

Amaba la vida religiosa y a mis hermanas. Recibir el hábito dominico y mi nombre religioso, fue la felicidad más pura que jamás he conocido. Aunque, dedicada a la vida religiosa, tuve una relación clandestina, que me consumió emocionalmente, con una hermana mayor, en mi sexto y séptimo años en el convento. No voy a narrar aquí la historia de mi vida en él, porque he encontrado fragmentos de ella en casi cada relato de esta colección (...). Me he estado preguntando si mi elección de hace veinticinco años de vivir en una comunidad religiosa de mujeres provino de mi entonces desconocido lesbianismo. ¿Cuántas mujeres de mi generación nos hicimos monjas porque ya éramos lesbianas? Quería encontrar a mis hermanas lesbianas que habían entrado en el convento no sólo como respuesta a la llamada de Dios, sino como refugio contra la heterosexualidad, el matrimonio católico, y la agobiante maternidad (Curb y Manahan, 1985, p. 8).

Este fragmento me parece esclarecedor en más de un aspecto: da cuenta de cómo se intersectan la fe religiosa y la homosexualidad, a veces con naturalidad y en otros momentos de manera problemática. En lo que a mí concierne, algunas personas llegan a suponer que ingresé al convento por temor a ser castigada por Dios, para que él “me curara” o simplemente para ocultar mis tendencias pecaminosas. Creo que esas suposiciones encierran una postura en cierto modo simplista: si bien pueden guardar cierto grado de verdad, excluyen por completo la posibilidad de una fe genuina, de una relación favorable con la divinidad y una vocación religiosa auténtica en personas no heterosexuales. Como

Rosemary Curb, y como algunos de los hombres entrevistados, amé con vehemencia mi vocación religiosa. No obstante, percatarme de mi deseo sexual por otras mujeres me sumergió en una crisis difícil de solventar.

Andrés Gioeni, exsacerdote católico y homosexual declarado, ha expresado públicamente en varias oportunidades su inconformidad con la doctrina católica. Al mismo tiempo, se ha dado a la tarea de escribir en varias ocasiones al papa Francisco para compartir su historia de vida y sus reflexiones:

Quando me descubrí homosexual me asusté mucho, le tuve miedo a eso nuevo y desconocido con lo que me tenía que enfrentar. Tuve terror y pavor de estar desafiando la voluntad de Dios y de estar al borde del precipicio del infierno. Mi salida del sacerdocio fue caótica, escandalosa, dolorosa. Pero esa cicatriz, esa marca, ese aguijón es el que hoy me hace arremeter y desafiar este paradigma que hoy se encuentra sin respuesta sensata (Gioeni, 2014, p. 14).

Como respuesta a numerosas circunstancias, en años recientes se publicó una instrucción⁴ (Congregación para la Educación Católica [CEC], 2005) que estipula que los candidatos a recibir el orden del presbiterado, sin excepción alguna, deben evitar las prácticas homosexuales, estar libres de dichas inclinaciones y no apoyar el movimiento gay. Puntualiza, sin embargo, que en seminaristas muy jóvenes podría presentarse cierto grado de homoerotismo a causa de una adolescencia tardía. En tal situación, “el problema” debe ser superado enteramente por lo menos tres años antes de acceder al diaconado.

Antes de continuar, es preciso conocer que para el pensamiento católico la castidad está más allá de la ausencia de relaciones sexuales. Particularmente, la castidad consagrada tiene fuertes implicaciones espirituales. Se le entiende como un acto de amor oblativo al servicio de

4 Sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al seminario y a las órdenes sagradas.

la comunidad eclesial, a imitación de Jesucristo y que exige el más alto nivel de madurez. En razón de ello, se excluye a los homosexuales de la recepción del orden presbiteral, argumentando que su condición es producto de una grave inmadurez sexoafectiva (CEC, 2005).

Durante su pontificado, Juan Pablo II desarrolló una serie de catequesis que denominó “teología del cuerpo”, en las que plasmó una visión, en apariencia renovada, de la sexualidad humana y el amor. A mi parecer, las enseñanzas están lejos de ser innovadoras y, de hecho, doctrinalmente se sitúan en el mismo lugar que las catequesis previas, rescatando los aspectos doctrinales y reafirmando los. Su propuesta consistió en justificar el repudio a toda forma de vivir la sexualidad que no encuentre compatibilidad con el catolicismo, a través de una presunta defensa de la dignidad humana. En la “teología del cuerpo” se plantea que el pecado ofende a Dios, aparta a la persona de él, deshumaniza y denigra al pecador (Wojtyła, 2003).

El franco rechazo institucional no se ha visto mermado por las recientes declaraciones del papa Francisco que han circulado por los principales diarios y sitios web de noticias (Ordaz, 2013; Donadio, 2015; Verdú, 2020). Lo que podría pensarse como un intento de inclusión, en lo fáctico, sitúa a los homosexuales como católicos de segunda categoría y les cierra las puertas de la institución eclesiástica. Las pocas opciones de ser recibidos, y acaso merecedores de la vida eterna, se visualizan en grupos de apoyo para vivir en abstinencia sexual y crecer espiritualmente, siendo innegable la existencia de algunos que llegan a practicar los llamados Esfuerzos para Corregir la Orientación Sexual y la Identidad de Género (ECOSIG). Dichas prácticas han sido ampliamente rebatidas desde la psiquiatría y la psicología por su efecto iatrogénico y constantes violaciones a los derechos humanos. Por su parte, las legislaciones de algunos

países y regiones las han tipificado como delitos (es posible la esperanza, s.f.; aciprensa, 2019; Castro, 2019; Villascusa, 2019; CNDH, 2019).

En este sentido, González (2016) señala que el gobierno del papa en turno se ha caracterizado por enunciar performativamente en clave inversa: “decir con el fin de no hacer” y “hacer lo opuesto a lo dicho”. En otras palabras, Francisco intenta parecer cercano y comprensivo con los homosexuales pero sin renunciar a la estigmatizante doctrina oficial, que permanece inamovible.

POSTURAS DISIDENTES

Según Vaggione (2008), el cruce entre religión y sexualidad puede ser abordado desde una perspectiva tradicional que destaca los desencuentros e incompatibilidades, o bien, desde lugares no hegemónicos. En contraposición con las tramas discursivas precedentes, han surgido otras miradas desde las cuales lo religioso deja de ser algo restrictivo del placer y el erotismo, dando paso a una postura mucho más conciliadora con la diversidad sexo-genérica. El propio Vaggione (2010) puntualiza que este fenómeno se ha gestado debido al debilitamiento del poder de la iglesia católica que, paulatinamente, ha dejado de tener la última palabra en temas de legislación y moral sexual. Dicho fenómeno, a su vez, obedece a procesos socio históricos de alcance global.

A este respecto, Bárcenas (2020) reflexiona desde Hervieu-Leger sobre la secularización de la sociedad moderna, destacando la no desaparición de la religión, pero sí la desobediencia hacia los grandes sistemas religiosos y el consecuente decaimiento de estos. La religiosidad se ha visto transformada por la subjetividad de los individuos en rechazo a los metarrelatos totalizadores de siglos pasados. Así, la fe deja de estar anclada a dogmas y pasa a ser una experiencia personal configurada por

creencias reestructuradas y apartadas de la ortodoxia. En conclusión, la producción de sentido ya no es más algo privativo de las instituciones.

El creyente contemporáneo se caracteriza por vivir profundos procesos de desregulación institucional (Hervieu-Leger, 2004); ejemplo de esto es la existencia de mujeres católicas que se nombran feministas, o de quienes, sin renunciar al catolicismo, se pronuncian a favor del matrimonio homosexual. La autoridad de los líderes religiosos es sometida a juicio cada vez más y se pone constantemente en duda, por lo que los creyentes prefieren construir su propio andamiaje de valores, creencias y posicionamientos.

Aún así, la injerencia política de la Iglesia Católica persiste a través de diferentes estrategias (Espinosa, 2018). El poder de convocatoria y la capacidad de movilización no pueden ni deben ser subestimadas bajo ningún concepto. Para muestra, es necesario recordar las manifestaciones orquestadas por organizaciones católicas en contra del matrimonio igualitario y de la despenalización del aborto en México.

Según Godínez (2011), la Iglesia Católica no es una institución de pensamiento homogéneo y uniformado, al interior de la misma existen diversas tendencias y posicionamientos en el ámbito sociopolítico, tanto por parte del clero como de los fieles. Así como algunos miembros de la jerarquía han manifestado su rotundo rechazo a la comunidad LGBT+, en apego a la doctrina oficial, otros han salido en defensa del colectivo desafiando la ortodoxia eclesial. Tal es el caso del jesuita James Martin, de la hna. Mónica Astorga, sor Teresa Forcades, Xavier Pikaza, fray Julián Cruzalta, el obispo Raúl Vera, entre otros.

ESTIGMA SOCIAL

Goffman (2006) sentó las bases de la teoría del estigma social en su célebre ensayo *Estigma: la identidad deteriorada*, de 1963, argumen-

tando que ciertas características personales que la sociedad reprueba pueden abarcar enteramente la identidad del sujeto en cuestión, ocasionando que tanto él mismo como otros le asignen una valoración negativa. Para Miric (2016), aquellos atributos asociados con la sexualidad son los que tienden a despertar mayor rechazo y animadversión. La homosexualidad se ha categorizado históricamente como un defecto del carácter, equiparable al tipo de estigma que se impone a aquellos que cometen delitos, o bien, tienen problemas de adicciones, etc.

Una vez en confesión le dije: padre, mire, yo creo que usted me puede ayudar... y yo estaba confiado que él me podía ayudar, yo recurrí a él, yo pensé que me iba a decir: pues... no lo entiendo o no está bien pero Dios te ama o... cualquier cosa, menos lo que me dijo, y lo que me dijo fue: necesitas atención psiquiátrica, yo soy cura y no soy psiquiatra, busca un psiquiatra porque lo que tú tienes es una enfermedad y lo peor es que esa clase de enfermos ni Dios los cura, se curan buscando ayuda, y te voy a pedir de favor que pues casi no vengas a la parroquia (Participante 2).

Molero (2007) explica que el estigma se transforma en prejuicio fácilmente, sobre todo cuando se cree que el control de la condición o característica no aprobada recae directamente en el individuo estigmatizado. Desde este punto de vista, compartido por no pocas confesiones religiosas, los homosexuales deberían poder cambiar su orientación sexual si lo desearan y estuvieran dispuestos a esforzarse. Cuando no es así, el grupo dominante se percibe con el derecho de castigar de algún modo la “desviación” de los que se niegan al cambio o no logran concretarlo.

A consecuencia del estigma, los grupos minoritarios que resisten en la disidencia reciben el castigo por su insumisión a través del exilio social, la invisibilización, ataques directos que pueden ser físicos o verbales, entre muchas otras formas de violencia (Baños, 2008). Ahora bien, para marcar al individuo trasgresor es preciso identificar en él visi-

blemente algo que delate su condición. Una ruta para esquivar el odio del entorno ha sido en ocasiones exhibir características—sobre todo aquellas perceptibles—que se aproximen con lo culturalmente hegemónico. Siendo así, algunos hombres homosexuales podrían intentar camuflarse entre los espesos atributos de la masculinidad tradicional (Caraballo, 2018).

Algunas categorías emergentes son: “misoginia institucionalizada” y “exaltación de la virilidad”. A simple vista no contribuyen mucho a este análisis, pero en realidad pueden entenderse como signos de homofobia interiorizada. El desprecio de los religiosos y sacerdotes homosexuales por todo aquello que es femenino deja entrever el empeño casi obsesivo por ocultar su homosexualidad. Paradójicamente, buscan eludir el estigma con el que la sociedad marca a los homosexuales pero lo han introyectado profundamente e incorporado a sus prácticas cotidianas.

Que hay que comportarnos todos como súper machos, masculinos y lo que yo siento básicamente—es una interpretación de acuerdo a lo que viví—es que eran como estas ideas como del gay que trata de actuar masculino, hiper masculino para que no se le note.

Siempre decían: tú eres varón, siempre tienes que estar muy de acuerdo en comportarte como tal. Y por ejemplo, tan llegaron así que dijeron que lo que iban a hacer ahora era como que ya no iban a darle tanta importancia a las santas carmelitas que es como la mayoría, sino ahora a los santos varones porque ya lo que necesitaban era como modelos varoniles de santidad. Y yo así como de: ¿la santidad tiene sexo? Qué mamada. Y... por ejemplo, otra cosa que sí pusieron en sus redes sociales una vez era como de: San José, el que le enseñó a ser hombre a Cristo. Y yo así de: ¿por qué recalcar siempre esa idea? Del hombre, del varón, lo varonil. Te digo, contra el sexo gay nunca lo escuché porque obviamente era un pie del que todos cojeaban, pero... pero sí escuchaba como estos puntos sobre la expresión de género (participante 1).

Había juegos que eran como que... no sé si catalogarlos así pero como que muy homoeróticos que todos disfrutaban verlos, pero si alguien más que ellos ya suponían que era homosexual los hacía, había una forma de rechazo muy visible (...). También en los deportes, yo veía que había como que mucha estigmatización hacia los que éramos más afeminados o que no encajábamos (...) Entonces sí veía rechazo, no solamente yo me veía rechazado por mi sobrepeso sino también por las actitudes que ellos consideraban demasiado femeninas u homosexuales (participante 3).

A lo largo de la historia, las instituciones sociales han cifrado sus esfuerzos en legitimar y dotar de valor científico, jurídico y teológico al estigma impreso en quienes ejercen una sexualidad no normativa (Santiago y Toro-Alfonso, 2010; Boivin, 2014). La estigmatización, sin embargo, no se limita a las interacciones sociales, el estigma llega a ser interiorizado por su portador, asimilando e introyectando el desprecio y la valoración negativa que el medio social dirige hacia su sexualidad (Rodríguez y Lara, 2020).

En la revisión de Castellano (2019), tres estudios recientes comprueban la relación estadísticamente significativa entre vivir sucesos de discriminación por orientación sexual y la interiorización de la homofobia. Un cuarto estudio (Bruce, Harper y Bauermeister, 2015) expone la relación entre vivencias estigmatizantes y la homofobia interiorizada. El machismo, el apego a los valores tradicionales, las experiencias de victimización, la adscripción religiosa con fuerte sentido de pertenencia, las dudas sobre la propia sexualidad y variables psicológicas como la tendencia a la culpa y la vergüenza son predictores de la homofobia interiorizada (Castellano, 2019).

El estigma social exhibe matices muy peculiares en esta investigación, además de ser el factor que más obstaculiza las experiencias conciliadoras. Existe una doble discriminación hacia las personas sexualmente diversas que se identifican al mismo tiempo como católicas, o al

menos como creyentes. Por un lado, son rechazadas por los miembros de la Iglesia Católica, y por otro, son duramente criticadas y excluidas de la comunidad LGBT+, salvo afortunadas excepciones para ambos casos. La estigmatización es claramente endogrupal, es decir, se vive al interior del propio grupo lo que podría hacerla más difícil de sobrellevar y con mayores repercusiones.

Del activismo, me han dicho: es que es imposible que tú quieras conciliar esto porque la fe nos ha hecho daño, la fe nos mata, la fe nos hiere y es algo con lo que yo voy a luchar, contra lo que tú estás haciendo porque tenemos que descolonizarnos y blablablá (...). Ese ha sido como más mi problema, como el no... como ese no encontrar mi lugar dentro de la comunidad LGBT ¿no?, donde quepo yo (Participante 1).

Yo he sufrido discriminación del mundo gay por ser católico. Muy cañón (...). He recibido más persecución y más crítica por ser católico que por ser gay (participante 2).

Estas declaraciones exhiben la problemática profunda y poco visible de quienes parecen no encajar en ningún espacio, que van de un lado a otro sin encontrar su sitio; las barreras entre endogrupo y exogrupo se desdibujan y complejizan. El no ser bien recibidos al interior de los grupos a los cuales pertenecen y que deberían fungir como soporte para ellos, podría convertirse en una condena al ostracismo social, eclesial, e incluso familiar—como en el caso del tercer participante, que proviene de una familia religiosa. Es entonces que surgen formas de resistencia ancladas a la fe, grupos católicos LGBT+ frecuentemente conformados por exseminaristas, exreligiosos y algunos miembros del clero comprometidos con los derechos humanos.

De una forma bastante creativa, en el sentido de que existe más que una ruptura un reordenamiento de esquemas religiosos tradicionales, dos de los participantes han logrado concebir el cuerpo y sus

deseos como algo sagrado, algo que lleva a conectar con la divinidad y trastoca el sentido del celibato.

También se han acercado a la teología y la exégesis bíblica con herramientas hermenéuticas feministas y *queer*, dando pie a ideas totalmente revolucionarias de la Biblia y escritos de algunos santos de la Iglesia, lo que repercute directamente en la espiritualidad. El participante 2 ve a Jesucristo, por ejemplo, no como un ser asexuado sino como hombre bisexual que lo mismo se relacionaba con mujeres como María Magdalena que con varones (Juan, el discípulo amado). Este tipo de interpretaciones, que pudieran ser erradas desde el punto de vista de algunos estudiosos de la Biblia, son un punto de apoyo para reducir la disonancia⁵ y profundizar la experiencia de fe independientemente de su validez exegética.

Si Dios se ha hecho carne o es carne, pues también esta parte está bendecida, o sea la carne, lo sensual, la sexualidad (...). Cuando descubro y leo y releo a Santa Teresa ya fuera de estos estándares de lo que me decía el convento y demás, y leo el pasaje de la transverberación pues me doy cuenta de que Dios no tenía ningún problema con mi cuerpo y por ende con mi sexualidad (participante 1).

FORMACIÓN RELIGIOSA

La experiencia en los centros de formación religiosa es el aspecto más comentado en las entrevistas, su importancia radica en el papel activo que juega tanto en la disonancia como en la conciliación. Asimismo, el código contiene micro categorías que contribuyen a reflexionar situaciones muy concretas.

Las diferencias entre clero regular y secular están dadas por la dependencia directa del obispado o, en su defecto, de alguna Orden

5 En adelante, emplearé esta palabra como antónimo de “conciliación”.

cercana a una determinada espiritualidad, siempre enfatizando algún aspecto o conjunto de aspectos propios de cierta advocación mariana, virtud cristológica o de santos canonizados por la iglesia romana. Otras diferencias a resaltar son la organización, estatutos y estilo de vida. Si bien pueden existir similitudes y normativas generales que se comparten, existe cierta autonomía (Sangalli, 2007).

La vida comunitaria, junto con los votos de pobreza, obediencia y castidad, rigen a la totalidad de los religiosos; la Orden del Carmen, de centenaria tradición, no es la excepción en este rubro. Aunque la vida religiosa masculina no se aparta en demasía de la femenina, sí existen diferencias en la práctica; además, pueden existir variaciones considerables de una congregación u orden a otra. Existen institutos dedicados por entero a la contemplación, a la vida apostólica, institutos seculares, sociedades de vida consagrada, entre otras formas novedosas de vida religiosa. Cada instituto se rige por una normatividad propia, a menudo plasmada en constituciones aprobadas por la diócesis correspondiente o por el Vaticano (CEC, 1996). El seminario diocesano, por su parte, forma a los futuros sacerdotes que prometerán celibato a Dios y obediencia a su obispo (Núñez, 2014 y González-Marín, 2007).

González (2003) problematiza la vivencia de sexualidad en los consagrados, con sus múltiples implicaciones, intentando explicar la génesis y cristalización de la idea de pureza que prevalece en el catolicismo. Propone que la castidad de los religiosos encuentra su expresión más perfecta en las figuras de Jesucristo, la virgen María y los santos, contribuyendo así a diferenciarse como institución de otras entidades sociales y levantando una barrera entre lo sacro y lo profano.

La CEC (2008) enumera como exigencias o requerimientos de los aspirantes al sacerdocio: una personalidad sana y equilibrada, la aptitud para desempeñar actividades pastorales, comprensión del alma humana,

sentido de rectitud y fidelidad. La atención se cifra en cuestiones muy puntuales como una virilidad bien lograda, sentido de pertenencia eclesial, madurez suficiente para establecer vínculos y la integración de la propia sexualidad en consonancia con el enfoque del catecismo católico.

La información precedente revela los motivos de la renuencia a admitir candidatos abiertamente homosexuales, ya que se les considera desprovistos de la idoneidad requerida. Como ya se explicó en otro apartado, la atracción por el mismo sexo ha sido calificada como un afecto desordenado, signo de inmadurez afectiva, moral y espiritual. Aunque la patologización de la homosexualidad no es manifiesta en los documentos oficiales, sí hay elementos que apuntan en esa dirección. Se expresa la preocupación por problemáticas que los seminaristas podrían arrastrar desde su entorno social y familiar, consumismo, relativismo moral, desestructuración familiar, ideas erróneas sobre la sexualidad, etc. que habrían dado origen a “heridas” que precisan sanar a través de la dirección espiritual, la formación, la gracia divina y, si la situación lo amerita, del acompañamiento psicológico brindado por un profesional.

Es un deber del equipo de formadores seleccionar a los profesionales de la salud mental que colaborarán con ellos, al respecto el documento es muy claro: con el objetivo de no perjudicar el proceso formativo de los seminaristas, los psicólogos deberán ser personas de probada madurez y que han cultivado su vida espiritual. Al mismo tiempo, su praxis profesional debe coincidir con la visión católica respecto a la sexualidad, la vocación sacerdotal y el celibato. Es imprescindible que el acompañamiento psicológico vaya a la par del espiritual, sin que el primero sustituya al segundo o interfiera en él; tanto la fe como la oración jamás deben perderse de vista. Al no localizar profesionales que satisfagan las necesidades establecidas, debe disponerse de los medios eficaces para brindar la preparación adecuada a psicólogos que tengan la disposición

(CEC, 2008). Esto, desde luego, es cuestionable desde el punto de vista ético y puede ocasionar un sinnúmero de inconvenientes en la práctica profesional de los psicólogos.

Las respuestas de los participantes aluden a las enseñanzas, normas y relaciones con la autoridad que vivieron durante su etapa de formación religiosa, las cuales moldean una especie de pedagogía de la vida religiosa. A pesar de que existen lineamientos institucionales para uniformar el trabajo formativo de los seminarios y órdenes religiosas masculinas, he identificado diferencias entre la formación del clero regular y el secular. El seminario diocesano, especialmente en el Bajío, se caracteriza por ser mucho más conservador y manejar un agresivo discurso antigay. Por lo tanto, la sexualidad se explora con mayor cautela, en un clóset de hermetismo casi absoluto. También se dan las coincidencias, que hacen resaltar las instrucciones del vaticano respecto a la formación. En general, hay una fuerte dependencia del criterio del formador en turno. Es en ese punto donde se producen variaciones interesantes.

Siempre hubo como que esta corrección: que no hables así, dirígete de esta manera, de esta otra, haz más grave la voz; otra era la ropa, cómo te vestías, no podías ser demasiado llamativo, no podías vestir colores vivos, tenías que ser más lúgubre, más serio, con colores más neutrales (participante 3).

Los relatos suelen apuntar hacia relaciones de poder muy marcadas, restricciones de todo tipo e inclusive coerción. La vestimenta, la alimentación, la rutina diaria, los vínculos afectivos, incluso los gestos y ademanes son estrictamente controlados por los formadores de acuerdo con los tres participantes. Llama la atención la presencia de ECOSIG, a lo que se suma la atención deficiente y poco ética de algunos profesionales de la psicología:

Nos llevaban con el terapeuta a cada rato, obviamente eran terapeutas que ni siquiera como que podías confiar en ellos porque al final todo se lo decían a los superiores (Participante 1).

En contraste con lo anterior, en las citas también se relatan experiencias positivas y enriquecedoras con otros formadores que alentaban, por ejemplo, una integración entre fe y sexualidad.

Él (se refiere al formador) tenía la teoría que una de las características para ser buen sacerdote, buen religioso, era precisamente ser homosexual. Decía que los sacerdotes necesitaban tener una sensibilidad especial (participante 2).

El rol de los formadores es medular, ya que se les otorga por parte de los superiores generales la potestad de dirigir la formación a su libre criterio y consideración, aprobando que los postulantes y novicios dependan sin más de sus decisiones. Desde luego, la variedad de actitudes y estilos para hacerse cargo del puesto están supeditadas a características de índole personal; como ya se mostró, hay un trecho enorme entre unos formadores y otros. Cuando un nombramiento nuevo ocurre, la vida comunitaria puede sufrir un vuelco que es determinante en el futuro de los formandos. Los participantes señalaron insistentemente arbitrariedades, injusticias y la ejecución de funciones para las cuales los formadores no están habilitados. Muchas veces, el maestro de novicios o padre formador se vale de su poder para usurpar el puesto de psicólogo y de confesor, por ejemplo. La injerencia en la intimidad de los formandos es un grave problema ya que la información escrupulosamente extraída de los jóvenes se utiliza posteriormente para manipular y ejercer otras violencias, principalmente en lo psicológico.

No ayudaban, al final era puro paliativo para que se enteraran los superiores de cosas como muy privadas de la vida de todos. Te hacían como muy vulnerable, como cuando hablan de estas sectas del coaching (...) te hacen así como caca para que ellos puedan venir como los salvadores (...). Había chavos que sí

sacaba cosas bien pero bien fuertes de violaciones y así, y tú te quedabas como de qué pedo ¿no? Y pues la verdad es que yo tuve como... o sea, tenía conflictos familiares, pero no conflictos así como cabrones ¿no? Y cuando me tocaba a mí era así como de: se murió mi tortuguita (risas) y empezaba el acoso como de: no, es que tú nos estás ocultando algo (participante 1).

Las circunstancias en que tuvo lugar la salida de la orden religiosa o seminario llegan a afectar sobremanera a la persona. Las entrevistas exponen que no siempre las personas eligen renunciar a la vocación religiosa, las expulsiones suceden con regularidad y no pocas veces están fundadas en la homosexualidad patente o en la sospecha de la misma. El participante 1 decidió por cuenta propia retirarse, no obstante, el acoso que sufría a causa de su “amaneramiento” o expresión de género femenina condicionó dicha decisión. Puede decirse que su libertad de elegir fue reducida al mínimo. Los otros dos participantes fueron despedidos, el número 3 por cuestiones disciplinarias totalmente ajenas a su sexualidad, mientras que el segundo a causa de asumirse abiertamente gay.

La salida del centro de formación, convento o seminario significó una encrucijada para los hombres entrevistados, que atravesaron en consecuencia crisis emocionales, de fe y oscilaciones identitarias.

En ese momento entré en una crisis de mucho resentimiento en contra de Dios, en primer lugar. En segundo lugar, de mis santos fundadores, de los santos de la congregación, Teresa de Jesús principalmente, y de todo lo que tuviera que ver con la Iglesia, con fe, con religión, fue... fue una etapa de mucho odio, de mucho resentimiento y de mucho dolor (...). A mi parroquia no me volví a parar dentro de mucho tiempo, por mucha vergüenza, me sentía como muy avergonzado. Como de: les fallé. O sea, la sensación que te viene es de fracaso (participante 2).

Yo lo vi mucho como una decepción de parte de mi familia, también de los sacerdotes que dirigían en aquel entonces la parroquia porque me veían más bien como un tipo de promesa. Mi mamá sí se escandalizó mucho, y estuvo

mucho tiempo deprimida, y llegó a... no dejó de hablarme, pero sí como que la comunicación cambió (participante 3).

En lo que a mí respecta, fue una etapa de dolor y desilusión que me tomó años ser capaz de gestionar. Me parecía imposible hablar de lo que había sucedido en el convento debido a que la vergüenza y la culpa me sobrepasaban. Desde luego, mi salud mental se vio deteriorada. Rosemary Curb expresa con lucidez:

Enamorarse de otra hermana, en algunos casos de la hermana con quien realizamos nuestra sexualidad después de meses o años de reprimir nuestros deseos, nos llevó a muchas a abandonar la vida religiosa. Algunas hermanas, tras reconocer sus inclinaciones lesbianas, han elegido permanecer en la vida religiosa y dar por terminada su actividad sexual. Otras que son monjas en la actualidad y cuyas amistades particulares se han convertido en relaciones amorosas, no consideran la sexualidad incompatible con el voto de castidad. No sólo era única cada experiencia, sino que algunas de nosotras imaginábamos ser las únicas hermanas que se habían atrevido a atravesar el abismo de la virginidad consagrada a la sexualidad apasionada. Si dejamos el convento hace más de diez años, lo más probable era que se nos hiciera salir por la puerta trasera avergonzadas, después de aconsejársenos que no habláramos con nadie de nuestra marcha. Si nuestro sentido de culpabilidad por fracasar en nuestra vocación por una vida más elevada tenía además el estigma de la incurable enfermedad de la homosexualidad, nuestra supervivencia emocional era realmente precaria (Curb & Manahan, 1985, p. 9).

El término “amistades particulares” se usa en el contexto de la formación religiosa para aludir, de forma eufemística, a relaciones afectivas que llegaban a manifestar una connotación sexual (Curb & Manahan, 1985). Los dos primeros participantes no tenían buena relación con sus compañeros, principalmente eran rechazados debido a su feminidad y apertura respecto a la sexualidad. En cambio, el tercer participante dijo haber sido reprendido varias veces por pasar demasiado tiempo con algunos de sus compañeros o ser muy cercano a ellos. En

general, las constituciones o conjuntos de normas que siguen los institutos religiosos suelen advertir del peligro de las amistades particulares, lo cual podría interpretarse como un esfuerzo para no reconocer la existencia de relaciones homosexuales o, por lo menos, vínculos amistosos con una fuerte tensión sexual.

Que lo veían ellos problemático en el sentido de que estaba desarrollando una relación afectiva, que rayara más allá de la amistad (participante 3).

Desde mi perspectiva, las mujeres tendemos a relacionarnos más íntimamente que los varones en la vida religiosa. A ellos se les concede mayor independencia y contacto con el exterior, cosa que difícilmente ocurre en la vida religiosa femenina. En el encierro llegan a forjarse amistades apasionadas, esto desde luego preocupa a las formadoras que vigilan muy de cerca a las hermanas en cuestión. A modo de ejemplo, entendí que un simple abrazo entre dos hermanas es motivo suficiente para ser acusadas con la formadora y recibir de ésta un llamado de atención. Se nos dijo a todas muchas veces que los abrazos están reservados para ocasiones festivas, de duelo o viaje. Abrazar solo porque sí se entiende como una afrenta al voto de castidad.

CONCLUSIONES

Entre los hallazgos más destacados de este proyecto se encuentra que el contenido de las narrativas disonantes resulta mucho más complejo de lo que se había pronosticado inicialmente, pues en dos de los participantes no existió nunca una clara incompatibilidad entre homosexualidad y fe, sino más bien una serie de entrelaces que complejizan el fenómeno y dan cuenta de las particularidades de cada persona. El participante 1 refiere haberse identificado como asexual durante una parte de su vida, misma que se corresponde con su estancia en la Orden religiosa de la que formó parte; sólo después de haber abandonado su vocación

religiosa se asumió como homosexual, pero no llegó a sentirse conflictuado al respecto. El verdadero conflicto de este participante parte del acoso que vivió en el convento a causa de su expresión de género marcadamente femenina, ya que para su comunidad religiosa el sexo gay practicado por hermanos y sacerdotes no constituía ningún problema, pero sí la expresión de género poco masculina. Esta superposición de valores podría ser interpretada como un doble estándar moral, pero también como un recurso de supervivencia que busca anular el malestar de vivir una doble vida o sostener narrativas que chocan entre sí.

No había como religiosos realmente un discurso antigay porque te digo, o sea, no se iban a meter un autogol (...). No te podían como crear una culpa de un sexo que también a ellos les beneficiaba o que también ellos buscaban, porque al final si ellos te metían la culpa—los mayores, por así decirlo—pues con quién iban a coger (participante 1).

El segundo participante perteneció a una división de la misma Orden con mayor apertura en los temas de sexualidad, incluso antes de ingresar a la vida consagrada no percibía de forma negativa la intersección entre homosexualidad y catolicismo; sin embargo, sí consideraba significados absolutamente opuestos su orientación sexual y la vocación religiosa. Contrario a lo que podría pensarse, el participante tuvo una experiencia favorable en el centro formativo, ya que su disonancia se disolvió enteramente gracias a su formador: pudo aceptarse, así como asumirse plenamente como religioso y homosexual. Posterior a esta experiencia, un nuevo formador con ideas totalmente opuestas realizó toda clase de cambios en la vida comunitaria y decidió despedir a todos los formandos no heterosexuales, entre ellos al participante referido.

Es únicamente en la experiencia del tercer participante que se cumple la disonancia estrictamente esperada entre fe católica y homosexualidad. El hecho de verse forzado a ocultar su homosexualidad por

años y sufrir repercusiones de orden emocional, así como un intento de suicidio, son entendibles en quien tuvo que luchar contra discursos mucho más violentos, así como también vivir mayor estigmatización debido a su orientación sexual, tanto al interior de la familia como de la comunidad religiosa. Ambas esferas de notable conservadurismo, probablemente debido al contexto socio-histórico del Bajío guanajuatense. Una característica que marca diferencia entre el tercer participante y los dos primeros es que éstos tuvieron desde niños una fuerte inclinación por lo religioso, y de adultos cultivaron una vida espiritual sólida y se beneficiaron de ella. Ambos mencionan haber amado mucho su vocación y seguir experimentándola de cierta manera, pero resignificada. El participante 3, sin embargo, asegura que “siempre le costó lo espiritual”, estuvo en el seminario más por cuestiones de presión familiar y actualmente ha optado por alejarse de la institución religiosa para buscar manifestaciones de lo divino en otros espacios.

El análisis de estos entrecruces, realizado por medio del software ATLAS.ti, gira en torno a dos de las categorías: “disonancia percibida” y “conciliación”, de las cuales se desprenden el resto de los elementos que pueden ser ambiguos, abiertamente disonantes, o bien, jugar en contra de la disonancia y abonar a la conciliación.

Luego, ubico 4 grandes categorías o macro categorías: “religión”, “sexualidad diversa”, “estigma social” y “aspectos emergentes”, que abarcan un cierto número de meso categorías y éstas, a su vez, podrían favorecer la identificación de micro categorías. Los códigos que tienen un mayor influjo en el afianzamiento de experiencias conciliadoras son “aceptación de la homosexualidad”, “reinterpretación de los textos sagrados” y “resignificación de la moral sexual”, los tres parecen estar estrechamente vinculados y tienen que ver con cambios sustanciales en la realidad cognitiva de las personas.

Se observa que la aparente contradicción entre fe y homosexualidad provienen más de agentes externos que de los propios participantes, aunque en el tercer caso es evidente una interiorización del estigma mucho mayor, como ya se detalló. El proceso de resolución del conflicto tampoco es el mismo para todos y la conciliación adquiere matices muy variados: mientras en dos de los participantes desembocó en una fuerte adhesión a la fe católica (desde la innovación y reestructuración), en el tercero devino en la decisión de alejarse del catolicismo y buscar a Dios fuera de toda institucionalidad religiosa, lo que de algún modo también es conciliador. Los tres participantes demuestran una capacidad de agencia muy importante, el empoderamiento es visible en cómo han subvertido (participantes 1 y 2) el estigma que se les impuso en espacios conservadores, “dándole la vuelta” a los discursos de odio y reapropiándose de elementos de la fe católica para “cuirizarlos”. Así pues, los participantes han sabido abrirse paso como una minoría más entre las minorías sexuales, como creyentes que han disentido al interior de la propia disidencia sexo-genérica.

La agencia, según De Miguel (2017), reside en la capacidad de subvertir, en diferentes escalas y a veces en ausencia de notoriedad, el capital simbólico recibido de la sociedad. Los medios utilizados por los individuos están asociados con las características personales, deseos, intereses, decisiones y un sinfín de recursos que articulan con el propósito de apropiarse la autonomía que les sea factible tener. Tramitar esto al interior de instituciones o sistemas de dominación se puede dar en paulatinas negociaciones, la conformidad absoluta difícilmente ocurre. En ese sentido, el tercer participante ha ejercido su capacidad de agencia sobreponiéndose a un contexto sumamente coercitivo: decisiones como alejarse de una iglesia intolerante y poco acogedora o romper relaciones con una familia que ha ejercido violencia psicológica dan cuenta, en gran

medida, de ello. Otras formas de resistencia podrían estar en su interés por expresiones de la divinidad ajenas al catolicismo y, en definitiva, en la aceptación plena de su orientación sexual por encima de la homofobia de su entorno. En lo personal, veo en las teologías feministas y queer una respuesta al odio y la discriminación propiciados por el marco teológico y político que describí en párrafos anteriores. Las experiencias de fe dejan de estar sujetas al dogmatismo y la institucionalidad, abriendo un panorama donde la divinidad es una con la multiplicidad de realidades humanas; en especial con aquellas que se mueven en los márgenes de la hegemonía cultural y religiosa: mujeres, homosexuales, lesbianas, bisexuales, travestis, personas transexuales y transgénero.

Finalmente, es imprescindible subrayar las limitaciones y alcances de este trabajo. Por un lado, el reducido número de entrevistas no permite llegar a la saturación teórica ni establecer generalidades. Sin embargo, se trata de un tema poco estudiado y el presente texto tiene una intención exploratoria que dé lugar a otras investigaciones. Lleva implícita, además, una invitación a la reflexión y al diálogo para formadores, formandos, promotores vocacionales, comunidades de fe, activistas, académicos interesados en el tema y la sociedad en general. Se trata de un trabajo orientado a visibilizar la situación y ofrecer posibles alternativas a quienes lidian con una contradicción que creen insuperable.

REFERENCIAS

- ACI prensa. (2019). En estos días difíciles Courage es un signo de esperanza, afirma cardenal. *Aciprensa*. <https://www.aciprensa.com/noticias/en-estos-dias-dificiles-courage-es-signo-de-esperanza-afirma-cardenal-36537>
- ACI prensa. (2007). El pecado lleva al hombre al fracaso de su existencia. *Aciprensa*. <https://www.aciprensa.com/noticias/el-pecado-lleva-al-hombre-al-fracaso-de-su-existencia-afirma-benedicto-xvi>
- ACI prensa. (2004). Hay que odiar al pecado pero no al pecador, afirma Cardenal Rivera. <https://www.aciprensa.com/noticias/hay-que-odiar-al-pecado-pero-no-al-pecador-afirma-cardenal-rivera>
- ACI prensa. (2018). Papa Francisco: la Iglesia condena el pecado pero abraza al pecador. *Aciprensa*. <https://www.aciprensa.com/noticias/papa-francisco-la-iglesia-condena-el-pecado-pero-abraza-al-pecador-19005>
- Alzate, J. (2018). *Factores de riesgo en el suicidio e intento de suicidio en jóvenes homosexuales* [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica Argentina]. Repositorio de la Universidad Católica Argentina.
- Baños, C. (2008). Pecado, delito y enfermedad. El “estigma” de ser homosexual. Notas de Sociología crítica a propósito de las uniones homosexuales en América Latina. *Revista Legislativa de Ciencias Sociales y Opinión Pública*, 1(1), 45-80.
- Bárceñas, K. (2020). *Bajo un mismo cielo. Las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de

- Investigaciones Sociales. <https://www.iis.unam.mx/difusion-publicaciones-libros/>
- Blanco, M. (2012). Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 9(19), 49-74.
- Boivin, R. (2014). "Se podrían evitar muchas muertas". Discriminación, estigma y violencia contra minorías sexuales en México. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 1(16), 86-120.
- Bracke, S. y Paternotte, D. (2018). Desentrañando el pecado del género. En S. Bracke y D. Paternotte (Eds.), *iHabemus género! La iglesia católica y ideología de género* (pp. 8-25). Género y política en América Latina. <https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/ebook-2018-17122018.pdf>
- Brown, J. (1989). *Afectos vergonzosos: sor Benedetta, entre santa y lesbiana*. Crítica editorial.
- Bruce, D., Harper, G., y Bauermeister, J. (2015). Minority stress, positive identity development, and depressive symptoms: Implications for resilience among sexual minority male youth. *Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity*, 2(3), 287-296. <https://doi:10.1037/sgd0000128>
- Caraballo, P. (2018). *La contención y la fuga. Una etnografía del deseo gay en Tijuana* [Tesis de maestría, Colegio de la Frontera Norte]. <https://www.colef.mx/posgrado/tesis/20161317/>
- Case, M. (2018). El rol de los papas en la invención de la complementariedad y la anatematización del género desde el Vaticano. En S. Bracke y D. Paternotte (Eds.), *iHabemus género! La iglesia católica y ideología de género* (pp. 26-53). Género y política en América Latina. <https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/ebook-2018-17122018.pdf>

- Castellano, A. (2019). *Homofobia interiorizada: Factores de riesgo y de protección. Una revisión sistemática de la literatura* [Trabajo final de grado, Universidad de Jaén]. TAUJA: repositorio de trabajos académicos de la Universidad de Jaén.
- Castro, B. (2019). Terapias de conversión: la polémica oferta del obispado de Alcalá para “curar” la homosexualidad. *Euronews*. <https://es.euronews.com/2019/04/05/terapias-conversion-polemica-obispado-alcala-curar-homosexualidad>
- Chamocho, M. (2008). El delito de sodomía femenina en la obra del padre franciscano Sinistrati D’Ameno, “De Sodomía Tractatus”. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 1(30), 387-424.
- Charamsa, K. (2017). *La primera piedra. Mi rebelión contra la hipocresía de la Iglesia*. Ediciones B.
- Congregación para la Educación Católica. (25 de marzo de 1996). *Vita Consecrata*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html
- Congregación para la Educación Católica. (4 de noviembre de 2005). *Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al seminario y a las órdenes sagradas*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_sp.html
- Congregación para la Educación Católica. (29 de junio de 2008). *Orientaciones para el uso de las competencias de la Psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/roman_curia/

[congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_sp.html](https://www.congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_sp.html)

- Curb, R. y Manahan, N. (1985). *Monjas lesbianas: se rompe el silencio*. Seix Barral.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2019). Informe especial sobre la situación de los derechos humanos de las personas lesbianas, gay, bisexuales, travestis, transgénero, transexuales e intersexuales (LGBTI) en México. <https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2019-10/INFESP-LGBTI%20.pdf>
- De la Torre, R. (2014). El estudio de la religión en México enmarcado en el campo intelectual y el campo del poder. *Sociedad y religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 24(42), 67-91.
- De la Torre, J. (2020). La tradición de la Iglesia: entre la sombra de Sodoma y las listas de pecados-vicios. En J. De la Torre (Ed.), *homosexualidades y cristianismos en el siglo XXI* (pp. 83-118). Dykinson S.L.
- De Miguel, E. (2017). Explorando la agencia de las mujeres encarceladas a través de sus experiencias amorosas. *Papers*, 102(2), 311-335. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers.2340>
- Donadio, R. (2015). “¿Quién soy yo para juzgar?” se pregunta el Papa Francisco, mostrando una actitud más abierta a los homosexuales. *The New York times*. <https://www.nytimes.com/2013/07/30/universal/es/Papa-Francisco-muestra-actitud-mas-abierta-a-los-homosexuales.html>
- Espinosa, A. (2018). Ser gay y cristiano en la ciudad de México. En C. Garma, M. Ramírez y A. Corpus (Eds.), *Familias, igle-*

sias y estado laico. Enfoques antropológicos (pp. 171-183). Ediciones del lirio.

- Es posible la esperanza. (s.f.). <https://es.catholic.net/op/articulos/21762/cat/786/es-posible-la-esperanza.html#modal>
- Gioeni, A. (2014). *Tanto amor desperdiciado. De cómo ser cristiano y homosexual sin morir en el intento*. Gnomos producciones. https://issuu.com/gnomos-producciones/docs/tanto_amor_desperdiciado_libro/51
- Gloor, D. y Zuñiga, H. (2019). *Sexualidades y Nuevo Testamento. Apuntes sobre poder, género y religión*. Editorial SEBILA. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/apbi/article/view/111/469>
- Godínez, V. (2011). Élite episcopal y poder en la Iglesia Católica en México. *Estudios políticos*, 1(22), 27-40.
- Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu Editores. <https://sociologiaycultura.files.wordpress.com/2014/02/goffman-estigma.pdf>
- González, F. (2003). La representación de la pureza y su cruce con la perversión. *Debate feminista*, 1(27), 90-109.
- González, C. (2004). *Entre “sodomitas” y “hombres dignos, trabajadores y honrados”*. *Masculinidades y sexualidades en causas criminales por sodomía (Chile a fines del siglo XIX)* [Tesis de maestría, Universidad de Chile]. Repositorio Universidad de Chile.
- González, F. (2016). Fransico I: un estilo de gobernar. El caso de la homosexualidad. *Cultura y representaciones sociales*, 10(20), 111-142.
- González-Marín, V. (2007). El valor de la castidad como E.C.S. en jóvenes formandos-seminaristas a la vida consagrada. *Archivos Hispanoamericanos de Sexología*, 13(2), 109-125.

- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Morata.
- Hervieu-Leger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Helénico.
- Iglesia Católica (2014). *Catecismo de la iglesia católica*. Coeditores católicos de México.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (s.f.). *Religión. Información sobre la evolución de la población según su credo religioso, así como su distribución por sexo y grupos de edad*. <https://www.inegi.org.mx/temas/religion/>
- Jiménez, A. (2017). *La familia en el mensaje homilético. Análisis de la actitud en las homilías de la celebración de la sagrada familia* [Tesis de maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla]. Repositorio Institucional BUAP.
- Leal, L. (2017). Identidad sexual y pertenencia eclesial. Derroteros de visibilidad en trayectorias de gays católicos. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 1(26), 262-278.
- Luján, N. y García, C. (2017). Homofobia sutil en espacios universitarios. *REencuentro. Análisis de problemas universitarios*, 28(74), 105-126.
- Marcos, S. (2007). Religión y género: contribuciones a su estudio en América Latina. *Estudos de Religião*, 21(32), 34-59.
- Martel, F. (2019). *Sodoma. Poder y escándalo en el Vaticano*. Rocae editorial.
- Martín-Baró, I. (1990). La encuesta de Opinión Pública como instrumento desideologizador. *Revista de Psicología del Salvador*, 9(35), 9-22.

- Martínez, N., Ballester, R., Giménez, C., Ruiz, E. y Nebot, J. (2020). Preocupación asociada al descubrimiento de la orientación sexual. *International Journal of Developmental and Educational Psychology*, 1(1), 477-488.
- Meyer, I. (2013). Prejudice, social stress, and mental health in lesbian, gay, and bisexual populations: Conceptual issues and research evidence. *Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity*, 1(S), 3–26. <https://doi.org/10.1037/2329-0382.1.S.3>
- Miric, M. (2016). *Microsociología del estigma: el papel de las leyendas contemporáneas en la construcción social del VIH y el SIDA en la República Dominicana* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Repositorio Institucional de la UCM.
- Molero, F. (2007). El estudio del prejuicio en la Psicología Social: definición y causas. En J. Morales, M. Moya, E. Gaviria y M. Cuadrado (Eds.), *Psicología Social* (pp. 619-640). McGraw-Hill.
- Molina, F. (2015). *Estigma, diagnosis e interacción: Un análisis epistemológico y axiológico de los discursos biomédicos sobre la homosexualidad en los autoritarismos ibéricos del siglo XX* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia]. <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:Filosofia-Fmolina>
- Molina, F. (2018). Tentado o consumado: doctrinas jurídicas y praxis judicial ante el pecado nefando de sodomía. Virreinato del Perú, siglos XVI-XVII. *Historia y Justicia*, 1(11), 1-28. <https://doi.org/10.4000/rhj.3992>
- Navarro, J. (2017). Represión y uso socio-político de la sodomía en la corona de Aragón en el siglo XVI. *Mundo histórico. Revista*

- de investigación, 1(1), 133-171. https://eprints.whiterose.ac.uk/136781/8/Represion_y_uso_socio-politico_de_la_sod.pdf
- Núñez, G. (2014). Escándalo y canon 1399. Tutela penal del celibato sacerdotal. Comentario a la Sentencia del Tribunal de la Rota Romana de 9 de julio de 2004. *Ius Canonicum*, 1(54), 741-754. <https://revistas.unav.edu/index.php/ius-canonicum/article/view/684>
- Ordaz, P. (2013). ¿Quién soy yo para juzgar a los gays? *El país*. https://elpais.com/internacional/2013/07/29/actualidad/1375093487_146875.html
- Quintanilla, R., Sánchez-Loyo, L., Correa-Márquez, P. y Luna-Flores, F. (2015). Proceso de aceptación de la homosexualidad y la homofobia asociados a la conducta suicida en varones homosexuales. *Masculinidades y cambio social*, 4(1), 1-25. <https://doi.org/10.4471/mcs.2015.58>
- Richardson, L. y St. Pierre, E. (2005). Writing: a method of inquiry. En Denzin, N. y Lincoln, Y. (Eds.), *The SAGE handbook of qualitative research*. Sage.
- Rodríguez, L. y Lara, M. (2020). Internalización del estigma en pacientes seropositivos heterosexuales, homosexuales y bisexuales de Nuevo León. *Revista internacional de Trabajo Social y bienestar*, 1(9), 71-82. <https://doi.org/10.6018/azarbe.444941>
- Sangalli, M. (2007). La formación del clero católico en la edad moderna. De Roma, a Italia, a Europa. *Manuscripts*, 1(25), 101-128. <https://raco.cat/index.php/Manuscripts/article/view/87057>
- Santiago, M. y Toro-Alfonso, J. (2010). La cura que es (lo)cura: una mirada crítica a las terapias reparativas de la homosexualidad y el lesbianismo. *Salud y Sociedad*, 1(2), 136-144.

- Vaggione, J. (2008). Religión y sexualidad: entre el absolutismo y la diversidad. En J. Vaggione (Ed.), *Diversidad sexual y religión* (pp. 17-42). Católicas por el derecho a decidir. https://www.juschubut.gov.ar/images/Diversidad_sexual_Vaggione_2008.pdf
- Vaggione, J. (2010). El fundamentalismo religioso en Latinoamérica. La mirada de los/as activistas por los derechos sexuales y reproductivos. En J. Vaggione (Ed.), *El activismo religioso conservador en América Latina* (pp. 287-318). Católicas por el derecho a decidir. https://rdu.unc.edu.ar/bitstream/handle/11086/1837/V3_Activismo_Religioso_Vaggione_2010.pdf?sequence=2
- Verdú, D. (2020). El papa Francisco apoya las uniones civiles entre homosexuales. *El país*. <https://elpais.com/sociedad/2020-10-21/el-papa-francisco-defiende-las-uniones-civiles-entre-homosexuales.html>
- Villascusa, A. (2019). El obispado de Alcalá celebra cursos ilegales y clandestinos para ‘curar’ la homosexualidad. *El diario.es*. https://www.eldiario.es/sociedad/obispado-alcala-clandestinos-ilegales-homosexuales_1_1618575.html
- Wojtyla, K. (2003). *El don del amor. Escritos sobre la familia*. Biblioteca Palabra.



DIOS CON NOSTRXS


TRÁNSITO HACIA UNA ESPIRITUALIDAD LIBERADORA

La espiritualidad evidencia la sed de infinito que tenemos los seres humanos; todxs emprendemos búsquedas que nos guíen hacia experiencias espirituales significativas, que carguen nuestra existencia de sentido y plenitud. Quienes resistimos a la lógica binaria y maniquea de este mundo heteropatriarcal, solemos transitar por las comunidades religiosas como seres sin 'morada', sin 'hogar' seguro: somos sedientxs amantes, que renunciamos a la narrativa que nos obliga a encasillarnos en la cis-hetero-norma para ser aceptadxs y amadxs por la divinidad.

Vivimos en un constante tránsito, buscamos liberación. Yo transité por comunidades cristianas católicas y neo-pentecostales por muchos años de mi vida, y sobreviví a las inclementes terapias de conversión y procesos de transformación que buscaban 'enderezar' mi orientación sexual y mi identidad de género; durante este tiempo, mi experiencia espiritual se volvió un infierno, pues me encontré con mil callejones sin salida y con narrativas dolorosas según las cuales la característica principal de mi ser era la 'desviación'. Así como salí de mi casa siendo adolescente, también tuve que abandonar las comunidades religiosas tradicionales porque me sentía arrinconadx y silenciadx, constantemente invalidadx, por resistir desde la diferencia sexual. Esto no sólo me pasó a mí, puesto que todas las personas disidentes del sistema sexo-género vivimos en un ejercicio de éxodo constante. Nuestro espíritu es nómade.

Pero, a pesar de todo, mi relación con la divinidad nunca se ha perdido, ni la he abandonado. Como persona no-binarie creo en la existencia de una divinidad extravagantemente queer/cuir; creo en la existencia de una divinidad que está conmigo, y dentro de mí, cuando hago drag y bailo al ritmo del voguing en un bar maricón; creo en una divinidad que es fluidez poderosa, que rompe cualquier imposición rígida y habita fervorosamente en las diásporas disidentes; creo en una divinidad que ama radicalmente y, por lo mismo, no hace acepción de personas por motivos de raza, sexo y género.

Desde la fe cristiana que profeso, creo que pueden surgir experiencias espirituales que actualicen la realidad histórica de Jesús junto al pueblo marginal, pues, todavía hoy, como miembros del pueblo



excluido —pueblo de la revelación— somos constantemente arrinconadxs en las periferias, por la institucionalidad tradicional (social y religiosa). Precisamente, durante mi búsqueda espiritual, he vivido una experiencia espiritual liberadora, que me ha quitado de los hombros el yugo de la cis-heteronorma: cuando conocí la obra teológica de Marcella Althaus-Reid, descubrí que era posible deconstruir aquellas imágenes de Dios que se han usado, vilmente, para mantener aquel sistema hegemónico maltratador e invalidar la experiencia de quienes, por nuestra orientación sexual e identidad de género, no somos tenidxs en cuenta en las comunidades eclesiales. Gracias a Marcella, comencé a reconciliarme con mi espiritualidad y he podido sanar algunas de las heridas que las experiencias religiosas tradicionales me han ocasionado. He descubierto la existencia de una divinidad queer/cuir que nos libera de los prejuicios sexuales y coloniales que causan la deficiencia eclesial que cis-heterosexualiza y patriarcaliza la comprensión de la divinidad.

Creo que lo más valioso de mi itinerario espiritual es que he podido percibir que en las comunidades cristianas tradicionales existe una divinidad que ya no puede ayudarnos, sino que clama ayuda y liberación para sí mismo: Dios mismo ha sido exiliado y pide ser liberado del destierro por los seres humanos que también están exiliados. Las espiritualidades queer/cuir son, en última instancia, una incesante búsqueda de la liberación de Dios.

Yo seguiré habitando mi cuerpo desde esta identidad no-binaria, mientras transito por las comunidades religiosas para incomodarlas, mientras confieso que Dios, que me ha creado marica, se siente feliz del mariquismo de este hijx suyx. Saberme y sentirme amadx por Dios le ha dado sentido y plenitud a mi vida.

ANDERSON SANTOS MEZA

DIOS CON NOSTRXS



“¡NO SABES CÓMO LE REZABA A DIOS!”
COMPRESIÓN DE LA HOMOSEXUALIDAD COMO
PECADO EN PERSONAS CON EXPERIENCIA EN ECOSIG

MANUEL TEOFILO ANDRADE LOBACO



INTRODUCCIÓN

Los Esfuerzos de Cambio de Orientación Sexual e Identidad de Género (ECOSIG)—popularmente conocidos como *terapias de conversión*—son prácticas heterogéneas que tienen como intención que personas con atracción al mismo sexo o con insatisfacción al género asignado al nacer se *conduzcan* hacia la heterosexualidad e identidad cisgénero. En México, estas prácticas son muy diversas, pero en prácticamente cada una de ellas existe un trasfondo cristiano. ¿Cómo fundamenta esto a las prácticas psicológicas o rituales que se ejercen? Más aún, ¿cómo afecta a los individuos que se someten a estas experiencias y de qué manera influye en la comprensión de la homosexualidad o realidades transgénero como algo pecaminoso y, por lo tanto, nocivo y de lo que se tienen que liberar?

Los resultados que aquí presento son producto de la investigación que realicé para la maestría en Antropología social del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México, desde la perspectiva de género, tomando al fenómeno religioso como eje transversal. Me apoyé en técnicas cualitativas, principalmente en entrevistas a profundidad en contexto virtual a ocho personas mexicanas asignadas como hombres al nacer. Para este trabajo, me centro en las narrativas de cuatro personas que recurrieron a esfuerzos personales para modificar o negar su orientación sexual. En específico, en tres hombres homosexuales cuya primera comprensión de la homosexualidad fue como algo dañino y pecaminoso.

Es importante comprender a la homosexualidad articulada a partir de tres ejes: el emocional, la praxis y el identitario. Por una parte, el deseo erótico y romántico hacia personas del mismo sexo. Por otro, las prácticas sexuales como tales. Esto puede llevar a la construcción de una identidad a partir de la concientización, la identificación y de la

interacción social. Así, podemos analizar a esta orientación sexual como algo que se “desea”, algo “que se practica” y algo que se “es”, y podemos comprender mejor los diferentes niveles de rechazo provenientes de la idea de pecado. Esto nos ayuda a diferenciar de otros términos como el de “hombres que tienen sexo con otros hombres”¹ que se utiliza en el ámbito epidemiológico y se limita a las prácticas. También del concepto de “atracción hacia el mismo sexo”, utilizado por parte de promotores de los ECOSIG y que niega los procesos de reconocimiento identitario por parte de los actores y que ve a la homosexualidad como algo “que se tiene” (Bochanski, s/f).

Para estos análisis, comienzo mostrando cómo realicé mi investigación. De ahí, paso a explicar a profundidad qué son los ECOSIG, cómo los clasifiqué a partir de la información obtenida y, en específico, detallo los “esfuerzos personales”. Esto me sirve para poder exponer y analizar porqué algunas personas comprendieron la homosexualidad como algo pecaminoso. Para esto me apoyo de citas directas de los testimonios de mis colaboradores.² Concluyo al señalar cómo esta incorporación lleva a generar sensaciones de culpa y vergüenza.

METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN

Para llevar a cabo mi investigación, utilicé una metodología cualitativa en la que prioricé los testimonios de mis interlocutores. Fueron en total ocho colaboradores: siete hombres homosexuales y una mujer transgénero. Tienen en común la experiencia de haber pasado por algún tipo de ECOSIG durante sus vidas (en la mayoría de los casos, por más de una de estas prácticas). Sin embargo, todas ocurrieron durante la pubertad

1 Para ahondar más en la discusión sobre las identidades y prácticas homoeróticas véase el capítulo 6 “¿Quiénes son los HSH?: Identidades sociales, clase social y estrategias de lucha contra el sida” de Guillermo Núñez (2007: 303-353)

2 No utilizo sus nombres verdaderos para respetar su privacidad.

y la adolescencia; sólo en pocos casos durante los primeros años de la adultez. Su rango de edad va de los 24 a los 34 años al momento de realizar las entrevistas.

Mi trabajo de campo se llevó a cabo de septiembre del 2020 a enero del 2021. Como resultado de la crisis sanitaria ocasionada por la Covid-19, me fue imposible realizar trabajo de campo presencial en este tipo de prácticas. Por ello, decidí enfocarme en los testimonios de personas para analizar sus experiencias, el contexto sociocultural que llevó a que se acercaran a ECOSIG, y las características culturales e ideológicas de estos. Contacté a ocho colaboradores a gracias a la ayuda de redes de lucha por derechos para la diversidad sexual y mediante la técnica de bola de nieve. Realicé un total de 16 entrevistas a profundidad por medio de videollamadas con personas a quienes contacté.

La ventaja de esta dinámica fue que me permitió contactar a personas de diferentes ciudades mexicanas: Aguascalientes, Veracruz, Mérida, Guadalajara, Xalapa y la Ciudad de México. En estos encuentros pudimos hablar de sus infancias y contextos sociales, religiosos, familiares, escolares. También, con mayor profundidad, discutimos los distintos esfuerzos que realizaron para cambiar o modificar su orientación sexual o identidad y expresión de género. Esto también nos llevó a abordar sus emociones, su sexualidad, espiritualidad, así como su capacidad de resiliencia, resignificación y empoderamiento.

A pesar de que me centré en estos testimonios para hacer un análisis antropológico, también me apoyé en otras técnicas. Por ejemplo, encuesté a 24 personas provenientes de 15 entidades diferentes de México que tuvieron experiencias en ECOSIG. De estas, 83% son hombres, 8.3% mujeres y 8.3% se identificó como no binaria. El rango de edad fue de los 18 a los 48 años, con un promedio de 29.7. El 70.8% eran homosexuales, 12.5% bisexuales, 8.3% heterosexuales y 8.4% pansexuales.

Centré mi análisis en las experiencias de personas asignadas como hombres al nacer. Por esto, me basé en las reflexiones sobre el sistema sexo-género binario y heterosexual.³ Gracias a la información recabada, situé mi análisis en un contexto teórico sobre las masculinidades y la enseñanza social de éstas, así como en la importancia de la religiosidad presente en sus vidas. En específico, me centré en la moral cristiana y su influencia en estigmas—tanto individuales, familiares y sociales—hacia la disidencia sexual y la necesidad de “corregir” lo que se sale de un modelo hegemónico legitimado y resguardado.

¿QUÉ SON LOS ECOSIG?

Es probable que en alguna ocasión hayamos escuchado sobre las mal llamadas *terapias de conversión*. Probablemente nos vengan a la mente técnicas muy agresivas que involucren electrochoques o retiros religiosos llenos de jovencitos y jovencitas cargados y cargadas de culpa y temor de Dios, a quienes buscan modificarles su homosexualidad o su identidad transgénero. También, es probable que se considere como un fenómeno alejado en el tiempo o que es exclusivo de sociedades ultraconservadoras. Sin embargo, la realidad es que éste es un fenómeno vigente con una amplia diversidad de formas.

Lllamarlo *terapia* es incorrecto por diferentes razones. Una de ellas es porque da por hecho que la no heterosexualidad y la disidencia de género son patologías necesarias de ser *tratadas*, lo que nos regresa al siglo XIX y casi todo el siglo XX, cuando la homosexualidad era considerada una enfermedad mental. Por esto, se ha preferido utilizar el término de Esfuerzos de Cambio de Orientación Sexual e Identidad de Género o

3 Por sistema sexo-género me refiero a un “orden” social sexual a partir de: 1) el binarismo sexual macho-hembra, 2) el binarismo de género hombre-mujer y 3) el binarismo erótico heterosexual (Núñez, 2011: 41).

ECOSIG⁴ (ILGA, 2020: 17-20). Con este término me refiero a cualquier intento externo o interno de modificar, suprimir o negar la orientación sexual o la identidad de género—y su expresión—de alguna persona.

Este fenómeno ha sido objeto de mucho debate en los últimos años, principalmente a causa de las aprobaciones legislativas que han logrado prohibirlo en diferentes entidades mexicanas.. Esto ha ocasionado un revuelo discursivo entre dos claras posturas: aquella que celebra estas legislaciones y promueve que se duplique a nivel nacional, y otra que las ve como amenazas.

La primera postura, representada por los defensores de los derechos de las disidencias sexuales, celebra dichas resoluciones ya que impedirán lo que consideran prácticas en contra de la subjetividad, identidad y los derechos humanos de personas no heterosexuales y cisgénero. Retoman estudios psicológicos que niegan la posibilidad del cambio de la sexualidad mediante técnicas psicológicas (APA, 2009) y la postura en contra de este fenómeno de diversas instancias de la salud mental a nivel mundial (ILGA, 2020: 123-134).

Los segundos, abanderados principalmente por grupos neoconservadores defensores del modelo hegemónico de la familia occidental, ven dichas prohibiciones como un atentado en contra del derecho de los padres de elegir el mejor tratamiento para sus hijos o hijas, para la libertad de ejercicio de profesión y para la libre autodeterminación de las personas⁵. Es decir, señalan que hay muchas personas homosexuales o transgénero que quieren cambiar y que el Estado no debería impedirles

4 La Liga Internacional de Gays y Lesbianas propone utilizar el término de Esfuerzos de Cambio de Orientación Sexual e Identidad y Expresión de Género (ECOSIEG). Sin embargo, ECOSIG es el término que más se ha utilizado en el debate público, así como en las iniciativas gubernamentales para su prohibición. Por esto, y para sumar aportes al debate, prefiero utilizar este segundo término.

5 Estos posicionamientos responden al discurso neoconservador antigénero que cataloga estas acciones como parte de una agenda a favor de la llamada “ideología de género” que buscaría trasgredir conscientemente al binarismo de género hombre/mujer. Estos grupos se han organizado

intentarlo. Surge la duda, ¿realmente hay personas que buscan modificar su orientación e identidad sexual? La respuesta es sí. ¿Por qué? Esto es parte de lo que me propuse a contestar en mi investigación.

CLASIFICACIÓN DE ECOSIG

A partir de los testimonios—y con la ayuda de la aplicación de la encuesta y de mi investigación en línea—pude llegar a cuatro conclusiones sobre los ECOSIG en México. La primera es que éstos son muy variados en prácticas; sin embargo, todos comparten una ideología y comprensión del sistema sexo-género común. Segundo, todas las técnicas y las personas o instituciones que las ofrecen se relacionan en mayor o menor medida con el cristianismo. Tercero, este fenómeno está cargado de diferentes tipos de violencia. Cuarto, las experiencias de mis colaboradores están atravesadas por los procesos de enseñanza de la masculinidad, la cual se ve intensificada en los ECOSIG institucionalizados.

La primera conclusión es la más abierta, ya que nos muestra tanto la diversidad existente de las prácticas que buscan modificar la orientación sexual y la identidad de género como su mutabilidad en el espacio y tiempo. Pude registrar experiencias que iban desde asistencia a psicólogos profesionales y reconocidos hasta rituales de liberación demoníaca. A pesar de esto, tal diversidad la categoricé en cuatro grupos que engloban las diferentes técnicas utilizadas como ECOSIG. La categoría más repetida en los testimonios es la de los retiros de cuarto y quinto paso que retoma los Doce Pasos de Alcohólicos Anónimos. Aquí, dicha metodología, normalmente utilizada para la recuperación de personas con problemas de adicción, se emplea para que se arrepientan de su sexualidad y se “comprometan” para cambiarla. Otra categoría es en la que englobo las terapias psicológicas impartidas por profesionales de

para incidir socialmente en contra de todos los esfuerzos de reconocer y visibilizar la diversidad sexogenérica humana (Bárceñas, 2022).

la salud mental que retoman la creencia de que la sexualidad se puede cambiar. La tercera es la de grupos enfocados en ofrecer ECOSIG y que tienen una abierta relación con instituciones cristianas. Ejemplos de esta última son Exodus Latino, que tiene una base evangélica (y que se promueve y relaciona a través de ministerios en iglesias de todo México), y Courage Latino, que es un apostolado católico.

El cuarto y último grupo es el único no institucionalizado y el que es objeto de este trabajo. Aquí englobo a los esfuerzos individuales para cambiar, negar o reprimir la orientación sexual o identidad y expresión de género. Estos ocurren únicamente por parte de los individuos para sí mismos. Una especie de *self-ECOSIG*, como señala un colaborador. Inclusive, suele ocurrir desde antes de que se externalice ante cualquier otra persona los sentimientos, dudas y atracciones relacionadas a la sexualidad que no encajan con el modelo sexo-género legitimado.

Las cuatro categorías que señalo no significan fronteras claramente delimitadas. Por ejemplo, hay prácticas provenientes de la psicología en diferentes esfuerzos y no solo en los impartidos por psicólogos y psicólogas. Otra gran constante es la relación con la religión, esta se evidencia en diferentes ámbitos. Por una parte, en diferentes esfuerzos se utilizaron prácticas religiosas como rituales y oraciones. También hay presencia y uso de simbología cristiana como cruces, agua bendita, lectura de pasajes bíblicos o canciones de adoración y alabanza.⁶ Finalmente, existe una relación de cercanía entre instituciones religiosas y grupos o personas que ofrecen ECOSIG—independientemente de la tercera categoría que señalé. Por ejemplo, los psicólogos de la segunda categoría siempre se presentaron como cristianos o católicos. Incluso,

6 Es interesante cómo en lugares como los retiros de cuarto y quinto paso hay una combinación de elementos católicos con otros provenientes de las corrientes evangélicas, en específico, pentecostales. Por ejemplo, utilizan incienso, crucifijos y oraciones como el padre nuestro. De igual manera cantan canciones de adoración y alabanza.

promocionaban sus servicios en espacios religiosos como iglesias o congresos especializados.

La relación entre la religión y los esfuerzos para cambiar la orientación sexual e identidad de género adquieren otra connotación mucho más profunda en los esfuerzos individuales. Es en esta categoría en la que me detendré a continuación. En éstas no hay una evidente guía externa hacia los individuos. Aquí podemos ver la incorporación de las doctrinas e ideologías cristianas que entran en abierto combate con el descubrimiento de la sexualidad propia.

ESFUERZOS PERSONALES

El término “esfuerzos personales” lo retomo de un estudio realizado por un grupo de especialistas en la salud mental, liderados por John Dehlin, entre jóvenes mormones estadounidenses homosexuales o bisexuales (Dehlin et. al, 2015). En este estudio basado en encuestas encontraron que 73% de hombres y 43% de mujeres reportaron haberse comprometido con alguna forma de técnicas para la búsqueda de la reorientación sexual. Las más comunes y que prácticamente todos habían experimentado eran los esfuerzos personales. Entre ellos estaban prácticas como leer la Biblia, orarle a Dios, el autocastigo o ver pornografía heterosexual con la intención de que esto desarrollara su heterosexualidad.

En el caso de mi investigación, este tipo de esfuerzos no era el más popular.⁷ Sin embargo, para mis cuatro colaboradores que tuvieron esfuerzos personales, este fue el primer recurso que intentaron para

7 De hecho, en la mayoría de las ocasiones, las personas se acercaban a algún tipo de ECOSIG por obligación o coerción familiar. En los testimonios podemos ver que son específicamente las figuras de los padres y madres quienes toman decisiones por sus hijos. Una de las cuestiones que más me llamaron la atención es que no aparece resentimiento o enojo hacia ellos. La mayoría de los que fueron forzados a asistir a algún tipo de ECOSIG por sus padres señalan estar conscientes de que lo hicieron pues consideraban que era lo mejor para sus hijos, que era la información que tenían y que era lo que “iba en conformidad con sus creencias”.

negar, cambiar o suprimir su sexualidad. Antes de decirle a cualquier otra persona “me gusta el actor que hace a Harry Potter” o “creo que me siento como una niña”, ya rechazaban esas emociones pues habían internalizado una concepción negativa hacia esos deseos y sentimientos.

Al escuchar o leer sus testimonios podemos ver que ocuparon diferentes técnicas para intentar negar o modificar su sexualidad. Entre éstas hay castigos autoinfligidos, experimentación con la sexualidad y una búsqueda de deportivización del cuerpo para aumentar la masculinidad. Además, las cuatro personas que recurrieron a esfuerzos personales recurrieron a Dios y a la religión metodológicamente (sobre esto ahondaré más adelante). Comienzo presentando brevemente a estos cuatro colaboradores y algunas de las técnicas a las que recurrieron.

Ignacio tiene 32 años y es un activista muy comprometido por los derechos de las personas homosexuales, bisexuales, trans e inconformes con el género binario. Cumplió un papel muy importante en la legislación que a partir del 2020 prohíbe la práctica de los ECOSIG en la Ciudad de México. Su familia era muy católica e inclusive recuerda que de niño llegó a soñar con convertirse en sacerdote. Desde pequeño recibió un disciplinamiento masculino cargado de violencia. Era corregido por la forma de expresarse, de caminar e inclusive de sentarse. Cuando se comportaba “muy femenino” había siempre una corrección corporal en forma de golpes y gritos ya que no estaba cumpliendo con su papel como niño hombre. Esto venía principalmente de su padre. Desde el momento en que se hizo consciente de sus atracciones hacia hombres, él lo relacionó con lo pecaminoso y con el rechazo de Dios. Nunca pensó en comentarle a sus padres sobre estos deseos, pero retomó el castigo, esta vez autoinfligido, cada vez que se sentía eróticamente atraído por hombres. Él recuerda: “Si veía pornografía había siempre como un castigo psicológico que me autoinflingía. Por así decirlo ¿no? Entonces

yo me sentía terrible y me deprimía y todo. Estaba pecando” (Ignacio, comunicación personal (entrevista), 28 de septiembre de 2020).

Es decir que el placer obtenido de pensamientos homosexuales venía inmediatamente acompañado de culpa por no cumplir con las expectativas de la masculinidad y por estar trasgrediendo el deseo de Dios. Esto ocasionaba que buscara sanciones o correcciones personales con la intención de que esos deseos y esas acciones (el mirar pornografía) no se repitieran.

Mi segundo colaborador es Mario, quien actualmente reside en la Ciudad de México y trabaja como sobrecargo. Él nació y creció en La Paz (Baja California Sur) y vivió con su familia en Guadalajara, pero nunca se sintió pleno en estos espacios. Si bien su familia era religiosa, no era tan devota. Eran *católicos sociales*. Sin embargo, él asistió a una primaria y secundaria católica, ya que su madre trabajaba ahí. Al igual que Ignacio, él recibía correcciones ante expresiones consideradas como “femeninas” tanto por su madre y padre como por sus compañeros y docentes en la escuela. Siempre rechazó sus atracciones eróticas y románticas hacia los hombres.⁸ Le rezaba mucho a Dios pidiendo que esto cambiara. Cuando era adolescente, tenía muchas dudas sobre sí mismo y buscó experimentar con su sexualidad con la intención de que eso aclarara sus dudas y con la esperanza de que quizá esto satisficiera su curiosidad. Pensaba que lo que él sentía era confusión que se aclararía con la experimentación:

Te digo que escuchaba pendejadas, así como de “¿cómo puedes saber si no has probado?” Y mamadas así ¿no? Entons, yo pensaba, a lo mejor eso es lo que me hace falta, tener una experiencia y darme cuenta si esto es algo o si es... ¡Ay! Es que era tanta confusión porque yo no sabía si esto me estaba pasando a

8 Esto sucedió así hasta su adultez y después de haber pasado por un ECOSIG psicológico que le hizo darse cuenta de que su orientación sexual nunca cambiaría. Fue entonces que comprendió que lo mejor sería aceptarse e iniciar terapia psicológica laica para este nuevo proceso.

mí nada más o todo el mundo lo vivía igual [. . .]. O sea, con esta idea de que a lo mejor se me iba a quitar como probando algo, me fui al “Caudillos” una vez (Mario, comunicación personal (entrevista), 3 de octubre de 2020).

Buscó tener un encuentro sexual con otro hombre en un club nocturno gay con la esperanza de que esto saciaría su curiosidad y que, quizá, ésta no volviera a aparecer. Lo interesante de esto es que llegaba a todas estas conclusiones y armaba estos planes—estos esfuerzos personales—sin comentarle a absolutamente nadie sobre sus dudas y confusiones. La primera persona que lo “ayudó” fue su padre, quien descubrió búsquedas comprometedoras en su historial de internet. Así, y tras la petición del mismo Mario, lo contactó con Exodus Latino y con el psicólogo cristiano Everardo Martínez.

Como tercer colaborador está Alberto, quien vive con su novio y es un exitoso economista. Creció en Aguascalientes en una familia altamente religiosa y asistió a una primaria católica. Recuerda que inclusive de niño llegó a soñar con un día convertirse en sacerdote. Su familia carga con el peso de un apellido reconocido en las clases socioeconómicas más altas de la entidad y también es, a la fecha, sumamente católica. Recuerda que, durante su infancia, su familia lo llevaba a muchas actividades de la iglesia. Estudió la primaria y la secundaria en escuelas católicas. Por esto, él conocía el seminario de los Legionarios de Cristo para jóvenes que quisieran convertirse en sacerdotes. Fue precisamente esto lo que lo motivó, cuando se concientizó sobre su orientación sexual, a idear el plan de convertirse en sacerdote para no ejercer actos homosexuales:

Yo mejor me voy al seminario. Me voy a volver a sacerdote y así no voy a pecar, me voy a ir al cielo y ya [. . .] ¡Ah!, pues es la salida fácil, así no cojo, así no tengo sexo, así no tengo pensamientos y hago a mi mamá feliz y todo mundo contento. Realmente me fui como por una necesidad de ocultar más allá que por una vocación, evidentemente. Ya me dirás tú, pero creo que fue

una especie de self-ECOSIG (Alberto, comunicación personal (entrevista), 22 de septiembre de 2020).

Su esfuerzo personal consistió en buscar la abstinencia forzada al convertirse en sacerdote. No buscaba necesariamente cambiar su orientación sexual, tampoco dejar de tener deseos homosexuales. Lo que él quería era no ejercer actos homosexuales para no pecar (de acuerdo con su concepción de homosexualidad como pecado) y para no desilusionar a su madre. Podemos ver en estos tres primeros casos comprendieron a la homosexualidad no sólo como algo socialmente reprochable, sino como algo pecaminoso y rechazado por Dios. Esta característica religiosa sumó a su comprensión negativa hacia sus emociones y deseo. El cuarto caso fue diferente ya que ella no pensaba su identidad de género y su orientación sexual en clave religiosa, pero esto no la eximió de una primera concepción negativa hacia su sexualidad.

La historia de mi cuarta colaboradora, Alanis, ha sido una montaña rusa. Ella creció en la ciudad portuaria de Veracruz, pero actualmente se encuentra refugiada en Canadá tras recibir amenazas de muerte para ella y su familia. Se ha caracterizado por luchar por los derechos de las personas trans y el reconocimiento de mujeres trans en espacios de discusión feministas, lo que le ha ocasionado hacerse de diferentes enemigos y enemigas. Si bien es una persona muy combativa, también es alguien muy espiritual. Siempre le gustaron las tradiciones católicas e inclusive enseñó catecismo en una iglesia de su colonia. Recuerda que, a pesar de las burlas por parte de sus hermanos o compañeros de la escuela por ser considerada como un *niño maricón*, ella nunca lo ligó a la noción de pecado. Sin embargo, sí entendía su insatisfacción corporal y su gusto hacia lo femenino como algo malo.

Antes de buscar ayuda, encontró en el deporte una técnica que creyó le serviría para cambiar o negar su identidad de género: “Yo intenté

negar mi identidad de mujer por un par de años. Claro que lo intenté [. . .] Me ponía a hacer ejercicio, por ejemplo” (Alanis, comunicación personal (entrevista), 17 de octubre de 2020). Ella señala la actividad física y el uso del cuerpo como una técnica para desarrollar la masculinidad y así suprimir su identidad de mujer. Además, practicó fútbol con los chicos de la colonia y esto le ayudó a tener un lugar social entre ellos y ganarse su respeto. A pesar de su espiritualidad y de las dudas que tenía sobre su identidad de género, ella nunca se sintió como una pecadora pues, de acuerdo con ella, su relación con Dios siempre fue más personal y desde muy joven aprendió a cuestionar la institucionalidad y lo que ésta le decía sobre qué es pecado y qué no. Inclusive, durante su adolescencia fue coaccionada a someterse a otros tipos de ECOSIG y lo hizo más por presión social que por un malestar personal.

Con la presentación de estas cuatro personas muestro brevemente un poco de sus experiencias en esfuerzos personales. Las características de sus testimonios son muy interesantes pues nos muestran cómo subjetivaron su comprensión de la homosexualidad y la identidad de género. De este grupo, los tres hombres homosexuales comprendieron esta orientación sexual como algo pecaminoso. Ahondar en sus motivaciones para recurrir a estas prácticas nos ayuda a comprender mejor su aprehensión de la homosexualidad como algo rechazado por Dios. Sin embargo, también es necesario tomar en consideración su contexto familiar, cultural y religioso.

COMPRESIÓN DE LA HOMOSEXUALIDAD COMO PECADO

Como mencioné al iniciar el texto, trabajé con un total de ocho personas colaboradoras que vienen de contextos diversos, incluidos los cuatro casos mostrados aquí. Aun así, una constante fue que todos crecieron

en familias altamente religiosas, en específico, católicas.⁹ Esto queda evidenciado en la presentación de las cuatro personas que experimentaron esfuerzos personales. Otra característica que es muy recurrente en la mayoría de los testimonios es la manera en la que conceptualizaron la sexualidad no hegemónica.

Desde la infancia se les enseñó que es mala la diversidad sexual que no encaja en el sistema sexo-género binario y heterosexual. Al haber sido asignados como hombres al nacer, se creó la expectativa de que cumplieran con la trilogía de prestigio macho-hombre-heterosexual (Núñez, 2007: 160). Es decir que, a partir de tener pene y testículos, se esperaba que tuvieran una identidad y expresión de género como hombres y una orientación sexual heterosexual. Por esto, se les impartió una pedagogía de género con la que se les enseñó cómo se debe ser como hombre.

En la mayoría de los casos podemos ver que parte de su educación en la masculinidad hegemónica partía del contraste con lo considerado como subalterno: lo femenino y las masculinidades no legitimadas. Recuerdan cómo de pequeños escucharon en diferentes ocasiones burlas hacia los homosexuales y hacia las mujeres trans. Era muy común escuchar a las personas a su alrededor burlarse de los “mariquitas”, los “putos”, las “locas” o “vestidas”.¹⁰ Esto comienza desde las expresiones y los comentarios de los padres: “Y todo eso se me quedaba muy grabado,

9 Soloamente los familiares nucleares de dos colaboradores son actualmente miembros de congregaciones evangélicas. Es interesante que su conversión desde el catolicismo sucedió justamente cuando la iglesia o el psicólogo que lideraba el ECOSIG les pidió dicha conversión como una especie de requisito para apoyar espiritualmente a la búsqueda por la heterosexualidad de su hijo, hermano o nieto. No porque la homosexualidad se atribuyera al catolicismo, sino porque este no les brindaría las herramientas espirituales para *ayudar* a sus familiares en su *camino a la rectitud sexual*.

10 Términos despectivos para referirse a hombres homosexuales, afeminados, travestis o mujeres trans. Estos se pueden categorizar como *idioms sexuales*: “expresiones características portadoras de significado y estilo emocionales y cognitivos establecidas durante las comunicaciones interpersonales ordinarias” (Herdt en Núñez, 2007: 192).

o sea como que todo eso me fue formando una percepción de qué es ser un maricón, porque en ese entonces ni siquiera yo entendía” (Mario, comunicación personal (entrevista), 3 de octubre de 2020).

Estas burlas y denigraciones hacia lo sexualmente disidente se reforzaron en la escuela por parte de los compañeros e inclusive de los docentes. En este espacio de socialización se sufrían, tanto de forma verbal como corporal, agresiones por ser considerados como femeninos. Para mostrar lo que un hombre “debería de ser”, era esencial señalar lo que “no debería de ser”. El género es relacional y la construcción legitimada de la masculinidad se da a partir de la diferenciación y dominación sobre las mujeres (Bourdieu, 2000; Connell & Messerschmidt, 2005).

Todo lo que es considerado como femenino se convierte entonces en inaceptable para que un hombre lo exprese. Esto ocasiona un modelo jerárquico de dominación y subordinación dentro de las mismas experiencias de los hombres. Los hombres leídos como “femeninos” quedan relegados en esta pirámide de masculinidad. En la representación social sobre el homosexual, éste reúne las características femeninas que un hombre no debe de ser: pasivo, sumiso, penetrado. Esto nos ayuda a comprender por qué la burla hacia los hombres “afeminados” se vuelve fundamental para la enseñanza de la masculinidad hegemónica. Nosotros somos hombres (socialmente legitimados) en cierta medida ya que no somos como aquellos maricones, putos, mandilones, etc.

A esto se debe sumar el contexto sumamente religioso en el que crecieron. No sólo las familias eran católicas, sino que en algunos casos—como señalo a continuación—también lo eran las escuelas en donde estudiaron. No podemos dejar de lado el estigma histórico del cristianismo hacia la disidencia sexual no heterosexual con fines reproductivos, en general, y a la homosexualidad masculina, en particular. Lo llamo histórico ya que no es algo inherente de este sistema religioso

y sus múltiples denominaciones. Más bien, es el resultado de teologías críticas hacia la sexualidad que están inspiradas en el estoicismo que reniega del placer corporal (Choza, 2006) y que elaboraron interpretaciones bíblicas que condenan a la homosexualidad (Hopman, 2000). No obstante, esas bases bíblicas han sido fuertemente cuestionadas y mediante ejercicios hermenéuticos y exegéticos se pone en duda si la Biblia realmente condena la homosexualidad (Comunidad Cristiana de Esperanza, 2020).

Sin embargo, las tradiciones hegemónicas del cristianismo siguen reproduciendo al día de hoy la idea de que la homosexualidad es un pecado. Retoman, por ejemplo, pasajes bíblicos que, según las traducciones que nos han llegado, condenan los actos homosexuales. Probablemente una de las más populares es la que aparece en la primera epístola a los corintios:

¿No sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No erréis; ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni hombres que tienen para propósitos contranaturales, ni hombres que acuestan con hombres, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los maldicientes, ni los estafadores, heredarán el reino de Dios (Reina Valera, 1960, 1 Corintios, 6:9-10).

Fue bajo estas creencias tanto sociales como religiosas en las que crecieron mis colaboradores. Todo esto suma a que sus primeras concepciones hacia la homosexualidad y hacia las identidades transgénero fueran negativas. Es decir, que las consideraran como algo malo o dañino, incluso antes de saber realmente a qué se referían.

Nada más entendía que eso de maricón era algo diferente, malo; que era querer ser mujer... era mucha confusión. Después se empezó a mezclar todo un poquito más el asunto de que estaba prohibido por Dios. También en el colegio donde estaba hacían mucha referencia a eso... (Mario, comunicación personal (entrevista), 6 de noviembre de 2020).

Quisiera señalar tres casos específicos en los no sólo comprendían la homosexualidad como algo malo, sino como algo pecaminoso. Es decir, para ellos esta orientación sexual—tanto en sus dimensiones eróticas, afectivas e identitarias—era rechazada por Dios. Dicha comprensión queda evidenciada en sus esfuerzos personales ligados a la religión; en específico, a la súplica ante Dios.

Paso a mostrar extractos narrativos en donde nos muestran lo anterior. Comienzo con el testimonio de Mario, quien ya vimos que, por parte de la escuela y de sus padres, había comprendido, de manera confusa, que la homosexualidad es mala y prohibida por Dios. Esto le ocasionó un rechazo hacia sus pensamientos y súplicas a Dios como técnica de ECOSIG:

No sabes cómo le rezaba a Dios de que por favor no permitiera que eso pasara. O sea, sentía mucha culpa, y también tenía mucho miedo y decía: si empiezo ahora no voy a terminar, tengo que encontrar la solución antes de entrar a esto (Mario, comunicación personal (entrevista), 3 de octubre de 2020).

Tenía mucho miedo de que eso *se fuera a volver realidad* y descubriera que realmente es un homosexual. Es decir, como una cuestión identitaria, algo que él *es*. Tanta era esta negativa que comenta que nunca aceptó su orientación sexual sino hasta su adultez y después de darse cuenta de que ese tipo de terapia psicológica no lo estaba ayudando a cambiar. Sus *pecados* entonces eran sus emociones y sentimientos. En estos primeros momentos de descubrimiento sexual, su culpa estaba centrada en sus deseos, pensamientos y quería que pararan antes de llegar a prácticas sexuales.

Al igual que Mario, las primeras técnicas a la que recurrió Alberto como esfuerzo personal estaban dirigidas a la búsqueda del cambio de su orientación sexual mediante súplicas a Dios:

Cuando me empiezo a dar cuenta justamente que soy gay, mi primera reacción fue la parte religiosa. ¡Verga! Soy gay. Bueno, no me reconocía como gay sino como de: me gusta este niño, se me hace súper atractivo y las niñas no me gustan. No, no me quiero ir al infierno. No quiero condenarme, eso está mal. Entonces decido irme a un seminario (Alberto, comunicación personal (entrevista), 22 de septiembre de 2020).

Como vimos más arriba, entrar al seminario para volverse sacerdote fue una técnica para evitar cometer actos pecaminosos y que Dios y su madre lo rechazaran. Entonces, si bien tenía intenciones de cambiar lo que pensaba y sentía, su principal preocupación estaba relacionada hacia la práctica. Encontraba más pecaminosa la praxis que el deseo. Llama la atención también el miedo a perder la salvación divina y al castigo eterno en el infierno. También me comentó que una de las frases más recurrentes de su mamá es: “quiero que cuando nos muramos todos estemos juntos en el cielo”.

Por otra parte, Ignacio comprendió la homosexualidad como un pecado que iba más allá de los actos que pudiera cometer o los deseos que pudiera sentir. Él interiorizó que aceptarse como homosexual representaba *ser* alguien rechazado por Dios. Con él queda mejor ejemplificado el temor al rechazo divino por su sexualidad:

Yo no quería ser gay, estaba buscando cualquier otra opción, cualquier salida ¿no? Recuerdo que rezaba en las noches para que no me pasara, para que cambiara [. . .] Entonces, para alguien que es religioso y que es pecador, es como si mataras a alguien. O sea, literal ese sentimiento que no sabía cómo expresar, ¿no? Si lo ponemos con la gente agnóstica, que todo se basa con la parte de la ley, pues si matas a alguien, entonces vas a la cárcel, ¿no? Y no puedes hacer nada (Ignacio, comunicación personal (entrevista), 28 de septiembre de 2020).

En todos los casos podemos ver que asumen la homosexualidad relacionada a actos y pensamientos pecaminosos. Por lo tanto, malos

y nocivos. En los últimos dos ejemplos, tal orientación es comprendida como una cuestión inherente a la persona. Es decir, no solamente algo que desean o que pueden llegar a hacer, también algo que son. Esto incrementa la sensación de que su naturaleza es pecaminosa y, por lo tanto, debe cambiar. El daño que pueden ocasionar no sólo pone en riesgo su alma, su salvación y su relación con Dios; también puede ser la causa de separación con su propia familia tanto en esta realidad—por el rechazo—como en el paraíso eterno—por perder la oportunidad de acceder a éste.

Debemos tener en cuenta que estos testimonios se refieren a un periodo de sus vidas muy particular: el final de su infancia y comienzo de su adolescencia. Es en estos momentos en los que comienzan a hacerse conscientes de sus deseos eróticos y románticos. Esto lo hacen con un bagaje ideológico religioso y moral que ya habían incorporado desde sus infancias y que los llevó a aceptar una caracterización negativa de la homosexualidad ligada al pecado. Tal cuestión se evidencia en sus prácticas de esfuerzos personales para negar o modificar su sexualidad. La coincidencia entre los tres hombres es que buscaban impedir que esas dudas sobre su sexualidad se concretaran en identidades homosexuales. También, la idea de que la transgresión sexual es una transgresión divina nos ayuda a comprender por qué las primeras técnicas a las que recurrieron eran religiosas, como la oración, la súplica divina o entrar a un seminario.

Me llama mucho la atención que existe una aparente relación entre la educación católica con los esfuerzos individuales, la primera comprensión de la homosexualidad como algo pecaminoso y el descubrimiento de la sexualidad no hegemónica de una manera dolorosa y llena de culpa. En total, cinco de mis colaboradores acudieron a una primaria católica. De éstos, tres descubrieron su sexualidad de una manera tortuosa y

también tuvieron prácticas de esfuerzos personales para modificarla o negarla (los tres casos mostrados en la tabla a continuación).

Alanis fue la única que practicó esfuerzos personales para modificar su sexualidad—en su caso, las dudas que tenía sobre su identidad de género—pero que no comprendió la homosexualidad como pecado ni acudió tampoco a una escuela católica. No obstante, sí relacionaba la homosexualidad como algo negativo a causa de las burlas que le hacían. Además, sí estaba muy involucrada en las actividades eclesiales, al grado de ser maestra de catecismo.¹¹

	A	B	C	D
Alberto	Sí	Sí	Sí	Sí
Ignacio	Sí	Sí	Sí	Sí
Mario	Sí	Sí	Sí	Sí
Alanis	No	Sí	No	Sí
Juan José	Sí	No	No	No
Alejandro	Sí	No	No	No

A: Primaria católica

B: Comprensión de la homosexualidad como algo negativo

C: Comprensión de la homosexualidad como pecado

D: Esfuerzos personales

Figura 1. Correlación de factores para la comprensión de la homosexualidad como pecado

Fuente: Elaboración propia

Podemos observar que de los cinco hombres que acudieron a primarias católicas, solamente Juan José y Alejandro no comprendieron a la homosexualidad como algo pecaminoso o negativo. Los otros tres

¹¹ La complejidad que implican las identidades transgénero va más allá de los alcances de mi investigación. A pesar de tener características en común como la transgresión de las expectativas sociales sobre las identidades de género, no podemos equiparar el autodescubrimiento de la homosexualidad con la insatisfacción con el género asignado al nacer. Las realidades transgénero son, además, mucho más estigmatizadas y repudiadas socialmente porque, además, implican una transformación física-corporal

casos con educación en institución religiosa presentados sí tuvieron un descubrimiento de su homosexualidad de manera tortuosa en la que aparece la culpa. Esto, aunado a una enseñanza de cómo se debe ser hombre dentro de un modelo masculino hegemónico, ocasionó una sensación dolorosa al irse reconociendo como disidentes sexuales por descubrir una incongruencia entre lo que sentían y lo que se esperaba de ellos como tales. De esta manera, llegaron a sentir incluso repudio hacia sí mismos. Una hipótesis sería que es la familia la que es tan religiosa que inscribe a los niños en escuelas católicas y que reproduce, ella misma y dentro del hogar, la concepción negativa y pecaminosa de la homosexualidad.

HOMOSEXUALIDAD, PECADO Y CULPA

Una de las cuestiones más dolorosas de nuestro proceso de subjetivación es el proceso de dejar atrás la infancia para convertirnos en adolescentes y “prepararnos” para la adultez. Es entonces cuando empezamos a desarrollar nuestra identidad de manera más consciente y autorreflexiva de acuerdo con nuestros deseos y emociones, pero tomando en cuenta las expectativas y normas sociales. Una de las características más sobresalientes en los testimonios recién presentados es la generación de culpa y vergüenza que este proceso ocasionó como resultado de la autoconsciencización de su sexualidad.

Foucault señala que nos comenzamos a constituir como un “sujeto moral” en la medida en que nos relacionamos con el código normativo de nuestra sociedad. La manera en la que establecemos nuestra relación y vinculación con las reglas y sus obligaciones conforma nuestro “modo de sujeción” a estas normas morales (Foucault 2003: 19-20). En estos casos, estos actores incorporaron reglamentos morales desde dos ámbitos. Por una parte, el social, que ridiculiza la homosexualidad ligada

a lo femenino, pasivo, sometido e inferior. Por otro, el religioso, con el que aprendieron que los actos homosexuales son condenados por Dios.

La culpa, al igual que la vergüenza, son emociones culturales. Ambas aparecen cuando los individuos perciben que ha habido una transgresión de códigos culturales o una falla para cumplir con estos códigos –aquellos que establecen lo que es bueno o malo, aceptable o no aceptable– (Turner y Stets, 2006: 551). La culpa puede aparecer tanto por una acción, una atracción, un pensamiento o un deseo. Se compone primero por una sensación de tristeza; después, por miedo a las consecuencias de nuestros actos transgresores y, finalmente, de un enojo hacia uno mismo (Turner y Stets, 2006: 547). De esta manera, Mario, Alberto e Ignacio sentían culpa religiosa por sus atracciones homosexuales ya que, al considerarlas pecaminosas, estaban incumpliendo con los mandatos cristianos a los que estaban adheridos. Por esto vemos que Ignacio señala autocastigos cada que veía pornografía homosexual. Por su parte, Mario y Alberto buscaron técnicas para evitar sus actos y deseos homosexuales, como experimentar con su sexualidad para *quitarse la curiosidad* o entrar a un seminario.

Por otra parte, la vergüenza se relaciona no tanto a “algo que hice, pensé o deseé”, sino a “lo que soy”. Así, siento culpa por haber robado algo, pero siento vergüenza si creo que soy un ladrón, es decir si para mí eso es una parte de mi identidad (Turner y Stets, 2006: 551). Alberto e Ignacio sentían vergüenza con Dios, su familia y ellos mismos por “ser” homosexuales. Esto queda mejor ejemplificado con Ignacio, cuya vergüenza por algo inherente a él era considerada tan pecaminosa como matar a alguien. En estos casos, recurrían a la oración y súplica divina para que Dios “modificara” su sexualidad.

Sobre este mismo tema, quisiera terminar señalando brevemente que hubo colaboradores que a pesar de no haber comprendido la homo-

sexualidad necesariamente como un pecado, sí reconceptualizaron su sexualidad hacia esta noción tras haber pasado por sus experiencias de ECOSIG. En estos casos, utilizaron la condena divina como amenaza para impulsarlos a esforzarse por “dejar” su homosexualidad. Esto ocasionó que incorporaran esta concepción dentro de su *ethos* religioso, lo que generaba culpa y arrepentimiento cada que tenían pensamientos o prácticas homosexuales.

REFLEXIONES FINALES

No quisiera dejar de subrayar la diversidad de los ECOSIG en cuanto a prácticas, posturas y metodologías. Sin embargo, en cuanto a contenido podemos observar un mismo principio, que consiste en la aceptación del sistema sexo-género binario y heterosexual. Toda realidad que se salga de este modelo es entonces estigmatizado y patologizado, lo que ocasiona la necesidad de búsquedas para cambiarlo, corregirlo, “enderzarlo”. Esta visión, al ser heredera de la moral y antropología cristiana que comprende a la sexualidad humana únicamente con fines reproductivos, es paralela a la condena cristiana hacia la homosexualidad. Ya no resulta tan sorprendente que en un país como México, con un pasado cultural e ideológico católico tan marcado, siga estando el pecado dentro de uno de los círculos centrales de la representación social de dicha orientación sexual.

Todos mis colaboradores crecieron en entornos sociales y familiares donde la homosexualidad estaba doblemente estigmatizada: por el rechazo social que establece a la heterosexualidad como modo legítimo de ejercer la sexualidad, y por la ideología del cristianismo hegemónico. Podemos ver, entonces, que la concepción como pecado de dicha orientación sexual está directamente relacionada al contexto en el que crecieron mis colaboradores. En específico, a la alta religiosidad que los

rodeaba y que se evidencia en su asistencia a primarias católicas. Esto se contrapone a otros casos en donde las familias eran católicas, pero no estaban tan adentrados en la religión, y que no comprendieron la homosexualidad como pecado.

Aprehender la homosexualidad en términos negativos y pecaminosos les ocasionó sentimientos de culpa y vergüenza cuando se hicieron conscientes de sus deseos y emociones. Fue dicha incongruencia entre lo social y religiosamente esperado con lo que estaban sintiendo lo que les llevó a buscar métodos para negar su sexualidad. Esto explica la relación de estos actores con los esfuerzos personales de ECOSIG, que además tenían características religiosas.

Retomar estos testimonios nos sirve para poder ver, desde su propia perspectiva, cómo enfrentaron este fenómeno social tan complejo. También, cómo fue su desarrollo en un contexto marcado por la religión cristiana aunada a las expectativas sociales de la trilogía de prestigio macho-hombre-heterosexual impuesta a quienes son asignados como hombres al nacer. Lamentablemente, esta mirada también nos impide tener una visión más amplia sobre la complejidad de los ECOSIG.

En este sentido, es necesario continuar con investigaciones cualitativas que se centren en el análisis cultural, ideológico y familiar sobre este fenómeno, pero que den voz a una mayor polifonía de actores y perspectivas. En especial, me parece sumamente interesante conocer la comprensión de la homosexualidad y su relación con la religión por las personas que incitan a sus hijos, nietos o sobrinos a acudir a estas prácticas. También, la de aquellos que afirman sentirse beneficiados por este tipo de esfuerzos y que aseguran estar en su camino hacia la heterosexualidad. En estos casos, el análisis desde las emociones resultaría especialmente útil ya que nos ayuda a sumar conocimiento a la manera en la que acuerpamos y experimentamos las normas sociales y religiosas.

REFERENCIAS

- American Psychological Association. (2009). *Report of the American Psychological Association Task Force on Appropriate Therapeutic Responses to Sexual Orientation*. APA. <https://www.apa.org/pi/lgbt/resources/therapeutic-response.pdf>
- Bárceñas Barajas, K. (Coord.) (2022). *Movimiento antigénero en América Latina. Cartografías del neoconservadurismo*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Sociales.
- Bochanski, P. (s/f), ¿'Gay' o 'AMS'? – Por qué las palabras importan, *Courage Internacional*, <https://couragec.org/resource/gay-o-ams-por-que-las-palabras-importan/?lang=es>
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Choza, J. (2006). Pequeña historia cultural de la moral sexual cristiana. *Thémata Revista de Filosofía*, (36), 81-99.
- Comunidad Cristiana de Esperanza. (2000). *Cristianismo y homosexualidad*. Comunidad Cristiana de Esperanza.
- Connell, R. W., & Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic masculinity. Rethinking the concept. *Gender and Society*, 19, 829-859.
- Dehlin, J. P., Galliher, R., Bradshaw, W., Hyde, D., & Crowell, K. A. (2015). Sexual orientation change efforts among current or former LDS church members. En J. P. Delin (Ed.), *Sexual Orientation Change Efforts, Identity Conflict, and Psychosocial Health Among Same-Sex Attracted Mormons* (pp. 11-43). Utah Sate University.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI Editores.

- Hopman, J. (2000). La sodomía en la historia moral eclesial. En J. Olavarría & R. Parrini (Eds.), *Masculinidad/es. Identidad, sexualidad y familia* (pp. 113-122). Lom Ediciones.
- ILGA Mundo: Lucas Ramón Mendos. (2020). *Poniéndole límites al engaño: Un estudio jurídico mundial sobre la regulación legal de las mal llamadas “terapias de conversión”*. ILGA Mundo.
- Núñez Noriega, G. (2007). *Masculinidad e Intimidación: identidad, sexualidad y sida*. UNAM-PUEG.
- Núñez Noriega, G. (2011). *¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano*. Ediciones Abya-Yala.
- Reina Valera. (1960). <https://www.biblegateway.com/passage/?search=1%20Corintios%206%3A9-10&version=RVR1960>
- Turner, J. H. & Stets, J. E. (2006). Chapter 23. Moral emotions. En J. E. Stets & J. H. Turner (Eds.), *Handbook of the Sociology of Emotions. Handbooks of Sociology and Social Research* (pp. 544-566). Springer.



Tomar 1/2 tableta *Tabletas 100mcg*

* En ayuno, *Orar, escuchar música cristiana, estudiar la Bi*

~~Orar, escuchar música cristiana, estudiar la Biblia y evitar vincularme con otras personas gay.~~

NADA QUE CURAR

Crecí en el seno de una familia evangélica. Recuerdo que me atraían los hombres desde los 5 o 6 años de edad. Al principio no cuestioné lo que sentía, pero al entrar en la adolescencia experimenté una gran culpa porque escuchaba sermones que señalaban la homosexualidad como el peor de los pecados. Por un lado, quería obedecer lo que mi iglesia enseñaba sobre la diversidad sexual y de género, pero por otro era claro que no sentía atracción por las mujeres.

Durante mi adolescencia creí que a través de ayunos, oraciones y memorización de versículos de la biblia cambiaría mi orientación sexual. Como no vi resultados con estas disciplinas espirituales en mi temprana juventud participé de sesiones de liberación (exorcismos) y sanidad interior (pseudoterapia que mezcla biblia con psicología).

Luego encontré a Romanos 6, se presentó como un Ministerio de restauración sexual, relacional y emocional, aunque lo que realmente hacía era terapia de conversión. Allí estuve por más de 5 años. Nos decían que debíamos convivir con la atracción al mismo sexo (AMS) como si se tratara de una enfermedad. Cuando tuve un encuentro sexual con uno de sus integrantes me removieron de la posición de liderazgo que había obtenido. Además, me exigieron ofrecerle disculpas públicas delante del resto de líderes. Este escarnio público fue el que me motivó a desertar del grupo y posteriormente a abandonar la idea que necesitaba curarme.

Finalmente, a la edad de 33 años acepté que era gay. Por 2 años estuve alejado del cristianismo, no quería ser parte de una institución donde no era aceptado y afirmado. Hasta que encontré a la Iglesia Colombiana Metodista de Bogotá, una comunidad cristiana inclusiva que a través de una lectura liberadora de los textos bíblicos no solo afirma a las personas LGBTIQ+, sino que les permite gozar de los mismos derechos que tienen sus miembros heterosexuales y cisgéneros. Actualmente soy diácono y participo activamente de la vida eclesial, junto a mi pareja quien es el pastor local.

FABIO MENESES GUERRERO



FORMAS DE TRANSITAR LAS FRONTERAS NORMATIVAS A MANERA DE UN VIAJE SIN CONCLUSIÓN

RENÉ A. TEC-LÓPEZ



A lo largo de sus cinco capítulos, este libro se podría mirar como un recorrido en el que se intersectan distintos caminos de la experiencia religiosa, algunos más difíciles de transitar, otros poco conocidos, pero todos con el fin de descubrir nuevas luces sobre formas de ser-y-estar que, por diversas circunstancias, no han sido tan visibles en nuestra sociedad. Observamos oleajes provenientes de diferentes disciplinas, formas de vivir y de simbolizar a la Divinidad: cruces, tensiones y, principalmente, resignificaciones y reconciliaciones, en donde las creencias, la sexualidad y el género se entrecruzan con otras dimensiones de la realidad social: la política, la salud, el arte y la cultura.

Agradecemos que hayas llegado a este punto de la lectura, pues seguramente recordarás los tres temas que se manifiestan en esta obra y los que enumera y describe Cristina Mazariegos en la introducción: 1) el cruce entre género, sexualidad y religión; 2) los activismos político-religiosos y 3) la reflexión sobre las experiencias de las mujeres y creyentes que forman parte de la diversidad sexual y de género. Así también, encontramos tres tipos de narrativas: 1) la escritura formal y académica manifestada en el producto de investigaciones científicas rigurosas; 2) las obras literarias de creyentes que reflexionan sus experiencias como disidentes de la norma cisheteropatriarcal a través de poemas o relatos; y 3) las ilustraciones collage de Alexandra Canto, quien se ha inspirado en los textos creativos para comunicar también estas intersecciones.

Decidimos abarcar estos tres formatos porque no queríamos un libro académico en el sentido más estricto de la palabra, aunque todo el proceso de dictaminación y edición tuvo que pasar por la rigurosidad de una obra científica; nos importó que esta pueda ser accesible para todo público y, que muestre, desde distintas miradas, la complejidad de la experiencia espiritual del ser humano y cómo esta se relaciona con la sexualidad y el género. No creemos que la producción académica sea

suficiente para comprender un fenómeno social sino es con sus interdiscursividades y la interdisciplina. “Híbridos todos”, ya lo decía Bruno Latour, somos sujetxs interseccionales, y esa naturaleza problematiza toda normatividad. Y aquí, nos interesó problematizar especialmente una: el cisheteropatriarcado.

A continuación, iré resaltando los aportes más relevantes de cada uno de los capítulos, pues definitivamente, todas las investigaciones expuestas en este libro, junto a sus respectivas narrativas escriturales y visuales, visibilizan cruces importantes para comprender el fenómeno religioso contemporáneo. Primeramente, comenzamos el viaje con el texto de Yared Neyli Morales Sosa, *Cristianas y... ¿feministas? Breve aproximación al enfoque feminista de la teología cristiana*. Una potente reflexión teórica y teológica sobre las tensiones existentes dentro de iglesias cristianas (católicas, protestantes, bíblicas no evangélicas y pentecostales) en torno a los posicionamientos feministas. Es inevitable la influencia e impacto de los movimientos y discursos “seculares” dentro del campo religioso, y así, los feminismos han logrado contribuir, de alguna manera, a las transformaciones internas en cuanto al rol y significado de las mujeres dentro de estos espacios eclesiales. Pero este impacto no ha sido solamente del exterior hacia adentro, como una especie de “contaminación”, sino que hemos encontrado una sinergia importante en las interpretaciones teológicas sobre la mujer y los discursos críticos; y de empoderamiento del feminismo secular. Esta primera estación del viaje nos muestra cómo, el primer sujeto disidente del campo religioso ha sido la mujer. Y qué mejor manera de acompañar esta reflexión que con el poema “Eva”, la primera mujer del relato bíblico, escrito por la propia autora del capítulo:

Quiero, como Adán, probar el fruto de
tus manos

pero sin culparte.

Asirme de tu muslo y tu cintura,
de tu seno erótico,
sin acusarlo de tentador.

Una segunda estación nos lleva a la descendencia del primer hijo de Abraham, Ismael. Me refiero al pueblo árabe, cuna del islam. *Somos creación de Allah. Propuestas para el acercamiento al análisis del Islam queer/kwir* de Samantha Leyva, nos plantea el estado de la cuestión sobre las investigaciones académicas que se han dado en torno a las identidades sexuales queer/kwir dentro del islam. Resulta importante este capítulo para nuestra región, pues a diferencia del Medio Oriente, América Latina es predominantemente cristiana -católica y evangélica-, histórica y culturalmente. Esto no es menor, pues una minoría religiosa como el Islam, se enfrenta a determinados retos y obstáculos. Y si a esto le agregamos el elemento *kwir*, la situación se vuelve aún más compleja, en la que se viven múltiples discriminaciones y violencias, por el carácter minoritario (minoría de minoría). De esta forma, la autora sostiene una crítica fuerte a las posturas occidentales que reproducen los discursos islamofóbicos y ocultan los contenidos y conocimientos producidos desde el Islam, los que pueden ser diversos y adoptados desde múltiples experiencias. Es así como el relato de Paola Schietekat *Intersecciones*, complementa la reflexión teórica de Samantha, pues nos cuenta lo siguiente:

Tal vez sería más fácil sin terminologías importadas, tal vez se sentiría menos sintético si las identidades LGBTQ+ no dependieran de un gotero que llega de occidente como la única salvación, y que nos condiciona a abandonar lo espiritual, lo que ni siquiera se supondría que debiéramos apostar para tener una identidad válida.

Del Islam volamos hacia el protestantismo evangélico, especialmente el pentecostal/carismático/neopentecostal con el texto *Bienaventuradxs lxs desviadxs de la cisheteronorma: ser disidente en un contexto evangélico conservador* de René A. Tec-López. Y aquí me tomaré el atrevimiento de hablar en tercera persona. Le autore, desde su posición como investigadore cuir, toma dos posturas importantes: visibilizar la experiencia de personas disidentes dentro de espacios religiosos conservadores y el uso del lenguaje escritural no binario. De esta forma, lleva a cabo un análisis de las estructuras tradicionales de las iglesias respecto a la sexualidad, las cuales determinan las acciones de las personas, por ejemplo, si quieren o no mantener su espiritualidad. Así, le autore plantea la importancia de las iglesias “incluyentes” como puentes de ligación, las cuales permiten reconciliar la fe y la sexualidad, y como una opción más dentro de este amplio espectro de religiosidades y espiritualidades. Ante esto, el poema que acompaña este capítulo es “Loco profundo” de la joven poeta trans, emaLúa ganchola, quien cierra de esta manera:

Antes de dormir
 abuela me obliga a dar gracias a Dios
 por todo lo que nos ha dado:
 junto las manos, cierro los ojos
 y le digo
 gracias papito Dios
 por hacerme a tu imagen y semejanza,
 loca y rebelde como tú.

La cuarta estación que nos compete es el mundo católico, específicamente, los seminarios católicos, de los que Alma Guadalupe Hernández Hernández, recupera las experiencias de exseminaristas homosexuales. Desde la psicología, la autora analiza los testimonios de estas personas y nos describe cómo se da el proceso de conflicto de auto-aceptación y el

intento por conciliar su fe con su orientación disidente. El aporte de este capítulo titulado *Desertores y desviados: exreligiosos católicos hacia la conciliación de la fe y la propia homosexualidad*, radica en conocer las vivencias personales de sujetos que se encontraban preparándose para dedicar su vida al servicio eclesial. Sin embargo, su orientación sexual y el conflicto que esta les provocaba al antagonizar la visión heteronormativa de la iglesia, los llevó a tomar distintas decisiones buscando encontrar un punto de conciliación. Este elemento se ejemplifica en el relato personal de Anderson F. Santos, “Tránsito hacia una espiritualidad liberadora”, quien siendo católicx, logra encontrar en las teologías queer la forma de abrazar su fe y su sexualidad disidente. Así, asume una posición de activismo para visibilizar estos espacios:

Yo seguiré habitando mi cuerpo desde esta identidad no-binaria, transito por las comunidades religiosas para incomodarlas, confieso que Dios, que me ha creado marica, se siente feliz del mariquismo de este hijx suyx. Saberme y sentirme amadx por Dios le ha dado sentido y plenitud a mi vida.

De esta forma, llegamos a la última estación de este viaje, en la que Manuel Andrade nos ofrece un análisis acerca de una de las prácticas más graves que se dan dentro de los espacios religiosos conservadores, para corregir la orientación sexual y la identidad de género disidente. A este capítulo, el autor lo tituló *No sabes cómo le rezaba a Dios. Comprensión de la homosexualidad como pecado en personas con experiencia en ECOSIG*. Y acentúa su reflexión en el impacto de estas “terapias de conversión” y en la autopercepción de lxs creyentes homosexuales y su forma de vivir su sexualidad frente a la culpa y la vergüenza impuestas por la iglesia. Por consiguiente, los ECOSIG se vuelven modos de control y represión de los deseos. A esto, podemos incluir el desgarrador ejemplo que nos describe Fabio Meneses Guerrero en su relato “Nada que curar”:

Durante mi adolescencia creí que a través de ayunos, oraciones y memorización de versículos de la biblia cambiaría mi orientación sexual. Como no vi resultados con estas disciplinas espirituales en mi temprana juventud participé de sesiones de liberación (exorcismos) y sanidad interior (pseudoterapia que mezcla biblia con psicología). Luego encontré a Romanos 6, se presentó como un Ministerio de restauración sexual, relacional y emocional, aunque lo que realmente hacía era terapia de conversión. Allí estuve por más de 5 años. Nos decían que debíamos convivir con la atracción al mismo sexo (AMS) como si se tratara de una enfermedad. Cuando tuve un encuentro sexual con uno de sus integrantes me removieron de la posición de liderazgo que había obtenido. Además, me exigieron ofrecerle disculpas públicas delante del resto de líderes. Este escarnio público fue el que me motivó a desertar del grupo y posteriormente a abandonar la idea que necesitaba curarme.

De esta manera, estos cinco capítulos tienen en común un intento, deseo, o imperativo categórico, de tensionar y de reconciliar dos campos: la fe/religión/espiritualidad y lo relacionado a la sexualidad y el género disidentes. Estos trabajos se sitúan en un contexto particular, en coordenadas geográficas y sociopolíticas que vislumbran las ambigüedades, y tensiones de una sociedad latinoamericana que ha sido dibujada como eminentemente católica-cristiana, machista y heterosexual. No obstante, el siglo XXI ha sido testigo de un enorme avance en materia de derechos sexuales y reproductivos para las mujeres y las poblaciones LGBTIQ+. Cada vez hay más países que se suman al reconocimiento de los matrimonios igualitarios y a las identidades trans. Sin embargo, así como observamos un progreso considerable en esto, también encontramos enormes resistencias desde el campo religioso, manifestado en movimientos fundamentalistas y antigénero (Bárceñas, 2022). Es así como se mantiene un debate constante entre lo que sigue siendo “natural” o “antinatural”, moral/inmoral, pecado/santidad, correcto/desviado. Estas dicotomías no son solo producto de subjetividades y valoraciones individuales, sino que están ancladas histórica y culturalmente.

Ante esto, resulta indispensable mirar el fenómeno desde la perspectiva interseccional, pues esto nos permite analizar cómo se relacionan las experiencias y vivencias de lxs sujetxs disidentes (mujeres y disidencias sexuales) en el entorno religioso en el que se adscriben, y los cruces e imbricaciones de las relaciones de poder a partir de sus múltiples identidades (Mansilla, et al 2018). Estas vivencias están insertas en un conjunto de desigualdades geopolíticas y procesos de inclusión/exclusión que constantemente se enfrentan a la normatividad cisheteropatriarcal (Montenegro et al, 2011; Galaz y Menares, 2021). De esta forma, la interseccionalidad nos permite ampliar el horizonte de comprensión, y paralelamente, particularizar las condiciones en las que se desarrollan los conflictos entre la fe y la sexualidad, a través de la articulación de escenarios, prácticas, significados y discursos, así como las relaciones de poder que se establecen en las interacciones a distintos niveles (Mazariegos y Tec-López, 2022). Es en este escenario, en donde las violencias se viven de diferentes formas, dependiendo de las distintas interseccionalidades que atraviesan a las personas, pues la experiencia de un hombre cis, gay, blanco y ateo no es igual a la de una mujer trans, migrante, racializada y, además, evangélica. En este sentido, tal como apuntan Córdova, Serna y Aquino (2021):

La afirmación acerca de que existen personas de la diversidad sexo-genérica que profesan una fe particular conlleva alguna(s) violencia(s) invisibilizada(s) fruto del sentimiento anti-religioso de muchas personas activistas por los derechos LGBTIQ+ que deviene en intolerancia. Para ser más concretos, por ejemplo, en el activismo latinoamericano es muy “cool” ser activista hasta que las personas salen del closet como personas que practican una fe. Allí, en ese acto de dejar el closet del anonimato confesional se produce la pérdida de la solidaridad o la ilusión de la supuesta “sororidad” en el caso de las mujeres (p. 7).

De esta forma, quienes nos posicionamos en este lugar, cruzamos distintas fronteras, la frontera del cisheteropatriarcado y la frontera de la religión institucionalizada (Mazariegos y Tec-López, 2022). Es decir, transgredimos la norma cisheteropatriarcal, la cual podría entenderse como aquella idea generalizada que se tiene de que la naturaleza crea únicamente hombres y mujeres. Por lo tanto, se establece como relación sexual natural aquella que se da entre los dos sexos naturalizados. Entonces, la heteronormatividad que produce dos géneros normativos sobre dos sexos previamente naturalizados, permite mantener la diferencia sexual como distinción básica para la organización social; esto se convierte en la fórmula perfecta para darle el lugar diferenciado que el marido (el hombre) y la mujer ocupan en la sociedad, es decir, se produce una subordinación de las mujeres a los hombres. Esta norma cisheteropatriarcal resulta funcional al régimen económico capitalista y a la modernidad, pues la familia heterosexual monógama y nuclear encaja a la perfección en el sistema económico y político capitalista (Mestre, 2023).

Por otro lado, la religión institucionalizada es otra normativa que determina la forma más “adecuada” de vivir una religiosidad o espiritualidad. Es un intento por capitalizar y monopolizar las experiencias religiosas dentro de una serie de dogmas inamovibles y altamente burocratizadas. No obstante, lo religioso, desde la noción de Mazariegos y Tec-López (2022) como *transreligioso*, es visto como un constante movimiento de la producción simbólico-religiosa entre lo institucional y la práctica religiosa reinventada, como “otra lógica”, de la simultaneidad, del cuerpo, de lo sensible, en contraposición con la lógica normativa de la razón, de la linealidad y lo despersonalizado (Parker, 1993; 2008). La propia experiencia como disidente sexual lleva a la reconstrucción de las espiritualidades y las prácticas religiosas a partir de los recursos

simbólicos y sociales según las distintas fronteras transgredidas. Se convierten así en líneas de fuga en las que se permite la resignificación de los símbolos religiosos y sexuales, en formas reinventadas y novedosas de ser-y-estar en el mundo.

Con esto podemos afirmar que los cinco capítulos nos demuestran cómo las personas disidentes (mujeres y diversidad sexual) y creyentes, reconstruyen sus propias creencias religiosas desde la diversidad, hibridación y los márgenes, como recursos simbólicos y sociales significativos. No sin antes, por supuesto, enfrentarse y lidiar con las distintas violencias que el cisheteropatriarcado establece en sus distintas manifestaciones. En pocas palabras, podemos concluir con que la religión es un sistema abierto de símbolos que sigue una lógica rizomática o de red, es decir, la institución solo es una de las muchas formas en las que lo religioso se manifiesta, pues esta se presenta en “formas y códigos semiológicos que enmarcan las respuestas con las que las culturas, religiones y espiritualidades buscan canalizar [...] sentimientos personales y colectivos” (Parker, 2019, p. 3). Por ello, la religión es una transformación simbólica de la experiencia, tal como lo hemos visto en estas páginas, desde las resignificaciones feministas de la mujer en el cristianismo, las sexualidades periféricas del Islam, las experiencias de disidentes sexuales en contextos evangélicos conservadores, los conflictos de exseminaristas católicos por su homosexualidad, y los intentos de corrección por medio de ECOSIG. Todos estos elementos son parte de cómo lo religioso no es de antemano conservador, antigénero o cisheteropatriarcal, sino que se extiende en diferentes direcciones, permanentemente dialogando e interactuando con diferentes esferas y circunstancias de lo cotidiano. Así, la posibilidad de reconciliar la fe y la sexualidad es una realidad asequible en estos tiempos, pues, ante todo, el creyente, como sujeto popular, es creador de signos, significados y ritos religiosos, individual o de forma

colectiva. Es en él en el que se cruzan una serie de fuerzas y tensiones que lo constituyen como sujeto, y a la vez, escenario.

Finalizamos este viaje, pero manteniendo la puerta abierta, invitando a quienes nos lean, a seguir contribuyendo a las reflexiones e indagaciones sobre la intersección particular entre lo religioso, el género y las disidencias sexuales, pues el camino para problematizar y visibilizar este cruce sigue siendo muy largo y, aunque cada vez hay más producción académica al respecto, todavía existen resistencias ante la temática, resistencias desde lo académico, lo social y lo religioso, pues se sigue pensando que mezclar religión y sexualidad es un sinsentido. No obstante, la realidad sociopolítica nos evidencia otra cosa, más que nunca, la labor de quienes hacemos investigación es indispensable y necesaria, ante un escenario alarmante en donde observamos una constante amenaza al avance de los derechos humanos de las minorías sociales. Nuestra labor como investigadorxs podría ofrecer una mayor y mejor comprensión de las tensiones y contradicciones de nuestra realidad latinoamericana.

REFERENCIAS

- Bárceñas, K. (2022) *Movimientos antigénero en América Latina. Cartografías del neoconservadurismo*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Sociales.
- Cordova, H., Serna, S. y Aquino, J. 2021. Fe, cultura y sexualidad: Hacia una comprensión queer de su interrelación en el contexto del Sur Global. *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 4, 1-27.
- Galaz, Caterine y Menares, Rubén (2021). Migrantes/refugiadas trans en Chile: sexilio, transfobia y solidaridad política. *Nómadas* 54, 205-221.
- Mansilla, M. et al. (2018). El pentecostalismo como religión de migrantes. Los recursos lingüísticos y simbólicos de la concepción agnóstica para enfrentar las crisis y discriminaciones sociales. *Sociedad y Religión*, 28(50): 199-225.
- Mestre, R. 2023. Con faldas y a lo loco. Some like it hot. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho CEFD* 49, DOI: 10.7203/CEFD.49.26366
- Montenegro, M. Galaz, C., Yufra, L. y Montenegro, K. (2011). Dinámicas de subjetivación y diferenciación en servicios sociales para mujeres inmigradas en la ciudad de Barcelona. *Athenea Digital*, 11(2), 113-132.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica.
- Parker, C. (2008). Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en un sociedad en mutación cultural. En A. Alonso (Comp.) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 337-364). CLACSO.

- Parker, C. (2019). Popular Religions and Multiple Modernities: A Framework for Understanding Current Religious Transformations. *Religions*, 10(565), 1-15.
- Mazariegos, H. y Tec-López, R. (2022). *Transfronterizas: el entrecruce entre lo religioso y la migración trans centroamericana en México*. CLACSO.

LXS AUTORXS

RENÉ A. TEC-LÓPEZ

Antropólogo social por la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY) y Doctorx en Estudios Americanos con Especialidad en Estudios Sociales y Políticos por la Universidad de Santiago de Chile (USACH). Sus líneas de investigación se han centrado en el movimiento neopentecostal en América Latina, la intersección entre religión y las disidencias sexuales, y la migración LGBTIQ+ en México. Es co-fundadore de Fundación Josías, organización que busca visibilizar espacios religiosos y espirituales seguros para las poblaciones LGBTIQ+. Actualmente se desempeña como coordinadorx de programa de ORAM México y como investigadorx posdoctoral del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

HILDA MARÍA CRISTINA MAZARIEGOS HERRERA

Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa; Maestra en Ciencias Antropológicas por la misma institución y Antropóloga social por la Universidad de Guanajuato, Campus León. Sus líneas de investigación se enfocan en el estudio de los grupos religiosos protestantes- evangélicas, liderazgos y participación femenina; género y disidencias sexo-genéricas; cuerpo y emociones. Ha escrito un libro, diversos capítulos de libro, artículos y textos de difusión en los que analiza las temáticas antes señaladas, los cuales pueden encontrar en el siguiente link: <https://unam1.academia.edu/HildaMar%C3%A9DaCristinaMazariegosHerrera>. Es Co-coordinadora del Eje: “Religión, género y diversidades sexo-genéricas”, vinculado al *GT-CLACSO: Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate*.

Forma parte de la Red de Investigación en Emociones y Afectos desde las Ciencias Sociales y las Humanidades (RENISCE-Internacional). Actualmente imparte clases en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

MANUEL TEOFILO ANDRADE LOBACO

Antropólogo con licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y maestría en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social sede Ciudad de México. Forma parte del Seminario de Intersecciones de lo Religioso (SEMIR). Sus temas de investigación se han centrado en la intersección de la religión con la diversidad sexogenérica, cristianismo, ritualidad, violencia, masculinidades e identidad. Los fenómenos que ha investigado han sido las iglesias cristianas incluyentes y las experiencias en ECOSIG. Actualmente es docente universitario en la ENAH y está llevando a cabo una investigación doctoral sobre paganismos, esoterismo, magia y población LGBTIQ+. Contacto: m.andrade@ciesas.edu.mx

NADIA ARELLANO TAPIA

Nadia Arellano es gestora intercultural de la Ciudad de México con formación en derechos humanos, violencia espiritual y teologías cuir feministas. Forma parte del equipo de Teología Sin Vergüenza, la Fundación Josías, la Red TEPALI y el Seminario de Intersecciones de lo Religioso. Acompaña a familiares de víctimas de violencia y trabaja con organizaciones de mujeres feministas creyentes y comunidades religiosas abiertas a la comunidad LGBTIQA+ en su movilización frente a los fundamentalismos religiosos.

EMALÚA GCANCHOLA

emaLúa gcanchola (Ciudad de México, 2000). Mujer trans. Estudió Creación Literaria en el Centro Estatal de Bellas Artes de Yucatán (CEBA). Becaria del programa Jóvenes Creadores del FONCA 2022-2023. Ganadora del premio estatal de poesía Tiempos de Escritura (2020, Yucatán), el Séptimo Premio Iberoamericano de Poesía Joven Alejandro Aura (2020), entre otros. Fue seleccionada para participar en la estancia literaria Material de los Sueños en las Islas Marías (2021). Algunos de sus poemas han sido publicados en diversos medios.

ALMA GUADALUPE HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ

Psicóloga social. Actualmente estudia la maestría en ciencias del comportamiento (Universidad de Guanajuato) y se desempeña como docente. Asimismo, desarrolla un proyecto de tesis sobre las experiencias de mujeres lesbianas en contextos rurales del Bajío. Ha participado en congresos nacionales e internacionales y colaborado con colectivos que buscan visibilizar las luchas y vivencias de los creyentes LGBT+. Sus principales intereses giran en torno a los métodos cualitativos, la psicología crítica y las epistemologías feministas. Contacto: ag.hernandez.hernandez@ugto.mx / aghh1196@gmail.com

SAMANTHA LEYVA CORTÉS

Licenciada en Historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Maestra y Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es co-coordinadora del Observatorio de Estudios del Islam en América Latina, además es miembro de la Red Centroamericana de Investigadores del Fenómeno Religioso (RECIFRE) y forma parte del Grupo de Trabajo CLACSO “Religiones y Sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate”, como

coordinadora del eje “Diversidades religiosas, espirituales y de creencias”.

Entre sus más recientes publicación se encuentran *Un acercamiento al islam desde México. Breves notas para su estudio* (2023). *La Da’wa chiapaneca. Apuntes sobre el desarrollo del islam en San Cristóba de las Casas, Chiapas* (2022). *De Kerbala a Mexico. Stratégies de diffusion et d’apprentissage del lislam chiite dans la capitale du Mexique* (2021). ORCID: 0000-0003-4793-4698. Contacto: samanthaleyva@gmail.com

FABIO MENESES GUERRERO

Mediador de lectura, escritura y oralidad. Trabaja dando talleres de lectura, escritura y oralidad en una biblioteca pública en Bogotá. Director del ministerio de educación de la Iglesia Colombiana Metodista de Bogotá. Vive con su pareja, el pastor Jhon Botia Miranda, y su perrita Tanna. Contacto: fabiohmeneseg@gmail.com

YARED NEYLI MORALES SOSA

Alumna de la Maestría en Sociología Política del Instituto de Investigaciones “Dr. José María Luis Mora”. Principales intereses investigativos: religión y género, discriminación religiosa y movilidad religiosa. Últimas publicaciones: Morales, N. (2021). “Feminicidio, santería y pánicos morales”. En *Revista Religiones Latinoamericanas*, 2(61); Morales, N. y Farfán R. (2023). “Historia intelectual de la primera recepción de Durkheim en México: 1939-1959” (2023) en coautoría con Rafael Farfán. *Revista Estudios Sociológicos* Vol. 41, No. 122; Morales N. (en prensa). “La doble dimensión de la discriminación religiosa. Una propuesta desde la sociología de Pierre Bourdieu” en proceso de publicación por la Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez” y el Grupo de Trabajo Interins-

titucional. Coordinadorxs: Dra. Mónica Guitián, Dra. Mariana Molina, Dra. Vanessa Reséndiz, Dr. Adrián Cerón. Contacto: yaredneyli.m@gmail.com

ANDERSON SANTOS MEZA

Filósofx por la Pontificia Universidad Javeriana. Centré mis estudios, sobre todo, en la Historia de la Filosofía y en Filosofía de la Historia. Además, me interesa la Filosofía Medieval y la Filosofía Contemporánea, y los vínculos que emergen cuando se relacionan ambos contextos. Tengo estudios complementarios en Teología, Filosofía de la Religión, Género y Teoría Queer. Actualmente, trabajo como investigador junior en el Institute Sophia (EEUU) y como corrector de estilo y editor de textos en la Oficina de Publicaciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Soy unx teólogo queer e indecente, una conjunción interdimensional que fluye entre los intersticios religiosos y profanos; soy un feto drag que no ha nacido todavía, soy una génesis en tránsito. En 2020, fui unx de los ganadores del concurso latinoamericano de ensayo sobre Fe y Derechos Humanos; en 2022, fui unx de lxs investigadores ganadores del Tercer Premio Internacional sobre Mística y Diálogo Interreligioso, otorgado por la Universidad de la Mística, Ávila, España. He sido finalista en el Concurso Internacional sobre Historia LGBTIQ+. Contacto: a-santos@javeriana.edu.co

PAOLA SCHIETEKAT

Paola Schietekat es economista del comportamiento en la Unidad de las Ciencias del Comportamiento del Comité Supremo para la Entrega y el Legado de Qatar. Antes de eso fue asesora para la Unidad para la Igualdad de Género en la Cámara de Diputados. Paola vivió 4 años en Kuwait, en donde trabajó como analista política en la Embajada de México en

Kuwait y dirigió una organización para la protección de los derechos de los trabajadores migrantes en la región. Paola obtuvo su maestría en Políticas Públicas de la Universidad de Oxford en 2019 y su licenciatura en Relaciones Internacionales y Antropología de la Universidad Americana de Kuwait. En 2016, su investigación sobre violencia sexual instrumentalizada ganó el premio al mejor ensayo en la Conferencia de Asuntos Internacionales de la Academia Naval en Estados Unidos. Paola es autora de la novela *Kalashnikov* y diversos artículos académicos y no académicos.



na, e

rme e

THE NORTH FACE

REBEL

musi

r musi

musi

si

istia

istiana

istiar

...ame con otras personas gay, a estudiar la L

Seminario de Investigación de
SEMIR
Española

Divina Ternura