

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO



Serie Género, Raza y Derechos Humanos

NOTAS DE CAMPO DE CUERPOS DIVERSOS, GÉNERO Y “OTRAS” RELIGIOSIDADES

*Hilda María Cristina Mazariegos Herrera
Cristina Rodríguez-Reche
[Coords.]*



NOTAS DE CAMPO

**DE CUERPOS DIVERSOS, GÉNERO Y
“OTRAS” RELIGIOSIDADES**

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a una evaluación por pares.

De cuerpos diversos, género y otras religiosidades : notas de campo / Antonio Montañés Jiménez ... [et al.] ; Coordinación general de Hilda María Cristina Mazariegos Herrera ; Cristina Rodríguez Reche. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Ciudad de México : SEMIR, 2025.
Libro digital, PDF - (Grupos de trabajo de CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-308-014-4

1. Etnografía. 2. Religiones . 3. Religión Católica. I. Montañés Jiménez, Antonio II. Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina, coord. III. Rodríguez Reche, Cristina, coord.
CDD 230

Religión/ Género / Estado /Comunidad / Diversidad / Territorios / Pensamiento Crítico / América Latina

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

NOTAS DE CAMPO

**DE CUERPOS DIVERSOS, GÉNERO Y
“OTRAS” RELIGIOSIDADES**

**Hilda María Cristina Mazariegos Herrera
Cristina Rodríguez-Reche
(Coords.)**

**Grupo de Trabajo
Religiones y sociedad
Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate**





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro
Rodolfo Gómez - Coordinador

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva
María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones
Pablo Vommaro - Director de Investigación

Equipo Editorial CLACSO

Lucas Sablich - Coordinador Editorial
Solange Victory y **Marcela Alemandi** - Producción Editorial

Área de investigación

Natalia Gianatelli - Coordinadora de Investigación

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres, Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik - Equipo de Gestión Académica



**Librería
Latinoamericana
y Caribeña de
Ciencias Sociales**

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Notas de campo: De cuerpos diversos, género y "otras" religiosidades (Buenos Aires: CLACSO, Abril de 2025).

ISBN: 978-631-308-014-4



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Financiado por el Proyecto Anillo Converging Horizons: Production, Mediation, Reception and Effects of Representations of Marginality,

PIA-ANID/ANILLOS SOC180045.

ÍNDICE

Hilda María Cristina Mazariegos Herrera y Cristina Rodríguez-Reche Introducción	11
Diana Marcela Murcia Albañil “Hijos de un Dios Menor” Notas etnográficas de una trabajadora social en el mundo de las personas sordas LGBTQ+	21
José Barrera Blanco Etnografiar comunidades cristianas LGBTQ+: deconstruyendo incompatibilidades y descubriendo afectos	33
Hilda María Cristina Mazariegos Herrera Detrás del muro blanco, el arcoíris. Notas de campo con agentes religiosos y activismos LGBTQ+ en Mérida, Yucatán, México	53

Erick Adrián Paz González

Ser católico y no ser provida. Acercamientos a un movimiento de núcleo religioso

| 75

Cristina Rodríguez-Reche

De lo personal a lo político en los “otros cuerpos”; religión, género, agencia y disidencal

| 93

Raquel Guimarães Mesquita y Antônio Cristian Saraiva Paiva

“O sagrado nunca passou por igreja, nunca, não passou e não passará, tenho fé”: os círculos de mulheres e as novas formas de experimentar o sagrado

| 105

Tchella Fernandes Maso

Cuerpas sagradas: Género, espiritualidad y activismo en los Círculos de Mujeres en Brasil

| 121

Sobre las autoras y autores

| 137

INTRODUCCIÓN

Notas de campo: De cuerpos diversos, género y “otras” religiosidades surge del interés por recuperar algunos de los trabajos presentados en las primeras cuatro emisiones de las Jornadas de Investigación Doctorales sobre Espiritualidades y Religión (JIDER), entonces coordinadas por investigadoras/es de doctorado y posdoctorado de la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente, dichas jornadas se han expandido, teniendo su quinta reunión en octubre de 2023 en Heredia, Costa Rica, a cargo de jóvenes investigadores de la Universidad Nacional de Costa Rica, de la Universidad de Costa Rica y la Universidad Nacional Autónoma de México. Esto habla de la importancia y el potencial de establecer redes transnacionales de cooperación e intercambio académico que nos permitan conocer las investigaciones que actualmente se realizan sobre lo religioso en distintas latitudes.

Las notas de campo que reúne este libro están enfocadas en la relación entre el género, lo religioso-espiritual y las diversidades sexogenéricas con la intención de dar cuenta de cómo se desarrolla dicha intersección en Europa—particularmente en España, (Granada, Andalucía) y América Latina (Brasil, Colombia y México). Estos territorios, por supuesto, tienen diferencias importantes en términos históricos, políticos, económicos y conformaciones socioculturales, que, por la naturaleza de esta publicación, no será posible profundizar.

Sin embargo, podemos decir que, hoy en día, están marcados por una diversidad cultural cada vez más amplia, influenciada por las numerosas migraciones y una serie de movilizaciones protagonizadas por minorías sociales que históricamente han sido despojadas de sus derechos: las mujeres, las minorías sexuales, las minorías religiosas, las personas migrantes, las personas con discapacidad, entre otras. Todo ello en un ambiente político de cambios, rupturas y fragmentaciones que impactan las dinámicas sociales, ya no sólo en territorios concretos sino a nivel global. Este trabajo presenta un conjunto de aportaciones relacionadas con diferentes aspectos simbólicos de la identidad entendida en su máxima complejidad.

Aspectos de identificación religiosa, de identificación espiritual y simbólica e identificación de género se entrelazan en estas notas. Interseccionan para generar espacios diversos que, muy a menudo, han sido calificados como disidentes o periféricos; espacios de identificación que normalmente habitan la otredad. Uno de los conceptos teóricos que enmarcan las contribuciones de esta compilación es el de identidad e identificación. Cuando pensamos en la identidad lo hacemos de manera relacional, aquí veremos que las identificaciones se articulan en la convivencia con los demás, les, los y las diversas, y los contextos sociales y geográficos que reflejan aspectos de similitud con aquello que, valga la redundancia, nos identifica.

Hegel (1807), por ejemplo, afirmaba que no se debe caer en la tendencia de pensar en la identidad como un hecho aislado

e independiente de la realidad que nos rodea, ya que la identidad que forma el propio individuo está determinada por su relación con “los otros”. Ricoeur (1990) corroboraba esta idea afirmando que la formación de la identidad del sujeto se encuentra influida por la relación con los demás. Partiendo de estas contribuciones teóricas sobre la identidad, ¿cómo la pensamos en su relación con la religión y el género? Este es el objetivo al que, en parte, contribuyen estas notas etnográficas.

La socialización religiosa también implica un proceso interactivo a través del cual las personas interiorizan creencias religiosas (Sherkat, 2003). Hervieu-Léger (2000) habla del “hilo de memoria”, a través del cual se entiende la transmisión religiosa de generación en generación. Es un “hilo que se teje a través del tiempo”, y que se hace conscientemente para unir a comunidades entre sus sucesores, sus predecesores y los propios contemporáneos ¿Puede existir un hilo que no se haya forjado deliberadamente? ¿Acaso no crea esto una identidad religiosa compartida y colectiva? Esto constituye un ejemplo de lo que podemos leer en estas narrativas. Las categorías “religión” y “espiritualidad”, muy presentes también en estos trabajos, implican, no obstante, una construcción cultural sujeta a la autodefinición que cada uno/a/e de los/as/es sujetos de nuestras notas etnográficas han querido significar. Así, la encontramos entendida como activismo político concentrado en “las cuerpos sagradas”, como categoría grupal en el movimiento LGTBQI+ por ejemplo, como una categoría externa que refleja “musulmanidad” o la experiencia de ser una persona sorda LGTBQI+ e interpelar los mandatos religiosos y heterosexuales sobre los cuerpos y deseos no hegemónicos.

Como plantean algunas feministas decoloniales (Lugones 2008; Mahmood 2005; Maielo 2022; Marcos, 2004, 2007), reconocer lo religioso-espiritual como parte fundamental en los procesos de lucha y resistencia de algunas poblaciones vulneradas es imprescindible para comprender sus formas de organización, sus posturas y concepciones con respecto al cuerpo, la sexualidad y las diversidades sexogenéricas. En los últimos años, tanto en América Latina

como en Europa se ve una reapropiación de lo sagrado en un marco de disputas y tensiones por los derechos de las mujeres y la diversidad sexogenérica (Cornejo, Pichardo y Enríquez, 2013; Bárcenas 2016; Bárcenas y Delgado, 2021). Lo religioso-espiritual posibilita, también, la comprensión de formas más abiertas de representación, adscripción e identificación (Córdova, 2018).

La perspectiva de género es necesaria para abordar la lectura de estos trabajos; ésta nos permite entender las relaciones de poder y los cuestionamientos frente a la simbolización de las diferencias corporales que imponen y establecen jerarquías sociales. Sin embargo, escribir y pensar el género con relación a la identidad y a la religión pero, sobre todo, con relación a las disidencias, es una tarea compleja. Hablar de género como una categoría analítica siempre implica transversalidad y contextualización en un tiempo concreto, en un lugar y una sociedad determinados. No es una categoría fija ni inmutable. Como todo lo referente a la(s) identidad(es), supone todo un proceso, que algunas autoras como Pilar Alberti (1999) han estructurado en etapas. Según Alberti (1999), la identidad de género no se considera como adquirida, sino una identificación que puede estar en permanente construcción y deconstrucción.

¿Qué relación podemos establecer aquí entre esta deconstrucción de lo aprendido y la capacidad de agencia que observamos en estos relatos etnográficos? Observamos cómo lo establecido dentro de una normatividad ha ido evolucionando y cambiando, adquiriendo significados que muestran una reivindicación en muchas ocasiones colectiva, aunque también individual. Aquellos aspectos identitarios que antes eran estigmatizados, ya sea el género, ya sea el sexo, la religión, la discapacidad, los procesos de racialización o la clase, son ahora convertidos en emblema (Goffman, 1963; Sayad, 1999).

¿Qué ocurre con la relación entre *raza*¹, religión y género?
¿Cómo esta relación entre tres “opresiones” dibuja a una persona

1 Entendemos y asumimos la no existencia de las razas. Usamos aquí el término en su acepción de constructo social con consecuencias medibles y reales para aquellas personas que son racializadas.

identitariamente? (Stolcke, 2000). Para entender este dibujo también necesitamos introducir la perspectiva interseccional en el análisis de las notas de investigación. Se puede definir la interseccionalidad como “una herramienta para estudiar, entender y responder a las formas en que el género se cruza con otras identidades y cómo estos cruces constituyen experiencias únicas de opresión y/o privilegio” (Crenshaw, 1989:139). En este sentido, la interseccionalidad revela lo que no se ve cuando estas categorías se piensan separadas unas de las otras (Lugones, 2008). Bouteldja (2016) plantea que la interseccionalidad puede tener un sentido empoderador identitariamente, dado que las personas no tienen por qué pertenecer en exclusiva a un solo colectivo o grupo: pueden experimentar opresiones o privilegios de manera simultánea.

Así, el análisis interseccional revela esas múltiples identidades y los diferentes tipos de estigmatización y discriminación que pueden ir asociados a cada una de ellas, separadamente o en combinación. Estos son los conceptos que contribuyen teóricamente a situar nuestra aportación, la cual tiene como fin reunir trabajos de investigación en proceso o concluidos, que den cuenta del cruce entre el género y las religiosidades, y que muestren la agencialidad de la/o/es actores religiosos para resignificar y transformar sus prácticas religiosas, en algunos casos configurando nuevas formas de activismo social.

Desde un enfoque narrativo-reflexivo, las y los autores de este libro compartimos momentos del trabajo de campo, primordialmente antropológico. Esto quiere decir que ha habido un seguimiento sistemático y constante que define el “estar ahí” (Geertz 1989) como fuente primaria de registro y tejido etnográfico; es decir, lo empírico que hace y dialoga con la teoría. A la vez, establecemos nuestro posicionamiento –tanto la/o/es investigadores como interlocutores–, al poner en diálogo las diversas reflexividades que aparecen en campo. Como señala Guber:

Para que el investigador pueda describir la vida social que estudia incorporando la perspectiva de sus miembros, es

necesario someter a un continuo análisis -algunos dirían “vigilancia”- las tres dimensiones de la reflexividad que están permanentemente en juego en el trabajo de campo: la reflexividad del investigador en tanto miembro de una sociedad o cultura; la reflexividad del investigador en tanto investigador, con su perspectiva teórica, sus interlocutores académicos, sus habitus disciplinares y su epistemocentrismo; y las reflexividades de la población que estudia (2011, p. 46).

En este sentido, interesa resaltar no solo la armonía sino la desarmonía al estudiar dicha intersección; es decir, las rupturas y cuestionamientos epistemológicos, brindando algunas pistas teórico-metodológicas que contribuyan al estudio de las religiosidades en su vinculación con el género, las emociones, las corporalidades, la perspectiva *queer*, los feminismos, las (dis)capacidades y las violencias que se ejercen sobre diversos grupos.

Así, comenzamos con el primer capítulo de Diana Marcela Murcia Albañil, “*Hijos de un Dios Menor*” *Notas etnográficas de una trabajadora social en el mundo de las personas sordas LGBTIQ+*, que coloca en el centro de discusión el cruce entre lo religioso, la disidencia y la discapacidad, un tema poco abordado, cuya pertinencia es sumamente relevante para pensar nuevas rutas de análisis. En el segundo capítulo, José Barrera Blanco nos comparte su nota titulada *Etnografiar comunidades cristianas LGBT+: deconstruyendo incompatibilidades y descubriendo afectos*, donde, a través de la descripción de la marcha del Orgullo Estatal LGTBI+ en Madrid, de cuenta de las tensiones y los discursos de discriminación que atraviesan la movilización, retratando las particularidades del activismo político de dicha población en el contexto español.

Detrás del muro blanco, el arcoíris. Notas de campo con agentes religiosxs y activismos LGBTQ+ en Mérida, Yucatán, México, es el tercer capítulo de este libro, escrito por Hilda María Cristina Mazariegos Herrera, quien muestra cómo se da la relación entre lo religioso y el activismo a favor de la diversidad sexogenérica. Éstas

son notas de campo iniciales que le permitieron identificar una serie de redes de cooperación que cuestionan las perspectivas radicales sobre la separación entre lo religioso y lo político.

Por otro lado, Erick Adrián Paz González, en el capítulo cuarto *Ser católico y no ser provida. Acercamientos a un movimiento de núcleo religioso*, nos muestra cómo su propia adscripción y experiencia religiosa le ha encaminado en el estudio de grupos conservadores delineando algunas de las características de los grupos pro-vida en México.

Por su parte, Cristina Rodríguez Reche escribe el capítulo cinco *De lo personal a lo político en los "otros cuerpos"; religión, género, agencia y disidencia*, mostrándonos los matices y tensiones en la construcción identitaria de mujeres musulmanas migrantes en el sur de España y cómo la discriminación influye en la autopercepción y la forma de practicar su fe.

Finalmente, Raquel Guimarães Mesquita y Antônio Cristian Saraiva Paiva en *"O sagrado nunca passou por igreja, nunca, não passou e não passará, tenho fé": os círculos de mulheres e as novas formas de experimentar o sagrado*, comparten su experiencia y llegada a los círculos de mujeres, encontrando los cruces y la influencia africana e indígena en sus rituales. En esta misma línea Tchella Fernandes Maso, quien comparte su nota sobre *Cuerpas sagradas: Género, espiritualidad y activismo en los Círculos de Mujeres en Brasil*, describe los círculos de mujeres como rituales afectivos. Ambas aportaciones se adentran en el estudio de los círculos de mujeres en Brasil, llevándonos a conocer las formas en las que las mujeres resignifican sus cuerpos reivindicando su atributo sagrado, como parte de su accionar político al cuestionar las normativas y roles de género.

Las notas de campo que ustedes leerán tienen un carácter experimental; como lo señalamos, no son investigaciones terminadas. Quienes escribimos aún estamos en la búsqueda por encontrar rutas de análisis que nos permitan visibilizar las diversas configuraciones de lo religioso-espiritual y sus maneras de manifestarse en múltiples intersecciones, a través de distintos rostros, territorios

y experiencias, incluidas las de quienes las registramos. Estas notas son invitaciones, más que respuestas, a explorar otros caminos y a compartir nuestras diversas experiencias de campo.

Hilda María Cristina Mazariegos Herrera
Cristina Rodríguez-Reche

Coordinadoras.

REFERENCIAS

Bárceñas, Karina. (2016). Iglesias para la diversidad sexual en México y Brasil: sus programas de modernidad y el proceso de transnacionalización religiosa. *Debates Do NER*, 17 (29), 239-288.

Bárceñas, Karina y Delgado-Molina, Cecilia. (2021). *Religión, género y sexualidad: entre movimientos e instituciones*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

Bouteldja, Houria. (2016). Raza, clase y género; ¿Nueva divinidad de tres cabezas? *Clivajes, Revista de Ciencias Sociales*, III(6), 1-13.

Córdova, Hugo. (2018). *Sin Tabú: Religiones y diversidad sexual en América Latina*. REDLAD – GEMRIP Ediciones.

Cornejo, Mónica, Pichardo, José Ignacio y Henríquez, Andrea. (2013). Homosexualidad y religión ¿derechos irreconciliables? En Heriberto Cairo y Lucila Finkel Morgenstern (coord.) *Crisis y cambio. Propuestas desde la Sociología: actas del XI Congreso Español de Sociología* (pp. 563-573). Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.

Crenshaw, Kimberlé. (1989). *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum.

Geertz, Clifford. (1989). *El antropólogo como autor*. Ediciones Paidós.

Guber, Rosana. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI Editores.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1807). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica.

Hervieu-Lèger, Danièle. (2000). *Religion as a chain of memory*. Polity.

Lugones, María. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9: 73-101.

Mahmood, Saba. (2005). *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.

Maielo, Ana Paula. (2022). Las muchas y diferentes voces no escuchadas de mujeres musulmanas en la teoría feminista. *Relaciones Internacionales*, 49: 51-69.

Marcos, Sylvia. (2004). *Religión y género*. Editorial Trotta.

Marcos, Sylvia. (2007). Religión y género: contribuciones a su estudio en América Latina. *Estudos de Religião*, 32(XXI), 34-59.

Ricoeur, Paul. (1990). *Oneself as another*. University of Chicago Press.

“HIJOS DE UN DIOS MENOR”

NOTAS ETNOGRÁFICAS DE UNA TRABAJADORA SOCIAL EN EL MUNDO DE LAS PERSONAS SORDAS LGBTIQ+

Murcia Albañil
Diana Marcela

El viaje emprendido al mundo de las personas sordas en diversidad se asemeja a las metáforas utilizadas por Oliver Sacks en su libro “Un antropólogo en Marte”. Durante estas notas etnográficas se le pedirá al lector que acompañe el transitar de una mujer oyente heterosexual por este mundo del silencio que implica muchos desafíos personales y académicos para un viajero.

Se trata de un proceso de análisis que, desde la etnografía relacional, identifica cómo las prácticas cotidianas se configuran en habilitación o deshabilitación de la ciudadanía múltiple de los sujetos sordos. El trabajo desarrollado afectó mi propia forma de des- hacer prácticas académicas, me dio perspectiva científica y me permitió experimentar un giro “sordo” en la medida en que, al escuchar en el silencio, encontré argumentos para cuidar la cuestionabilidad. Me colocó como sujeto oyente y heterosexual en una apertura de relaciones que me permiten confirmar que “lo social no explica nada, sino que tiene que ser explicado por la cuestionabilidad efectuada por las prácticas cotidianas” (Schillmeier, 2009).

La interacción con el mundo diverso hace que desaceleremos las formas en que establecemos límites sobre el cómo pensar, sentir y vivir, ya que debemos preocuparnos por la diferencia y la heterogeneidad con la que nos enfrentamos.

En este transitar se establece una relación y diálogo mutuo enriquecido por la interpretación conjunta. En todo encuentro antropológico se establece una relación y un diálogo mutuo: tanto “los/as otros/as” y “nosotros/as”, convertidos/as inmediatamente en la interacción (Kalinsky & Pérez, 1993). Es importante señalar que esta interacción contiene situaciones desafiantes relacionadas con aspectos éticos en lo personal y en la forma de escribir al transitar por el mundo sordo; por lo tanto, se aportan muchos elementos de carácter reflexivo. El ejercicio describe la mayor parte de las interacciones llevadas a cabo en el grupo Arcoíris.

El Colectivo de sordos Arcoíris es un grupo de personas sordas LGBTIQ+ que se creó para luchar y reivindicar sus derechos. No excluye la participación de personas, pero se privilegia el voto y la asistencia de los sujetos sordos que se auto enuncian parte de la comunidad LGBTIQ+. Crearon su propia organización para compartir información sobre todo en lengua de señas, generar alternativas recreativas y consolidarse como una red de apoyo. Se reúnen en un espacio en el Centro de Atención Integral a la Diversidad Sexual y de Género “Sebastián Romero”, en el barrio Teusaquillo, en la ciudad de Bogotá, en Colombia. En este centro también se reúnen otros colectivos y activistas pro derechos de las personas LGBTIQ+. En el año 2013 este lugar fue reconocido como el primer centro comunitario para población LGBTIQ+ en América Latina, por la unión de varias organizaciones y por la iniciativa del movimiento social. En la semana operan diferentes servicios como atención psicosocial que es muy valorado por el grupo Arcoíris, porque los profesionales que acompañan son contratados desde la Subdirección de asuntos LGBTIQ+ por parte del gobierno distrital y hacen uso de la lengua de señas.

En Arcoíris participan personas que están vinculadas también a otros colectivos y organizaciones. La gran red de

organizaciones alrededor de las personas sordas se moviliza con diferentes objetivos, como son: la educación social, la promoción de derechos, la divulgación de la lengua de señas y de la cultura sorda, la información y educación integral, y la apropiación de otros circuitos sociales existentes. Al ser la sordera una discapacidad no visible o evidenciable en el primer contacto, muchas organizaciones movilizan estrategias para divulgar cómo interactuar con las personas sordas y los diferentes apoyos que existen a su favor.

El trabajo de campo se llevó a cabo entre enero de 2016 y marzo de 2020. Inició con mi participación semanal en el Colectivo de sordos Arcoíris y los diferentes encuentros en grupos, actividades e interacciones particulares con la comunidad. Participé en múltiples capacitaciones en diversos temas, incluyendo algunas con contenido de orientación sexual y respaldo psicológico. El trabajo de campo concluyó específicamente con el inicio de la pandemia, aunque el haber vivido esta experiencia de aislamiento social me permitió identificar otros aspectos valiosos de la interacción entre personas sordas y enriqueció mi perspectiva de análisis, favoreciendo la vinculación con otras organizaciones de personas sordas.

Durante el trabajo de campo experimenté muchos momentos de soledad y silencio, que lejos de compararse con lo vivido por las personas sordas, me permitieron comprender en parte lo que muchas veces me quisieron decir: “No comprender lo que se siente, sentir dudas con respecto a uno mismo y no poder expresarlo, te coloca en una posición existencial incomprensible” (Entrevista 1). Esta investigación se fue configurando en una necesidad de poner en palabras escritas las circunstancias de habilitación e inhabilitación de la ciudadanía múltiple en las prácticas cotidianas, porque es lo que nos conecta en esta diversidad de mundos. Como oyentes en el mundo sordo, también nos hemos sentido inhabilitados, pero jamás será comparable con las prácticas que durante mucho tiempo han experimentado las personas sordas habitando el mundo mayoritario.

Como Sacks (2006), escribo desde una investigación que se adentra en el mundo de las personas sordas, acompañada de

personas que se autoenuncian como intérpretes de lengua de señas y me apoyo en varios amigos integrantes de la comunidad LGBTIQ+ sordos para revisión de las interpretaciones. Las metáforas a veces son insuficientes para adentrarse en las redes de actores que sobre la sordera invitan a preocuparse por la heterogeneidad, coloca lo social como una cuestión de cuidado y en el entramado cuestiona la propia reflexión hacia la diversidad. Nadie tiene verdades absolutas, no hay casos generalizables y las comunidades diversas mutan muy rápidamente.

Para empezar el camino hacia esta ruta, se describen algunos temores que suscita todo nuevo viaje. En este caso, por ejemplo, escribir en palabras del español los contenidos y expresiones del mundo sordo ocasionó algunas angustias, no sólo por enfrentarse a lo desconocido, sino porque hay algunos compromisos éticos. Muchas veces no estaba del todo segura si lo escrito correspondía exactamente a lo que las personas de Arcoíris me quisieron expresar o si es una interpretación de mis aprendizajes o prejuicios. Muchas veces me pregunté si sus voces internas estaban bien representadas en los textos, si eran suficientes, porque, de todos modos, este sigue siendo un texto académico y algunas cosas no alcanzan a ser escritas. Hay límites, hay una estructura propuesta por las metodologías y epistemologías de las ciencias sociales y humanas, que marcan bordes canónicos sobre cómo hacer las cosas en investigación (Frankman, 2002).

Algunas veces las personas sordas creyeron que yo era un repositorio de respuestas, otras creyeron que poseía redes o información relacionada con sus intereses. Algunas veces fui útil, otras no tanto, algunas veces reímos juntos y otras lloramos. Resolvimos algunos asuntos juntos, en otras oportunidades sólo caminamos. Algunas veces salimos a comer, otras veces compartimos la lluvia o el solo sentarse sin hacer nada específico. Algunas veces me sentí observada también y juzgada, la palabra “investigación” a veces no es bien recibida. Todas las veces intenté expresar que mi ejercicio de observación no era con interés de asistir a una especie de función teatral en la que se vive la experiencia de espectáculo, y que no estaba motivada por lo fascinante del mundo diverso o de la lengua de señas.

En los inicios no fui bien recibida, me tomó algunos meses y participaciones encajar en algunas de las actividades, pero con el tiempo se fueron acostumbrando a mi presencia y a mi participación en español signado. La primera vez yo pensaba que me presentaría con mis credenciales académicas y ya, pero eso no ocurrió. Fui presentada fuera de la reunión, casi de uno en uno, por el líder del grupo, quien en ese momento me presentó como “Diana, una mujer interesada en la cultura sorda”. El líder del grupo es un hombre que transitó en el género hace 9 meses; yo lo conocí cuando era mujer y nos hicimos amigas interactuando ambas como mujeres. En el encuentro de la primera entrevista, ella, entonces antes de su transición, me recibió de una manera muy cálida. Hablamos de diversos temas, entre ellos la posibilidad de realizarse una cirugía para quitarse las mamas (mastectomía), posterior a ellos tuvimos varios encuentros en diferentes lugares incluyendo su casa, ya que mi intención era entrevistarle, pero ella consideró que conocerla un poco más me permitiría comprender la realidad de Arcoíris.

Esta persona durante mucho tiempo ha liderado varias causas a favor de las personas sordas. Tuvo una infancia bastante dura, siendo la única mujer sorda de su casa, con una madre exigente por su condición de monoparentalidad. Rodeada de varios hermanos siempre se les inculcó el trabajo duro, lo que implicaba participar de las labores de casa y de la microempresa que funcionaba allí mismo. Angie tuvo dudas sobre su identidad desde muy joven. Ella recuerda que a los 9 años no se sentía a gusto con su cuerpo y mucho menos con la ropa que su mamá le obligaba a colocarse, la cual elaboraba en su propia microempresa. Poco a poco, logró convencer a sus padres que le dejaran usar pantalones, argumentando que sus piernas no eran lindas y que así evitaría la mirada de los hombres. A medida que fue creciendo fue ganando peso y eso le permitió asumir una postura menos delicada que le hacía sentir más cómoda. “Muchas veces tuve que mentir diciendo que me sentía enferma, para no usar esos vestidos que para las fiestas querían que me colocara” (Voz de Angie en lengua de señas).

Después de varios encuentros y de haber socializado con algunas personas más, se facilitó mi acoplamiento en el grupo, al ver que ya existía cierto respeto y empatía con otros sujetos sordos. Poco a poco obtuve visibilidad por las tareas que me asignaban, o por las preguntas que me hacían. Eventualmente mis encuentros con Angie implicaban hacerle muchas preguntas previas al encuentro grupal. En algunos casos, cuando participaban en actividades, me preguntaban directamente por el significado de algunas palabras que no contaban con una seña específica, para poder establecer un signo transitorio en los debates del momento. Con el tiempo se fueron uniendo a los grupos otros investigadores y mi presencia dejó de ser conflictiva para el grupo, porque su interés se centró en las nuevas personas. Muchas veces cuando hablaba (español oral) las personas nuevas se sorprendían porque asumían que yo era una persona sorda.

A partir de los movimientos LGBTI en la ciudad y la fuerza protagónica que empezaron a tomar, específicamente durante la alcaldía Distrital de Gustavo Petro, la participación de investigadores y periodistas aumentó en el grupo Arcoíris, hasta el punto de naturalizar su presencia en las reuniones semanales. Todos los hechos descritos hasta ahora me permitieron definir mi objeto de estudio, porque las personas sordas me decían continuamente los temas sobre los que les gustaría leer en relación con investigaciones de personas sordas. Teniendo en cuenta que muchos de ellos asisten a la universidad pública, fueron incorporando en sus discursos la palabra ciudadanía, mencionándola indistintamente en reuniones, intercambios y salidas, pero no con una conciencia real de su significado. Ellos, los del grupo Arcoíris, hacían uso de la seña, pero cuando se hacían preguntas sobre eso que es la ciudadanía claramente no había precisiones, ni referencia a autores y mucho menos ejemplos. Eso a veces ocurre con los conceptos abstractos y complejos, no solo en lengua de señas, también en español.

Como la ciudadanía, el deseo, por ejemplo, como concepto, es múltiple y difícil de explicar como algo coherente. De hecho, en el grupo es muy sencillo ver cómo las relaciones de orden romántico se

van presentando sin parámetros claros ni definiciones al respecto. Algunos que se autodenominan hombres pueden salir con otros hombres o mujeres y lo mismo ocurre con quienes se autodenominan mujeres. Lo que he identificado es que en este grupo el deseo y el amor no presentan una relación tan específica en el género o en la identidad sexual como en el mundo oyente. La justificación a esta observación la encontré en el diálogo con una mujer sorda que había empezado a salir con una chica intérprete con quien ocasionalmente asistía a Arcoíris. “Se trata de amar a las personas, no a sus decisiones, a veces sólo hay química, a veces la complejidad es lo atractivo”, “Salir con personas sordas es complejo, por eso siempre busco poder salir con personas intérpretes, no me importa si son mujeres u hombres” (Voz de Klein, mujer sorda que asiste a Arcoíris).

Cuando trasladaba la pregunta a mi grupo de estudio, o a mis colegas de la universidad, las palabras fluían, pero el concepto claro no. Determinar cómo las prácticas cotidianas se configuran en habilitación o inhabilitación fue un tema emergente; cuando se toca la noción ciudadanía, en todas las interacciones, se trataba siempre de determinarlo. La ciudadanía es un sitio privilegiado en el que los derechos humanos y las identidades LGBTIQ+ se cruzan (Ammaturo, 2014). Ya no podría más posicionarme desde el análisis de una corporalidad que, si bien existe y es aprovechada por los medios de comunicación más sensacionalistas, no es representativa de todo en el colectivo de personas sordas LGBTIQ+. Este primer descubrimiento me ayudó a reconocer que la variabilidad es enorme, y que mi futuro análisis sería más interesante y más complejo de lo que imaginaba en un comienzo. Los primeros seguimientos a la ciudadanía emergieron reflexiones sobre los cuerpos, sobre las identidades, sobre los cuestionamientos personales y sobre las luchas de derechos.

La reflexión sobre los cuerpos me llevó a encontrarme con el prejuicio heterosexual que a veces va demasiado lejos. Se suelen escuchar frases en los oyentes como: “¿En esa pareja de lesbianas, ¿quién hace de hombre?”, “si se autodenomina gay, ¿por qué no sale

siempre con hombres?” “La bisexualidad está de moda”. El hetero-deseo es una visión arbitraria del deseo que en sí misma es polívoco e indiferenciado, por lo que la noción de homosexualidad exclusiva es una falacia de lo imaginario. Los cuerpos también pueden ser múltiples, incoherentes y no congruentes dentro de una noción dada de masculinidad o feminidad, y desafiar las normas sociales sobre dimorfismo sexual. En este sentido, las identidades ya contienen en sí mismas posibilidad de transgresión de sus propios límites, porque funcionan como marco dentro del cual el individuo tiene que situarse a sí mismo (Ammaturo, 2014).

La persona, como parte de un cuerpo institucional, también motivó reflexiones. Leer la perspectiva de Gofmann sobre instituciones totales me ayudó a aclarar de qué manera reorientar los análisis. No se desea restar protagonismo a la figura que como actor representa la institución del colectivo de sordos. “En el mundo moderno, para utilizar la terminología de Georg Simmel, el individuo vive en la intersección de muchos círculos sociales” (Kadushin, 2013, p. 184). Arcoíris en tanto grupo es un actor protagónico que presenta sus propias dinámicas. Los grupos capturan una esencia de los actores individuales que se va generalizando. “El problema al que siempre se enfrentan los grupos organizados es cómo poner las energías humanas al servicio de sus fines” (Lewis, 1978, p. 19). Por lo tanto, hablar de ciudadanía en un grupo ampliamente diverso, requiere cuestionar algunas claridades teóricas y adentrarse en conversaciones que te alejan o comprometen tus selecciones categoriales.

En una oportunidad, un pequeño grupo de chicos sordos hablaban sobre una visita que habían realizado a una iglesia católica del sector. Se reían y manifestaban no haber entendido nada. Mencionaron que el ritual se realizó de espaldas, es decir que quien oficiaba estaba de espaldas en el púlpito, las mujeres todas llevaban la cabeza cubierta y habían muy pocos hombres. Además, mencionaron que junto con ellos había asistido una intérprete oyente que era su amiga y quien les dijo que no podía hacer alguna interpretación, porque al parecer el rito se estaba llevando

a cabo en latín. Manifestaron muchas de sus opiniones al respecto, pasando por todo tipo de comentarios, pero en común siempre se coloca la opinión de sentirse excluidos. “Es como si los católicos olvidaran que las personas sordas están allí”, y para mí este tipo de conversaciones siempre me hacen pensar en la película “Hijos de un Dios menor”. Mi intervención en el grupo tenía el propósito de calmar los ánimos, y les dije que este tipo de rituales en latín no eran comunes. Seguramente se trataba de algo especial, porque en las iglesias católicas tradicionales, por lo que sé, la misa se sigue celebrando en español y de frente a los feligreses. Pero de todos modos quise informarme al respecto.

Desde mi perspectiva, el título de esa película sintetiza lo que tantas veces he escuchado de las personas sordas. Es como participar de una gran ágora en donde hay un pequeño espacio para unos “otros “que son más pequeños”. Efectivamente me costó casi quince días explicar en el grupo que habían asistido a una iglesia que ha sido excomulgada de la Iglesia católica, que celebra la misa con respecto al rito antiguo, pero que no es una constante dentro del catolicismo actual. Hacerles entender el significado de excomunión para una iglesia (la capilla de los sagrados corazones de Jesús y María) no tenía sentido, porque para ellos la excomunión o la expulsión de la iglesia católica son sinónimos y están relacionados con las opciones de género. Esta situación en específico permitió conversar de muchas otras expulsiones que se habían presentado.

Algunos días después escuché cómo se había producido la expulsión de la iglesia de los testigos de Jehová de uno de los miembros de Arcoiris. Ocurrió cuando la congregación se enteró de que a él le gustaba uno de sus compañeros de iglesia. Los ancianos de la congregación le llamaron aparte y le explicaron que debía ser expulsado por su opción sexual. Aunque para él no era tan claro lo que significaba la palabra gay, se empezó a autodefinir de esta manera. Lo que me explicó es que sólo entendió lo que era ser gay muchos después, cuando, en la universidad, quien fuera su intérprete le preguntara si era gay e iniciaran una relación de tipo romántico, que le permitió aclarar muchas dudas. En esta relación aclaró por

qué se dio su expulsión años atrás y pudo entender que para algunas religiones el amor no siempre es bien visto. Comprender esto le tomó mucho tiempo y eventualmente lamenta no haber confrontado a los ancianos de la congregación para explicarles que él no estaba entendiendo bien lo que estaban afirmando, porque en realidad no fueron suficientemente claros.

Lo que llama la atención en esta experiencia es que en la discursividad de las personas del grupo Arcoíris, los Testigos de Jehová, en el caso de Bogotá, se ha encargado de difundir la lengua de señas. Los primeros intérpretes en la ciudad fueron formados por esta iglesia que se preocupaba de que sus servicios y su misión de difusión se ofrecieran en la lengua de las personas sordas, según me informan varias personas que participan activamente en la FENASCOL (Federación Nacional de Sordos). En el territorio colombiano, la mayoría de salones del reino de los testigos de Jehová ofrecen servicios y acompañamiento en la lengua natural de las personas sordas y tiene programas exclusivos para la formación de oyentes en su uso. Cuentan con ayudas visuales para los servicios religiosos y omiten los himnos cuando en el servicio participan sólo personas sordas. En Colombia, esta iglesia se identifica como un referente importante en la divulgación de doctrina en un canal accesible. También se hace relación a algunas iglesias cristianas, pero cuando de intérpretes divulgando información sobre la biblia se trata, hay una mayor relación discursiva hacia la iglesia de los Testigos de Jehová.

Incluso para los oyentes hay situaciones que no son claras. Después de haber escuchado cómo esta persona compartió su expulsión de los Testigos de Jehová, en el grupo Arcoíris yo misma me preguntaba por el parafraseo que hicieron los sordos: “Ama a los otros como a ti mismo”. ¿Acaso en estas palabras hay opciones de género o distinciones de algún tipo? Todas estas situaciones compartidas permitieron que los lazos se estrecharan y entendiera por qué a veces yo misma era tratada con recelo en el grupo. Para muchas personas sordas entablar interacciones con los oyentes implica sentimientos de rechazo o recordar

situaciones dolorosas. El saber que un oyente está en Arcoiris a veces puede significar temor porque estar allí es como un oasis, y sentir que el espacio donde pueden ser ellos mismos y estar tranquilos pueda verse afectado es un riesgo que no están dispuestos a negociar.

Poco a poco, pude ir ganando un nuevo lugar. Cada vez me asombraban menos los comentarios sobre los oyentes y los juicios sobre las interacciones entre los dos mundos. En muchas ocasiones llegamos a compartir apasionadamente nuestras posturas sobre el mundo de la religión y la interacción en diversos espacios que se tornan deshabilitantes no solo para las personas sordas, sino para todos los que de alguna manera son diferentes en algo. Yo misma, siendo heterosexual, mujer oyente y con algún grado de formación, me he sentido excluida y juzgada en la iglesia a la que participo bajo mi denominación de mormona. Estos sentimientos de cierta manera generaban empatía y fueron motivo de debate en diversas ocasiones, y me permitieron definir mis propios sentimientos en la iglesia. Muchas veces el interactuar con las personas sordas llenó de significado mi propia experiencia en el mundo de la espiritualidad, y en el mundo de la confesión religiosa. En realidad, somos extraños que transitamos diversos mundos, pero que gracias al sentido de pertenencia creemos tener cosas que nos unen.

En este caso, se plantea identificar en la diversidad su plural. Se complejiza en la medida en que las identidades cooptan los condicionantes de la pertenencia y el posicionamiento, los prejuicios y los deseos. Las identidades tienen en sí la posibilidad de transgredir sus propios límites. Las personas sordas son diversas dentro del complejo mundo de la diversidad. Es así como múltiples exclusiones convocan en sí una identidad: la de los excluidos, pero no es la única ni es permanente. Estas posiciones colocan también en conflicto la identidad de quien les estudia, dado que, como una institución voraz, quien se acerca es absorbido por los ideales e intereses, generando una militancia a veces indeseada.

REFERENCIAS

Ammaturo, Francesca Romana. (2014). *Multisexual Citizenship and Human rights: Questioning the space of citizenship for LGBTI persons beyond Liberty and Equality*. University of London.

Frankman, Mayron. (2002). *La mente indisciplinada: la imaginación liberada. Desafíos de la transdisciplinariedad*. Universidad Javeriana.

Kalinsky, Beatriz, y Pérez, Gustavo. (1993). De aquí y de allá: la ambigüedad etnográfica de la otredad. *Revista Iztapalapa* 30, 51-65.

Coser, Lewis. (1978). *Las instituciones voraces*. Fondo de Cultura Económica.

Sacks, Oliver. (2006). *Un antropólogo en Marte: siete relatos paradójicos*. Anagrama.

Schillmeier, Michael. (2009). Actor-networks of dementia. *The Sociological Review* 56(2_suppl), 141- 158.

ETNOGRAFIAR COMUNIDADES CRISTIANAS LGBT+

DECONSTRUYENDO INCOMPATIBILIDADES Y DESCUBRIENDO AFECTOS

José Barrera-Blanco

Es 6 de julio de 2019, la marcha del Orgullo Estatal LGTBI+ avanza por el Paseo de la Castellana de Madrid durante la ola de calor más intensa registrada hasta la fecha en España. Acorde con la atmósfera festiva, manifestantes y espectadores juegan a dispararse con pistolas de agua para hacer frente a la temperatura. Esta distinción entre manifestantes y espectadores está más marcada que en las protestas tradicionales por la distribución de los asistentes en el espacio público: en el centro del paseo avanzan a pie y con pancarta propia las diferentes asociaciones que se han inscrito como grupo en la plataforma oficial OrgulloLgtb.org, mientras en los costados se concentra una multitud quieta que observa la marcha y a cada una de las asociaciones, conservando un buen sitio para disfrutar de la posterior manifestación rodada que popularmente se conoce como “cabalgata” o “desfile de carrozas”, de carácter más festivo¹.

1 “Desfile” y “cabalgata” son términos rechazados por los activistas en su esfuerzo por recordar el carácter reivindicativo y político del Orgullo LGBT+ ante los repertorios de protesta característicos de la marcha, distintos de los tradicionales y que en algunos aspectos organizativos son más similares a otros de grandes eventos sin intereses políticos explícitos como los desfiles de Carnaval o la Cabalgata de Reyes.

Esta disposición en el espacio público y las diferentes maneras de asistir muestran las tensiones entre reivindicación y espectáculo, activismo y consumo, que desde hace años se encuentran en el centro del debate sobre las estrategias de visibilidad y movilización del movimiento LGBT+² (Enguix Grau, 2017).

Atravesando la rotonda de Cibeles, varios espectadores se giran con curiosidad al escuchar los cánticos “Una Iglesia sin armarios”, “Dios dijo amor y no discriminación” y leer la pancarta “Amor de Dios: sin edades, sin fronteras, sin armarios”. Se trata de la asociación CRISMHOM³, representada ese día por una treintena de personas cristianas y principalmente hombres cisgénero gais a los que acompaño como parte de mi trabajo de campo. La distribución de la marcha les permite presentar su identidad y reclamaciones a todos los espectadores, una enorme visibilidad que les expone a las reacciones espontáneas del público: sorpresa, palabras de apoyo, aplausos, fotos y vítores. Pero también, y de forma más puntual, palabras de confrontación como “Díselo al Papa a ver qué te dice” o “La Iglesia os colgaría” y ridiculizaciones: por ejemplo, un grupo de espectadores entonó en tono de burla el famoso canto católico *Juntos como hermanos*. En contraste con mi desagradable sorpresa ante este tipo de ataques verbales, los miembros de CRISMHOM no respondieron y prosiguieron con sus cánticos, acostumbrados y predispuestos a sufrirlos al presentarse como cristianos en un espacio donde saben que pueden darse expresiones anti-religiosas.

2 En este texto se utiliza el acrónimo LGBT+ para referirse a la población de lesbianas, gais, bisexuales, trans y el resto de minorías sexuales y de género, al ser el que cuenta con un consenso mínimo ante la multitud de formas que existen actualmente dependiendo del territorio y la postura ideológica. En ocasiones aparecen otros acrónimos para respetar la autoidentificación de actores concretos.

3 CRISMHOM es el acrónimo del primer nombre que tuvo el grupo: “Cristianas y Cristianos de Madrid Homosexuales”. Actualmente la denominación oficial es “CRISMHOM Comunidad Cristiana LGTBI+H. Asociación de diversidad sexual e identidad de género”. Al contrario de la mayoría de las asociaciones LGBT+, CRISMHOM incluye la H de heterosexuales -utilizando el + con un segundo sentido de suma- para subrayar la aceptación de personas cis-heterosexuales comprometidas con la igualdad. La fonética de CRISMHOM es deliberadamente muy similar a “crismón”, nombre que se da al monograma de Cristo XP y que es el elemento central del grupo.

Es la primera vez que marché junto a CRISMHOM en el Orgullo Estatal LGTBI+ y que observo en el espacio público las experiencias de exclusión que pueden vivir las personas cristianas LGBT+ en ciertos espacios de activismo y sociabilidad LGBT+ cuando su identidad religiosa es visible, comprobando el sentimiento muy comentado por los informantes de sufrir los efectos de un “doble armario”: como cristianos en el activismo y como LGBT+ en las iglesias. Estos gestos, ataques y ofensas esporádicas son plausibles dentro de una cultura moral e ideológica propia de sociedades de mayoría católica que representa el cristianismo como una realidad antagónica a la diversidad sexual y de género y bajo la cual la credibilidad y coherencia de las identidades cristianas LGBT+ es cuestionada.

Si el discurso de la incompatibilidad (Schrijvers, 2015) está especialmente presente en países históricamente católicos es porque la Iglesia⁴ ha asumido en las últimas décadas un rol político protagonista en la oposición a los derechos humanos relativos a la orientación sexual e identidad de género, amplificado por la notable cobertura mediática que allí reciben las declaraciones de los representantes del episcopado. A esto se suma que los principales actores seculares contrarios a los derechos LGBT+ en el debate público español –asociaciones y partidos políticos– tienen estrechas relaciones con los sectores más conservadores de la jerarquía católica y defienden la misma moral sexual (Barrera-Blanco, Cornejo-Valle y Pichardo, 2023; Cornejo-Valle, Ramme y Barrera-Blanco, 2023).

Además, al contrario de otros países donde existe una cultura más pluralista, en España las creencias y prácticas religiosas son representadas desde el etnocentrismo católico debido a la hegemonía socio-política de la Iglesia⁵. Esto produce una sino-

4 Para evitar reiteración: en el texto “Iglesia” -empezando por mayúscula- se refiere a la Iglesia católica apostólica romana, dado el uso emic de esta metonimia entre los informantes y su mayor presencia en mi investigación en comparación con el resto de las iglesias cristianas.

5 Cuatro datos ilustrativos de la hegemonía católica en España: (1) la Iglesia Católica es la única institución religiosa cuya colaboración con el Estado está explícitamente reconocida en la Constitución y los acuerdos de cooperación Iglesia-

nimia habitual entre religión y cristianismo y entre cristianismo y catolicismo, invisibilizando y extranjerizando las minorías religiosas. La jerarquía de una de las iglesias cristianas –la católica– es en ocasiones tratada como la voz del cristianismo y, en el caso que nos ocupa, su oposición a la diversidad sexual y de género es entendida como la postura de las personas cristianas en general. Por otro lado, la colaboración histórica de la Iglesia con el Estado y, en especial, su alianza con el régimen dictatorial del general Francisco Franco (1939-1975) instaló un sentimiento anti-clerical entre los sectores progresistas que permanece en la actualidad, siendo la segunda institución en la que menos confían los españoles tras los partidos políticos (Romero, 2020).

Estos dos fenómenos –el ‘católicocentrismo’ y el anticlericalismo– explican la recurrencia de la expresión “creo en Dios *pero no en la Iglesia*” entre las personas creyentes en España, que nos muestra cómo la autoidentificación religiosa está mediada por el entendimiento de que simplemente expresar la creencia en Dios puede confundirse con el apoyo a los posicionamientos controvertidos de la jerarquía de una de las iglesias cristianas y, por lo tanto, se debe hacer explícita la distancia respecto a esta.

Una cultura religiosa y política particular que también produce representaciones estereotipadas de la población LGBT+, añadiendo a las habituales características contemporáneas de la representación idealizada de los sujetos LGBT+ –blancos, urbanos, profesionales liberales, con una expresión de género, corporal y nivel cultural particular– un aspecto religioso: la secularidad o, al menos, el rechazo de la religión cristiana. Cualquier característica de las personas LGBT+ –como en este caso la religiosidad cristiana– que no se ajuste a la representación idealizada puede generar

Estado tienen rango diplomático; (2) el 35,8% de la población se declara católica no practicante y el 19% católica practicante (Centro de Investigaciones Sociológicas, 2023), (3) el 73,8% de los centros de enseñanza con concierto educativo son católicos (Ramírez, 2020), (4) la Conferencia Episcopal es propietaria de la segunda emisora de radio más escuchada del país -Cadena COPE- y del canal de televisión Trece que cuenta en su parrilla con *El Cascabel*, una de las tertulias políticas con mayor audiencia en la franja horaria *prime time* (Aznal, 2022).

tensiones en el reconocimiento identitario y endo-discriminación en espacios activistas y sociales, es decir, la exclusión estructural que sufren grupos minoritarios dentro de un colectivo específico por sus características sociales. El activismo intenta sensibilizar sobre este fenómeno que se da dentro la población LGBT+ con personas mayores, seropositivas, bisexuales, etc., y también con las personas religiosas. Como dijo una activista lesbiana católica en una de mis observaciones: “Nos hemos convertido en *los, las y les bichos raros* en una sociedad que cuando dices soy una persona creyente y homosexual, bisexual... lo que sea, te miran raro” (reconstruido en diario de campo, 06/06/2020).

Siguiendo la teoría de la injusticia epistémica de la filósofa Miranda Fricker (2017), el poder identitario funciona negando la credibilidad de la voz de sujetos con determinadas características físicas, sociales, económicas, etc., y cuyas experiencias e identidades son definidas por otras personas o grupos con más recursos y autoridad social. Las personas LGBT+ viven de manera cotidiana este tipo de operaciones: cuando a las personas bisexuales se les dice que en realidad están en una etapa de transición a la homosexualidad o cuando en las familias se dan las estereotípicas respuestas “eso es que estás confundido” o “no eres gay, crees que lo eres” ante la salida del armario de sus hijos adolescentes se está negando la legitimidad de los sujetos para autoidentificarse.

De igual forma, las personas cristianas LGBT+ son desacreditadas por su doble identidad pensada como antagónica, limitando sus posibilidades de participación en la vida social sin renunciar a la visibilidad de una parte de ellos mismos. “Yo expreso mi preocupación por el hecho de que todavía exista gente tan idiota como la de los colectivos de cristianos LGTB”, dice un usuario en una conocida web LGTB+ española, comentando una noticia de 2014 sobre cristianismo y derechos LGTB+. Su fe invalida su orientación sexual y/o identidad de género y viceversa y su voz no tiene autoridad en ninguno de los dos campos, entrando en juego los prejuicios presentes tanto en espacios religiosos como seculares: en los primeros por vincular la diversidad sexual y de género con el pecado

y el desorden moral, en los segundos por hacer lo propio entre el catolicismo y la represión sexual y de género.

El poder identitario opera en ocasiones desde la amenaza y el ataque directo cuando se ejerce desde el polo conservador: durante el mes de junio de 2020, CRISMHOM vio como la puerta de su sede era vandalizada con la pintada “Arderéis en el infierno” y pegatinas de “Orgullo Hetero”; seis años antes, en 2014, la comunidad Ichthys Cristianos LGTBI+H de Sevilla tuvo que celebrar su anual Vigilia contra la LGTBifobia con escolta policial ante las amenazas de grupos de extrema derecha. No obstante, el poder identitario también funciona a través prácticas más sutiles y cotidianas –a veces incluso sin intencionalidad por parte de quién lo ejerce– que desplazan las identidades cristianas LGBT+ al ámbito de lo ininteligible y excéntrico. Cuando la prensa y los investigadores sociales se acercan a esta realidad, siempre se formula una pregunta que lleva implícita una asunción apriorística de la incompatibilidad entre la identidad religiosa y la diversidad sexual y de género: ¿es posible/compatible ser cristiano y LGBT+? No obstante, entre los cristianos LGBT+ se problematiza este enfoque:

[...] Porque yo es lo que veo más doloroso, el sentir que si soy trans no puedo ser católica, o sea, *la pregunta esa* de “se puede ser trans y creyente”, pues por supuesto que sí, es como decir ¿puede haber palomas blancas? Pues sí porque las hay, *pero el hecho mismo de que haya que preguntarlo ya...* el decir no por ser trans ya no puedes... no sé yo creo que hay que defender nuestro derecho a la espiritualidad (reconstruido en diario de campo 26/03/2021).

La pregunta sobre la mera posibilidad de ser LGBT+ y cristiano es un cuestionamiento identitario implícito que nunca se plantearía a un hombre cisgénero heterosexual porque como sujeto universal se asume su compatibilidad con cualquier religión. El discurso de la incompatibilidad –sin importar la posición desde donde se difunde– reproduce el sistema de jerarquías sexuales y el orden moral

defendido por las iglesias de doctrina conservadora que niegan el acceso de la población LGBT+ a los bienes sagrados y su ejercicio de los derechos religiosos.

LA NECESIDAD DEL GIRO AFECTIVO EN EL ESTUDIO DE LAS COMUNIDADES RELIGIOSAS LGBT+

La investigación social sobre la intersección entre religiosidad, sexualidad y género no escapa de esta asunción de incompatibilidad. La mayor parte de la literatura se enfoca en asuntos como la disonancia cognitiva, la negociación interna de la identidad y los factores de riesgo para la salud mental de los individuos (Barnes y Meyer, 2012; Meladze y Brown, 2015; Boppana y Gross, 2019), una corriente que Avishai (2020) denomina el “marco del conflicto”. Abordar el estudio de las identidades cristianas LGBT+ desde este paradigma del conflicto psicológico tiene implicaciones de orden teórico al individualizar la incompatibilidad y borrar sus causas políticas y culturales. Se trata de una perspectiva que reifica las identidades religiosas y sexo-genéricas considerándolas paquetes de creencias y comportamientos inalterables que la sociedad entrega al individuo y éste maneja de manera interna. Sin embargo, también tiene implicaciones de orden práctico al sugerir que las posibles resoluciones del problema recaen en los sujetos víctimas de la discriminación y en terapeutas afirmativos en los casos de mayor daño, des-responsabilizando a las iglesias cristianas de doctrina conservadora que son las principales productoras de la incompatibilidad y sus efectos psicosociales.

A pesar de estar formado en sociología y antropología, con una epistemología yendijegía que entiende la subjetividad y la identidad como procesos sociopolíticos que exceden la psicología del individuo, mi tarea etnográfica también está atravesada por el entramado cultural al que pertenezco y por mi posición social en el mismo. Por esta razón, cuando elegí el tema de mi investigación doctoral, yo también me acerqué por primera vez a las comunidades cristianas LGTB+ desde esa mentalidad del “¿cómo lo harán?” y con la mirada curiosa por un objeto de estudio que

consideraba pintoresco y excéntrico, precisamente por esa asunción de la incompatibilidad entre cristianismo y diversidad sexo/genérica. Hizo falta ingresar en el campo y entrar en contacto con los informantes para empezar a disolver y vaciar los prejuicios sobre la religión, la sexualidad y el género que podía tener como hombre de 22 años, cisgénero y heterosexual, que no había tenido ningún contacto previo con el mundo activista LGTB+ y que tampoco había recibido ningún tipo de educación religiosa en el ámbito familiar y escolar –una dimensión que, además, está bastante negativizada en mi entorno.

Durante las primeras observaciones en las oraciones de la comunidad, mi mirada etnográfica se encontraba contaminada por los estereotipos y se confundía con la de un periodista de investigación que busca elementos curiosos y publicables en un portal de noticias sensacionalista como proclamas contra el Papa, homilías *queer* o alabanzas a un probable *Jesús gay*, pero la tarea fue en vano. Más adelante pude comprender que lo verdaderamente disruptivo de esas oraciones era su carácter rutinario y su parecido con cualquier otro grupo cristiano. Allí se estaba dando la restitución de un espacio de sociabilidad y práctica religiosa que en muchas iglesias cristianas se niega a las personas LGTB+, es decir, poder disfrutar de la práctica comunitaria de la fe *de la misma manera* que las personas cis-heterosexuales, sin tener que renunciar a su visibilidad, construyendo una comunidad de apoyo mutuo donde no se den prácticas discriminatorias.

Si estaba ciego ante esta realidad fue precisamente por no comprender hasta qué punto la religión no se vive únicamente desde la dimensión cognitiva de la creencia individual, sino que para muchas personas es fundamental compartirla, socializarla y vivirla en comunidad. Además, mi identidad cisgénero y heterosexual me alejaba de poder imaginar qué tipo de rechazos, incomodidades y violencias puede vivir una persona LGTB+ en su comunidad de fe, más allá de las ofensivas declaraciones de obispos y cardenales en los medios de comunicación que todos conocemos pero de las que yo no soy víctima. De hecho, este tipo de discursos del episcopado

tampoco se viven igual dentro del colectivo que es objeto del ataque, la población LGBT+: mientras el activismo secular responde con la desautorización y banalización del discurso y el uso estratégico de la blasfemia en un tono jocoso (Rada, 2009; ABC, 2016), para las personas católicas LGBT+ aseveraciones sobre la homosexualidad como “una inclinación objetivamente desordenada” (Catecismo de la Iglesia Católica, #2358) producen un especial daño y dolor por la autoridad sagrada que instituye las palabras y el cargo de los que las pronuncian. Más grande aún es mi distancia afectiva para comprender el dolor que genera en cristianos LGBT+ que no son católicos el lenguaje de odio empleado por los líderes de otras iglesias cristianas, dado que su visibilidad y conocimiento en la sociedad española es notablemente menor.

Mi perspectiva situada como hombre cisgénero, heterosexual y no creyente plantea –además de las barreras epistemológicas antes mencionadas– un cuestionamiento ético de la investigación que debe ser trabajado. ¿Hasta qué punto es legítima mi voz? ¿Qué tipo de relaciones de poder-saber pueden producirse en el campo? La teoría del standpoint desarrollada por autoras feministas norteamericanas como Sandra Harding, Nancy Hartsock y Dorothy Smith arroja luz sobre este asunto y su uso puede contribuir a la honestidad de investigaciones que se enfrenten a situaciones similares. El lugar de enunciación (*standpoint*) se refiere a la posición social, cultural y personal desde la cuál conocemos e investigamos, pero es importante no tomar esto como una posición rígida ya que puede ser transformada y modulada por nuestra experiencia en el campo. Para ello, es fundamental ser consciente del punto de partida privilegiado y los límites e influencias que siempre van a atravesar el proceso de investigación. Desde nuestra posición podemos llegar fácilmente a lo que ellos conocen, pero no a cómo ellos conocen. Y no sólo se trata de las dificultades y sesgos en la comprensión de experiencias de discriminación que nunca se han vivido, sino también de cómo la posición privilegiada del etnógrafo interpela y condiciona la participación de los informantes. En mi caso, esta triple identidad privilegiada me proporcionó una serie de beneficios

en el acceso a la información y una investidura moral muy positiva de mi posición como etnógrafo dentro del grupo. Considero que esta actitud de agradecimiento y proactividad de los informantes a participar en la investigación no se debe simplemente a la fluidez y agradabilidad de nuestra interacción personal, sino que está formada por dos factores estructurales propios del activismo LGBT+ y del comunitarismo cristiano en relación con lo externo.

En primer lugar, el hecho de invertir tiempo y trabajo como persona cis-heterosexual en conocer la realidad de la diversidad sexual y de género me convirtió automáticamente en *aliado*. Si bien es una figura socio-política caricaturizada y cuestionada por muchos sectores del activismo por los usos estratégicos que hacen de ella personas privilegiadas, no es así en las comunidades cristianas LGBT+, donde se valora especialmente el apoyo de personas externas al colectivo ante el contexto de rigidez y secreto de la mayoría de iglesias, que hace que los posicionamientos a favor de los derechos LGBT+ tengan muchos más costes que beneficios. En mi caso, como persona no creyente cuyo entorno social y familiar tampoco lo es, estos costes no existen y ésta es una situación que se debe hacer explícita. Aun así, que la principal lucha de los cristianos LGBT+ sea por la visibilidad de su identidad interseccional poco conocida y tratada como incompatible ha hecho que mi investigación sea valorada como una herramienta de reconocimiento dentro del mundo académico.

En segundo lugar, mi acercamiento a la realidad religiosa y espiritual desde una posición no creyente activa un *habitus* típicamente cristiano de acogida y evangelización, fundamentado en los imperativos morales de amor, reciprocidad y salvación del prójimo. Durante los cuatro años de trabajo de campo, mi grado de participación en las observaciones de rituales y ceremonias religiosas fue repensado ante la voluntad de los informantes de que participara en ellas leyendo un texto, portando una cruz arcoíris o, de forma más común, dando y recibiendo el saludo de la paz en las eucaristías. En un principio intenté mantener una actitud pasiva que justificaba ante la ausencia de

significado espiritual y personal que para mí tenían esos gestos, pero no vieron ningún problema en que participara activamente exceptuando prácticas más reguladas como recibir la comunión. “Tu investigación y tú es algo que Dios ha puesto en nuestro camino. Dios te ha traído con nosotros”, me dijo una vez uno de los informantes más acogedores. Mi posición en el campo está mediada por su percepción teleológica del mundo y su creencia en las finalidades divinas de los fenómenos cotidianos. Esta doble investidura como *aliado* y *buen samaritano*⁶ refleja cómo mi triple identidad no sólo no ha sido cuestionada, sino que ha multiplicado los privilegios de partida.

Para resolver este tipo de dinámicas de poder en la investigación que se pueden dar de manera espontánea y no intencionada, conviene retornar a las propuestas metodológicas de las teóricas del *standpoint*: enfatizar la solidaridad y la alianza entre investigadores y participantes y reconocer que la investigación es un proceso colaborativo y que la comprensión completa y precisa solo puede lograrse mediante la inclusión de múltiples perspectivas y voces. En el caso de un investigador cisgénero, heterosexual y no creyente, esto implica reconocer la autoridad y el conocimiento situado de los cristianos LGBT+ y trabajar en conjunto para generar un conocimiento más completo y enriquecedor.

Gracias a este estado de alerta epistemológico y en contraste con una perspectiva individualizante de la identidad, mi trabajo de campo me ha disuelto prenociones, mostrando que la incompatibilidad entre fe y diversidad sexual y de género no es un fenómeno psicológico ni simplemente un discurso-reflejo de representaciones previas sobre ambas realidades. Se trata de una herramienta política y un discurso productivo que legitima prácticas de exclusión

6 En el Evangelio, la parábola del buen samaritano (Lucas 10:29-37) es una historia contada por Jesús sobre un hombre judío que es golpeado al borde de un camino. Tanto un sacerdote como un levita pasan de largo sin ayudarlo pero sí lo hace un samaritano, miembro de un grupo étnico repudiado por los judíos en aquella época. Relato utilizado para hacer analogías sobre el amor y la misericordia al diferente y, también, sobre cómo Dios puede poner a las personas más inesperadas en nuestro camino para ayudarnos.

y que puede ser interiorizado por algunos sujetos, convirtiendo el conflicto social en un conflicto interno. Frente a esto, los cristianos LGBT+ responden organizando su acción colectiva desde el comunitarismo y la movilización de su identidad en el espacio público⁷.

Muchos cristianos LGBT+ provienen de familias católicas y han sido socializados en lo que Hervieu-Leger denomina el “régimen institucional de la validación de la creencia” (2010: 53), caracterizado por la *autoritas* del sacerdote como representante de la Iglesia y una sociabilidad organizada territorialmente en las parroquias locales, en el que es difícil encontrar vivencias de la sexualidad y el género no normativas y discursos distintos a la doctrina oficial de la Iglesia. Un modelo donde también se dan las principales experiencias de discriminación eclesial de los fieles LGBT+ como homilías ofensivas, acompañamientos espirituales hacia la “conversión” sexual y de género o la marginación y señalamiento cotidiano por parte del resto de fieles, que fomentan la “armarización” de los sujetos en los espacios parroquiales.

Desde esta perspectiva, podemos entender la formación de grupos de cristianos LGBT+ como una demostración del cambio del sistema religioso que señala la socióloga francesa hacia nuevas formas de comunidad religiosa basadas en la sociabilidad por afinidad y la validación mutua de creencias personales que pueden disentir de las institucionales. Ambos modelos no son excluyentes y muchos católicos LGBT+ viven su religiosidad tanto en su comunidad afín como en la parroquia de su barrio, donde también se viven experiencias positivas de acogida.

7 A principios la década de 1970 emergieron en España los primeros grupos de cristianos vinculados al entonces llamado movimiento de liberación homosexual como Dignitat (Barcelona) o Fraternidad Cristiana de la Amistad (Valencia) que tuvieron una agencia relevante en el establecimiento de las primeras redes. Actualmente hay grupos cristianos inclusivos con la diversidad sexual y de género en numerosas zonas urbanas del territorio español: PADIS Canarias (Las Palmas), CRISMHOM (Madrid), Ichthys (Sevilla), Betania (Bilbao), ACGIL (Barcelona), Espacio de diversidad Padre Arrupe (Valencia), Grupo Miradas (Salamanca), Fronteras Abiertas (Zaragoza) y Fraternidad Apostólica de María (Málaga), entre otros. También existen departamentos dentro de asociaciones LGTB+ que se encargan de los asuntos religiosos -no sólo cristianos- como el Área de Fe y Espiritualidad de la FELGTB+ y la Sección de Espiritualidad de COGAM.

La afinidad en la experiencia subjetiva de la fe y la sexualidad y/o el género va más allá del ámbito de la mera creencia, por lo que la etnografía debe aprehenderla desde un giro afectivo. Se trata de un enfoque que pone en valor los afectos en el trabajo de campo, reconociendo que son un elemento constitutivo tanto del universo de estudio como del propio proceso de investigación, ya que las emociones del etnógrafo también juegan un papel y a su vez están en juego (Clough, 2007). Reflexionar sobre su influencia e importancia en la producción de los datos aporta validez científica a ésta al explicitar un factor que, aunque esté siempre presente, tiende a obviarse en la escritura. En mi caso, frente a la mirada cognitivista que tenía al principio de la investigación, en el campo he encontrado que la misión esencial de los grupos cristianos LGTBI+ no reside tanto en transformaciones ideológicas, sino emocionales. Esto no significa que no promuevan la reflexión teológica, sino que no se trata de una práctica meramente intelectual y está encarnada en las experiencias cotidianas de los propios sujetos.

Hay que poner rostro y nombre a esta realidad. Es necesario ser defensores de la fe [...], nos ha tocado ser vanguardia en la apertura a la diversidad sexual y de género de *nuestra* Iglesia Católica, seguir inmiscuyendo a Dios en *lo cotidiano*, en nuestro activismo, en nuestro trabajo (Luis Mariano González, activista gay, teólogo y miembro de CRISMHOM. Reconstruido en diario de campo 06/06/2022).

Este inmiscuir a Dios en lo cotidiano se realiza a través de teologías de la escucha y el testimonio gracias al trabajo emocional que realizan las comunidades de tipo formal –mediante charlas, talleres, servicios de acompañamiento, etc., que ofrecen conocimientos y herramientas en temas como la autoaceptación y las relaciones interpersonales– e informal –con un *habitus* comunitario de hospitalidad y apoyo presente en cada gesto. La escucha y el testimonio son dos prácticas que dialogan entre sí y que son fundamentales para la construcción del *nosotros* cristiano LGBT+.

En primer lugar, a nivel comunitario existe un esfuerzo de los grupos por instituir un espacio seguro desde la práctica colectiva de la escucha activa y sin juicios que permite a los participantes expresar sus experiencias de vida y sentimientos más íntimos, testimonios que en los espacios cristianos normativos no pueden ser articulados ante las limitaciones de visibilidad LGBT+. CRISMHOM tiene un servicio de atención llamado, precisamente, *El Amigo que Escucha*, donde más de una docena de voluntarios ofrecen asesoramiento personalizado a personas que llegan a ellos con necesidades diversas, desde información sobre la existencia de comunidades inclusivas en sus territorios hasta conflictos familiares por su orientación sexual y/o identidad de género. Un servicio destinado a asistir en la restauración de identidades dañadas que refuerza su sentimiento de pertenencia eclesial siendo “Iglesia en salida” y “hospital de campaña”, expresiones muy recurrentes en los discursos del Papa Francisco que señalan la necesidad de que la comunidad católica deje de replegarse en la norma y se encuentre con el otro, curando a la “gente herida” con cercanía y escucha.

En el año 2022, el Amigo que Escucha atendió 62 solicitudes: 36 de manera presencial, 8 por teléfono y 18 por correo electrónico. En segundo lugar, a nivel político el lenguaje de la escucha y el testimonio también entronca con la retórica del pontífice: “La escucha, en efecto, no tiene que ver solamente con el sentido del oído, sino con toda la persona. La verdadera sede de la escucha es el corazón” (Francisco, 2022). La legitimidad carismática de su pontificado se articula desde un discurso emocional que llama a asistir a las personas que sufren y son excluidas, un marco perfectamente oportuno para el activismo LGTB+ cristiano y que permite movilizar el valor moral de la escucha en su reclamación de formar parte de la conversación, de tener voz en la casa de Dios.

La voluntad de ser escuchados dentro de la Iglesia pasa por el uso del modelo narrativo del testimonio cristiano, relatos de experiencias de fe que prueban la acción del Espíritu Santo y el amor de Dios en la vida de los sujetos y transforman al que lo escucha. “Muchos sacerdotes y personas de la Iglesia no lo

entienden porque no conocen a nadie LGTBI” (madre católica de hijos LGTB+. Reconstruido en diario de campo, 24/05/2022). La discriminación no surge de la maldad, sino de la ignorancia y la falta de escucha, de entender la diversidad sexual y de género como una realidad abstracta. La práctica autobiográfica del testimonio pone “rostro y nombre” a la realidad cristiana LGTB+ y es una herramienta que permite “que los corazones muertos, de piedra, resuciten en corazones de carne” (madre católica de hijos LGBT+ parafraseando Ezequiel 36:26. Reconstruido en diario de campo, 24/05/2022). Sólo a través de una transformación emocional de las personas que forman parte de la Iglesia existirá una transformación de su doctrina.

Para nuestras comunidades es un don de Dios el estar formadas por personas con identidades sexuales diversas. *Queremos ser testimonio* de Vida y gozo en la diversidad que, no solo es lícita, sino sobre todo amada por Dios. Luchamos y rezamos por una Iglesia que sea testimonio de ese Amor (Comunicado de la Mesa de Comunidades Laicales de Bizkaia, 24/04/2021)⁸

Como etnógrafo no creyente, durante el comienzo de mi trabajo de campo viví un extrañamiento ante este tipo de expresiones frecuentes –“don de Dios”, “testimonio de Vida”, “de ese Amor”– provocado por esa distancia afectiva que me alejaba de comprender la identidad religiosa de los informantes en su sentido profundo. De esta manera, el proceso de traducción cultural propio de la disciplina antropológica se desplazó al entendimiento de la dimensión emocional, y no sólo cognitiva, de la religión. Esta perspectiva epistemológica

8 La Mesa de Comunidades Laicales es una iniciativa impulsada por la diócesis de Bizkaia (País Vasco) pero de funcionamiento autónomo cuyo propósito es el encuentro entre las distintas comunidades de laicos presentes en el territorio diocesano. Betania, comunidad de cristianos LGTBI+ de Bilbao, forma parte de la Mesa. El comunicado que se cita declara el rechazo por parte de la Mesa del *responsum ad dubium* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (2021), mediante el cual la Santa Sede negó la posibilidad de bendecir la unión de parejas del mismo sexo. Disponible en: http://alkarzerrenda.bizkeliza.net/2021_039_laicales/

me condujo al cuestionamiento de la metodología empleada para describir experiencias cristianas como la misericordia de Dios, el encuentro cotidiano con Jesús o el discernimiento espiritual, fenómenos que primero son sentidos por los sujetos y más tarde pueden o no ser verbalizados.

La entrevista individual donde se pregunta directamente por el significado de las experiencias no es la técnica más adecuada para comprenderlas, de modo que en la investigación priorizo la observación participante desde el “ser afectado” de Favret-Saada que Cantón-Delgado (2017) reconceptualiza en su defensa de la etnografía simétrica: desafiar de las desigualdades entre etnógrafo y etnografiados experimentando las mismas situaciones que viven los sujetos. Siendo siempre consciente de la distancia insalvable que existe por mi posición social como hombre cisgénero y heterosexual, durante el trabajo de campo participé en numerosas situaciones marcadas por la afectividad como ejercicios guiados de introspección, exposición al grupo de vivencias personales y reuniones informales tras las celebraciones religiosas, donde practiqué el consejo de Cantón-Delgado (2017) de conversar “olvidándonos de que estamos trabajando y de que lo que sucede podría no tener sentido fuera de esas coordenadas”, uno de esos “momentos extraordinarios en el trabajo de campo” (2017: 351). Participaciones que me ayudaron a sentir, trabajar y dar sentido a muchos aspectos de mi vida personal que iban más allá de la investigación y a disolver desde la práctica las fronteras teóricas entre emociones espirituales y seculares.

Siguiendo el mismo enfoque que las comunidades cristianas le dan al acompañamiento espiritual como una práctica horizontal que transforma al acompañado pero también al acompañante, mi acompañamiento etnográfico también busca ser acompañado por las comunidades. El interés de vivir esa reflexividad y emocionalidad que va de la comunidad hacia uno mismo no consiste en comprender su efecto en el resto de los sujetos a partir de la propia experiencia –pretenderlo sería un ejercicio de narcisismo de poco provecho–, sino en ubicarse en una posición legítima para conocer los procesos de producción comunitaria de afectos participando

activamente y en igualdad. En definitiva, el giro afectivo de la etnografía puede ayudar a resolver parte de los problemas planteados recientemente sobre el lugar de enunciación del etnógrafo en obras como *Emociones de ida y vuelta* (Jacobo Herrera y Martínez Moreno [endij.], 2022) y deshacerse así del discurso de la incompatibilidad. Se trata de un proceso útil para investir una posición del investigador más adecuada en el estudio de las intersecciones entre religión, sexualidades y género.

REFERENCIAS

ABC (Junio 12, 2016). “Un cartel de la manifestación del orgullo gay en Valencia muestra a dos Vírgenes besándose en la boca”. *ABC*. https://www.abc.es/espana/comunidad-valenciana/abci-cartel-manifestacion-orgullo-valencia-muestra-virgenes-besandose-boca-201606121024_noticia.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F

Avishai, Orit. (2020). Religious queer people beyond identity conflict: Lessons from orthodox LGBT Jews in Israel. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 59(2), 360-378. <https://doi.org/10.1111/jssr.12650>

Aznal, Jorge. (2022, Noviembre 23). “Antonio Jiménez duplica en TRECE la audiencia de F

Fortes en TVE”. *El Debate*. <https://www.eldebate.com/cine-tv-series/20221123/endije-jimenez-duplica-trece-audiencia-fortes-tve-74690.html>

Barnes, David. M. y Meyer, Ilan. H. (2012). Religious affiliation, internalized homophobia, and mental health in lesbians, gay men, and bisexuals. *American Journal of Orthopsychiatry*, 82(4), 505-515.

Barrera-Blanco, José, Cornejo-Valle, Mónica, y Pichardo, Ignacio. (2023). Indirect Path to Power: The Far-Right Catholic Agenda in Spain. En Gionathan Lo Mascolo (Ed.), *The Christian Right in Europe: Movements, Networks and Denominations* (pp. 329-342). Transcript Verlag.

Boppana, Shilpa, y Gross, Alan M. (2019). The impact of

religiosity on the psychological well-being of LGBT Christians. *Journal of Gay & Lesbian Mental Health*, 23(4), 412-426.

Cantón-Delgado, Manuela. (2017). Etnografía simétrica y espiritualidad. Aproximación ontológica al laicismo. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXXII(2), 335-358.

Centro de Investigaciones Sociológicas (2023). *Barómetro de Marzo 2023*. https://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3380_3399/3398/es3398mar.pdf

Clough, Patricia. (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Duke UP.

Congregación para la Doctrina de la Fe (2021). *Responsum de la Congregación para la Doctrina de la Fe a un dubium sobre las bendiciones de las uniones de personas del mismo sexo*. Librería Editrice Vaticana.

Cornejo Valle, Mónica, Ramme, Jennifer, y Barrera-Blanco, José. (2023). La agenda anti-género contra los derechos sexuales y reproductivos: contextos diferenciales en los casos de España y Polonia. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, (18), 174-194.

Enguix Grau, Begonya. (2017). “No desfilamos, nos manifestamos”: activismos y manifestaciones LGTB en España. *Boletín Onteaiken*, n°24, 40-55. <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin24/onteaiken24-05.pdf>

Francisco (2022). *Escuchar con los oídos del corazón. Mensaje del papa Francisco para la 56ª Jornada Mundial de la Comunicaciones Sociales*. Librería Editrice Vaticana.

Fricker, Miranda. (2017). *Injusticia epistémica: el poder y la ética del conocimiento*. Herder.

Hervieu-Léger, Danièle. (2010). Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus. *L'Année sociologique*, 60(1), 41-62. <https://doi.org/10.3917/anso.101.0041>

Iglesia Católica. (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Librería Editrice Vaticana.

Jacobo, Frida, y Martínez-Moreno, Marco Julián [endij.] (2022). *Emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y*

conocimiento antropológico. Universidad Autónoma de México.

Meladze, Pikria. y Brown, Jac. (2015). Religion, Sexuality, and Internalized Homopnegativity: Confronting Cognitive Dissonance in the Abrahamic Religions. *Journal of Religion and Health* 54(5), 1950-1962. <https://doi.org/10.1007/s10943-015-0018-5>

Rada, Javier. (2009, Octubre 21). “Gays de Madrid crean un calendario laico con vírgenes transexuales”. *La Vanguardia*. <https://www.lavanguardia.com/vida/20091021/53807909497/gays-de-madrid-crean-un-calendario-laico-con-virgenes-transexuales.html>

Ramírez, Verónica. (2020, Noviembre 19). “Radiografía de la escuela concertada en España: así es el sector en guerra contra la ley Celaá”. *La Sexta*. https://www.lasexta.com/noticias/sociedad/peligra-concertada-asi-sector-guerra-ley-celaa_202011175fb3799af1b0790001aba2c5.html

Romero, Alexis. (2020, Octubre 12). “Los partidos políticos, la Iglesia Católica y los sindicatos, las instituciones peor valoradas”. *Público*. <https://www.publico.es/politica/partidos-politicos-iglesia-sindicatos-instituciones-peor-valorads.html>

Schrijvers, Lieke. (2015). “I can now thank God when I come”: Sex, faith and the body in the lives of non-heterosexual Dutch Protestant women. *Tijdschrift voor Genderstudies* 18(1), 35-53. <https://doi.org/10.5117/TVGN2015.1.SCHR>

DETRÁS DEL MURO BLANCO, EL ARCOÍRIS

NOTAS DE CAMPO CON AGENTES RELIGIOSXS Y ACTIVISMOS LGBTQ+ EN MÉRIDA, YUCATÁN, MÉXICO¹

Hilda María Cristina Mazariegos Herrera

¿Por qué fue algo que te interesó hacer o qué te motivó a estudiar sobre nosotras?, me preguntó María de los Ángeles² al finalizar la entrevista, e hice un recorrido hacia atrás. Ella me escuchaba atenta y sonriente. Partiendo de su pregunta, les contaré una parte del trayecto hacia el estudio con mujeres creyentes que se reconocen como parte de las disidencias sexuales y de género. Hace tres años llegué a la intersección religión y disidencias sexogenéricas. El camino previo fue guiado por mujeres protestantes-evangélicas que, a raíz de nuestra cercanía a consecuencia de mi tesis doctoral con mujeres metodistas y sus liderazgos³, me compartían algunas de sus

1 Gracias a la Dra. Frida Jacobo Herrera por leer el borrador de este texto y dialogar conmigo de forma generosa y constructiva.

2 Los nombres de mis interlocutoras son pseudónimos elegidos por ellas para resguardar su privacidad, así sólo ellas podrán encontrarse e identificarse en el texto. Sus experiencias se incluirán en otro artículo; sin embargo, no quería dejar de nombrarlas porque son parte del gran tejido de la diversidad en Mérida.

3 Esta investigación se convirtió en el libro *Liderazgo(s) en movimiento. Ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato*, que pueden descargar en el siguiente enlace: https://www.academia.edu/89330495/LIBRODigital_Liderazgos_2021_1

inquietudes con respecto a cuestiones en las que consideraban que era necesario poner atención: los derechos sexuales y reproductivos, no sólo con relación al aborto sino aquello que llevaba a pensar en el placer femenino como parte de la apropiación de sus cuerpos, y los derechos de las minorías sexogenéricas. De ahí comencé a dirigir mi mirada e interés académico en el registro y reflexión en torno a las experiencias de mujeres de la diversidad sexogenérica que profesan alguna religión, para evidenciar y conocer cómo la intersección entre disidencias sexuales y religión es un cruce importante en procesos de emancipación y reafirmación identitaria, tanto religiosa como de género. ¿Cómo se da esta alianza? Eso es lo que me interesa retratar aquí.

Las primeras entrevistas y el seguimiento que llevé de sus actividades durante 2021 y 2022 fueron a mujeres creyentes que, como parte de alguna colectiva feminista, desempeñaban un quehacer público, nombrándose activistas en la defensa de las mujeres y las minorías sexuales, algunas estudiantes o investigadoras que trabajaban la intersección antes mencionada desde distintos enfoques y disciplinas como la teología, la comunicación, la antropología y la sociología. Durante este recorrido, he podido acercarme a mujeres, tanto heterosexuales como de las disidencias sexogenéricas, de distintas denominaciones religioso-espirituales y conocer las discriminaciones y violencias de las que han sido objeto (Mazariegos, 2021). El acercamiento se ha dado mediante redes académicas, redes socio-digitales y a través de mi amistad con varias creyentes que han conocido mi trabajo y tuvieron la voluntad de colaborar con él de diferentes maneras: ya sea aceptando darme una entrevista, invitándome a dar algún taller o charla en sus comunidades de fe o de reflexión académica; o siendo puente de contacto con otras mujeres interesadas en participar.

A inicios del 2023, comencé un seguimiento por redes socio-digitales a iglesias y comunidades de fe inclusivas de corte protestante-evangélico: Afirmación-Mormones LGBTQ+, Familias y Amigos–de México y Colombia–, Misión Cristiana Incluyente en CDMX y Libres por Amor Puebla, de las que, por extensión, no

me será posible hablar en esta ocasión. Estas fueron una suerte de mapa, al igual que Fundación Josías México—conformada por jóvenes investigadorxs que provienen de distintas tradiciones religiosas y ahora realizan un papel activo en la investigación y la defensa de los derechos de las minorías—, que me guió a la Iglesia Episcopal San Lucas y a la Misión Anglicana San Francisco de Asís, ambas iglesias inclusivas en la ciudad de Mérida, Yucatán, México. De estas iglesias es sobre lo que voy a hablar, con la intención de hacer una suerte de recorrido histórico de esta alianza entre religión y activismo, a través de la narrativa oral de mis interlocutorxs y una serie de viñetas etnográficas, basadas en mi diario de campo, cuyo registro fue realizado durante el pasado mes de abril del 2023 en la ciudad de Mérida.

Estas notas de campo surgen en el marco de la investigación realizada como parte de mi estancia posdoctoral en el Instituto de investigaciones Antropológicas de la UNAM (IIA-UNAM); serán integradas a un futuro artículo producto de la investigación en cuestión, por lo que el análisis está en curso. Lo que leerán son los inicios de mi exploración en el sureste de México; mi llegada a un contexto en el que no había trabajado antes, que apenas estoy conociendo y que se diferencia mucho del Centro y Bajío mexicano, donde he desarrollado la mayor parte de mi trabajo. El objetivo es mostrarles cómo fui descubriendo la red de agentes religiososx y activistas que conforman el arcoíris detrás del muro de la llamada “ciudad blanca”.

BREVE CONTEXTO SOBRE EL QUE DESCANSA EL MURO BLANCO

Mérida es la capital del estado de Yucatán, se ubica en la Península de Yucatán, en el sureste mexicano; la Península está conformada por los estados de Campeche, Quintana Roo y Yucatán y es conocida por sus playas y cultura Maya, que ha servido como discurso cultural para la atracción de turismo a la zona. Según el censo de 2020 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), Yucatán es el tercer estado a nivel nacional con mayor población hablante de lengua indígena, con un 23.7%. En cuanto a la población

que se define como afrodescendiente, ocupa el cuarto lugar a nivel nacional con el 3.0%.

Según el censo antes referido, en términos religiosos, el catolicismo en este estado es la religión con mayoría de fieles con un 74.3%, por debajo del porcentaje nacional (79.5); en la ciudad de Mérida dicha población integra un 75.4%. Los protestantes-evangélicos representan, a nivel estatal, el 16.0%, con un aumento de más de cinco por ciento a diferencia del censo 2010 (10.8%); en la ciudad de Mérida, dichas agrupaciones representan el 13.3%. Por mencionar algunos trabajos académicos enfocados en el estudio de los grupos protestantes, se encuentra el realizado por Ezer May May (2018) sobre la llegada, consolidación y la participación política de presbiterianos en Mérida durante el siglo XX; el de Josefa Martín (2018) sobre la participación de las mujeres en congregaciones protestantes durante los siglos XIX y XX; y el de Mónica Canto (2018), quien se enfoca, desde una perspectiva comunicológica, en los procesos de conversión de jóvenes a una agrupación de corte neopentecostal.

Por otro lado, y para seguir con la descripción del contexto religioso en Yucatán, el censo de 2020 de INEGI indica también que la población sin adscripción religiosa representa un 7%; mientras que la población sin religión representó un aumento con respecto al censo del 2010, del 4.8% al 8.6% en el 2020. En la capital del estado, 92,050 personas señalaron no tener religión; en tanto que 134,604 personas respondieron no ser católicas, que no quiere decir no creyentes. A esto hay que agregar las múltiples mezclas que se dan a través de las distintas prácticas religioso-espirituales vinculadas a las tradiciones afrocaribeñas, como la santería, tema estudiado por Nahayeilli Juárez Huet (2018) en la Península. Por otra parte, también es importante mencionar el trabajo de Pamela Santillana (2018^a, 2018^b) que se centra en las espiritualidades de la nueva era, a partir del estudio del yoga y los discursos y prácticas en torno al bienestar.

Con respecto a la población de la diversidad sexual y de género, según la Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y

de Género (ENDISEG), realizada por el INEGI en 2021 a población de 15 años y más, Yucatán es el segundo estado a nivel nacional con más personas que se identifican como parte de la diversidad sexogenérica con 8.3%, (Abreu, 2022). Los estados que conforman la Península de Yucatán rebasaron el porcentaje nacional de 5.1%; Campeche con 7.3% y Quintana Roo con 6.75 % (Martínez, 2022). El matrimonio igualitario fue aprobado en Yucatán en agosto del 2021, sumándose a los 22 estados que aprueban dicha ley. Ese mismo año, fue prohibida la práctica de terapias de conversión, primordialmente ejecutadas por agrupaciones religiosas de corte conservador, al violentar los derechos de las minorías sexogenéricas. Hace unas semanas –este texto se escribió en mayo de 2023–, alrededor del 19 de abril de 2023, se presentó la propuesta de ley de cambio de identidad, se espera que sea aprobada antes de que termine este 2023. Sin embargo y a pesar de estos avances, la apertura de la población en general hacia los derechos de las minorías sexuales es escasa y en lo cotidiano las personas LGBTQ+ viven una serie de discriminaciones que atentan contra los derechos ya alcanzados.

La ciudad de Mérida se caracteriza por sus construcciones hechas de piedra caliza blanca, lo cual es una de las razones por lo que se le suele llamar “la ciudad blanca”. Esto se reforzó en 2019 a consecuencia del nombramiento de Mérida como “la ciudad más pacífica y segura de México” por el Instituto para la Economía y la Paz (IEP). Esa “blancura”, que se ha convertido en orgullo y ha configurado la identidad de una parte de la población de la ciudad–sobre todo de la población mestiza–, apela también a la idea de una sociedad “limpia” cultural y socialmente, que impone una moral cimentada en torno a tres fuertes valores: el catolicismo romano⁴, la heteronormatividad y la reproducción de los roles tradicionales de género.

4 Señalaré el apellido “romano o romana”, porque fue una distinción hecha con frecuencia por lxs distintxs colaboradorxs para marcar su distancia teológica y política con la iglesia hegemónica del país.

LA IGLESIA DISIDENTE

Entrevisté al padre José, junto al antropólogo Samuel Rivera⁵, el 14 de abril de 2023. Nos recibió en su biblioteca personal, las paredes están abarrotadas de historias escritas; nos convidó a sentarnos en el sofá azul rodeado de pilas de libros, él se sentó frente a nosotrxs en su pequeño escritorio. En la pared frontal se encontraba un Cristo ataviado con una bandera del arcoíris y una foto de “Tatik” Samuel Ruiz⁶ recargada sobre un azulejo con la palabra hebrea “Shalom”, que significa “paz”. Nos invitó un agua de papaya con limón, pues el calor en Mérida es intenso. Entre la deshidratación y mis nervios por la entrevista—debido a mi nulo conocimiento sobre el catolicismo anglicano⁷—, le pedí autorización para grabar la charla. Aceptó. Así nos compartió la historia de la iglesia de San Lucas a partir de su disidencia religiosa.

El padre José llegó a la ciudad de Mérida para pasar un sabático; sin embargo, de eso hace doce años. Es proveniente de Montreal, Quebec. Cuando llegó, fungía como cura presbítero en la iglesia de monjas, iglesia católica romana, ahí se formó. Nos contó

5 Samuel me acompañó por única ocasión a realizar esta entrevista de forma solidaria; además de compartir la vida, juntos hemos desarrollado algunas investigaciones sobre migración, cuidados y prácticas religiosas.

6 Samuel Ruiz fue un obispo católico, a cargo de la Diócesis de Chiapas en San Cristóbal de las Casas; defensor de los derechos de los pueblos indígenas. Fue mediador entre el gobierno mexicano y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), durante las negociaciones a raíz del alzamiento zapatista de 1994. Fue llamado por los indígenas “Tatik” que en lengua Tzotzil significa “padre”, también solían llamarlo caminante. Tatik Samuel murió el 24 de enero de 2011.

7 Por cuestiones de espacio, de forma concisa señalaré que la iglesia anglicana o iglesia de Inglaterra surge de la ruptura con el catolicismo romano en el s. XVI durante el mandato del Rey Enrique VIII. Se dice que dicho rey solicitó la anulación de su matrimonio con Catalina de Aragón, al ser rechazada la solicitud, Enrique VIII se erigió como jefe supremo de la iglesia de Inglaterra y de esta manera logró dicha nulidad, aunque seguía compartiendo postulados teológicos de la iglesia católica romana. Hay tres grandes ramas del catolicismo— que se diversifican ampliamente pero no es tema de este artículo— católicos romanos, católicos ortodoxos y anglicanos. Hoy día el líder espiritual de la iglesia anglicana es el Arzobispo de Canterbury, quien también dirige a la Comunión anglicana, integrada por iglesias afines que se encuentran en distintos puntos del mundo, una de ellas es la iglesia episcopal que es la iglesia nacional de Estados Unidos. Si bien estas iglesias se denominan católicas, tienen afinidades con las iglesias protestantes como la no veneración a imágenes, no cobrar por los sacramentos y un énfasis puesto en el quehacer social.

que, en algún momento, propuso realizar una misa en inglés que tuvo audiencia debido al incremento de extranjeros de los países de Norteamérica que radican en la ciudad. Lxs asistentes eran, en su mayoría, parte de la iglesia episcopal de los Estados Unidos. Comentó que:

La iglesia episcopal de los Estados Unidos es parte de la comunión anglicana y es una iglesia extremadamente abierta, que valora lo que nosotros llamamos las señales de nuestros tiempos, de estos tiempos actuales, y que realmente se lanza en favor de la justicia social, la justicia para las minorías sexuales y todo lo demás (Padre José, entrevista personal, 14 de abril 2023).

Un domingo, invitó a una amiga suya, presbítera de la iglesia episcopal a leer el evangelio y a apoyarle a dar la comunión. Esto molestó a las autoridades de la parroquia donde se encontraba y, como consecuencia, fue declarado *non grato* en la iglesia católica romana. El padre José, además de su formación religiosa, es psicoterapeuta, por lo que su sustento no era el trabajo eclesial, “no necesitaba de la iglesia católica para salario”, y presentó su renuncia. Al suceder esto, una parte de lxs congregantes decidieron seguirlo y lo motivaron a formar la iglesia episcopal San Lucas hace siete años.

El padre José señala que lo que llegó con la Conquista no fue el cristianismo sino la cristiandad, definida como la violencia y coerción e imposición de un corpus de creencias, epistemologías y antropologías que arrasó con las epistemologías locales y sus formas de explicar el mundo. Para él esta cristiandad sigue presente en Yucatán, jerarquizando las existencias y las identidades étnicas y de género. El padre José es muy crítico con las formas en las que la iglesia católica romana ha ejercido el poder y ha llevado a la exclusión y explotación, principalmente a las poblaciones más marginadas. Esto le ha valido ser expuesto por la iglesia hegemónica, quien en un comunicado en 2019 publicó que el padre José promovía una “iglesia cismática en la entidad” (El Diario de Yucatán, 2019). Él se

declara públicamente gay, está casado con su esposo Nabor y, junto a otrxs obispos y obispas, algunxs extranjeroxs –principalmente de Estados Unidos–, y a un sector de población de clase media meridana, conforma dicha iglesia. Hay dos misas cada domingo, una en inglés y otra en español. De esta iglesia se desprende la Misión del Buen Pastor de Dzununcán, una iglesia al sur de Mérida que es sustentada por la congregación de San Lucas gracias a los donativos de lxs miembrxs.

A través del padre José me vinculé y charlé con Yaya y Sole, una pareja de mujeres lesbianas que recientemente, a través del procedimiento de inseminación artificial, tuvieron gemelxs; también me entrevisté con María de los Ángeles, mujer lesbiana para quien la iglesia ha representado un reencuentro con su fe; con Juana de Arco, mujer trans asistente a la iglesia episcopal de Xalapa, Veracruz; y con Adelaida Salas, activista conocida por su lucha y acompañamiento a familiares de víctimas de feminicidios y violencias machistas en el estado de Yucatán. La relación con Adelaida ha permitido que el padre José tenga un cierto respaldo cuando se trata de brindar información y canalizar a alguna mujer que vive en situación de violencia; esta gama del arcoíris se extiende a otros municipios del estado donde se ha necesitado capacitar y dar atención a las poblaciones vulneradas.



Foto: Intersecciones. Autoría propia.

Cuando contacté a Adelaida, ella ya sabía de mí porque el padre José le pasó mi contacto y le informó sobre mi trabajo. La visité en el Observatorio Ciudadano Nacional de Femicidio; cuando llegué un guardia vigilaba la entrada. Adelaida ha requerido medidas de protección solicitadas por la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) desde 2017 por los riesgos que enfrenta el trabajo que realiza. Esta situación me provocó una fuerte sensación de inseguridad, dado que no había entrevistado a ningún personaje público de esta magnitud. Sin embargo, entré a las oficinas del Observatorio sin mayor problema y dispuesta a charlar con ella sobre su trabajo y su vínculo con la iglesia episcopal. El observatorio es una casa muy sencilla, cuyas paredes muestran fotografías de mujeres desaparecidas o asesinadas. Adelaida me recibió con mucha amabilidad, me explicó que su vínculo con la iglesia episcopal fue porque vio que era una iglesia activa en favor de las poblaciones vulneradas; que le gusta que el padre José hable en su sermón sobre la realidad de Ayotzinapa⁸, de los migrantes asesinados, de los derechos humanos.

Ella no cree en Dios, dice que “es la contradicción a la que se enfrenta cuando acude a misa los domingos”, se le hace difícil pensar que las personas sigan creyendo en el “milagro de María”. “No me cabe en la cabeza cómo puede haber un Dios que dicen que es justo; cómo puede existir un Dios que permita tanta violencia, tantas violaciones, tanto maltrato. Entonces, cuando me dicen que Dios, pues, yo digo: no le vamos a dar sus bonificaciones y le vamos a bajar el sueldo porque no está haciendo mucho. Es muy difícil aceptar que por fe, las cosas pasan”, dice Adelaida. Pese a ello, le gusta ser parte de la comunidad episcopal.

8 La noche del 26 de septiembre y la madrugada del 27 de septiembre del 2014, durante el sexenio del ex presidente Enrique Peña Nieto, fueron desaparecidos por elementos de la policía local, estatal y del ejército mexicano, 43 estudiantes de la Escuela Rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa, municipio de Tixtla en el estado de Guerrero. Hasta hoy día no hay respuestas sobre el paradero de los 43. Se les sigue buscando, junto a los más de 100 mil desaparecidos en el país.

Sí, voy a una iglesia donde me respetan mis derechos; hay una mujer que ejerce la misa y que hay un padre que le sirve de ayuda para dar la ostia; donde mis derechos ahí están intactos y donde está abierta a diversidad sexual. Donde el padre asume su sexualidad, está casado con alguien de su mismo sexo y puede casar y se puede recibir a la gente y pueden sentirse humanos; [...] donde todos pueden comulgar y sentir que son una familia, una comunidad. Una iglesia que no solamente se centran en la iglesia, sino que tenemos otro lugar donde se está trabajando, donde ya tenemos un centro comunitario que funciona como iglesia, que funciona para dar pláticas, donde estamos capacitando a chicas que quieren estudiar y estamos alfabetizando. Estamos llevando despensas, no solo el Jesús en la boca y ahí quedó, sino que creo que somos una comunidad viva, que está haciendo algo para otras personas [señaló con firmeza] (Adelaida Salas, entrevista personal, 19 de abril 2023).

El vínculo entre la activista atea y la iglesia episcopal trasciende la creencia religiosa y se convierte en un activismo secular, que se ocupa de sectores que el Estado ha abandonado, cuestión retratada en otros trabajos como las investigaciones de Mónica Marín (2021) a partir de su trabajo en la frontera México-Guatemala y el culto a San Simón; el de Enriqueta Lerma (2021), sobre las comunidades eclesiales de base en Chiapas, México; y el de Carla Vargas (2021), en su estudio sobre las cárceles en Michoacán, México, en el que muestra la labor de las agrupaciones religiosas para el desarrollo y la reincorporación de exconvictos a la sociedad. Todas ellas, a partir de trabajos de campo etnográficos exhaustivos, cuestionan las definiciones tajantes y/o cerradas que buscan la ruptura total de lo religioso con lo político y el activismo. Para el caso de Mérida, estas son dos esferas que se relacionan estrechamente en un diálogo y accionar social que, por supuesto, no está exento de tensiones y discordancias, lo que Pérez-Vela (2021) llama “un proceso de relocalización social de la religión, que incluye sus discursos y prácticas”

(p, 81). Dichas prácticas y discursos ya no están enfocados únicamente en la salvación del alma, sino en la atención de problemáticas actuales y “terrenales”. Para el autor antes citado, la lucha por incidir en el espacio público y las decisiones de índole político no sólo se juega a través de los grupos religiosos conservadores, puesto que hay agrupaciones religiosas que se involucran con los activismos o luchas a favor de los derechos de las minorías.

Estos actores que forman parte de una vertiente del progresismo religioso asumen lo público como el espacio no solo de construcción y legitimación de una lógica profética de actoría ciudadana, sino también como el lugar de construcción de un tipo de acción colectiva contestataria, en el que la actuación pública religiosa tiene un componente ecuménico, en el sentido de la interacción que se construye tanto a nivel de la comunidad intereclesial o interreligiosa como de la sociedad civil más amplia (Pérez-Vela, 2021, p. 94).

Esto es lo que he podido ver en el caso de la ciudad de Mérida: la filiación religiosa no es propiamente el eje transversal de la acción, sino activar las redes de cooperación, incluyendo a lxs agentes religiosxs, para lograr los derechos de la población LGBTQ+. De esta manera, y siguiendo a Burity (2003), esta alianza sucede desde hace años, mostrándonos cómo lleva a procesos de lucha sobre la ciudadanía, que van de la mano con el acontecer global en el que las poblaciones históricamente vulneradas reclaman sus derechos en el marco de la búsqueda de justicia y reivindicación, a través de su incidencia en políticas públicas que hagan efectivos tales derechos.

ENTRE EL ACTIVISMO Y LA FE, LA LUCHA CONTRA EL VIH

A través de Adelaida obtuve el contacto con Ligia Vera, pues su nombre era mencionado frecuentemente por las personas entrevistadas. A Ligia la entrevisté el 22 de abril 2023, ella se ha convertido en una de las imágenes del movimiento LGBTQ+ en Mérida por su trabajo académico y activista en la lucha por los derechos de

la diversidad y las personas portadoras de VIH. Ligia se formó en medicina; durante quince años trabajó el tema de salud reproductiva y estudió una maestría en sexología. Al ver las consecuencias de la epidemia del VIH, que en México comenzó en 1983, decidió dejar el programa de salud reproductiva y se incorporó al Programa de Atención del VIH en 1995 pues, aunque la pandemia tenía tiempo de haber iniciado, en ese año aún había pocas personas trabajando el tema. Una población que se concebía de las más afectadas por el VIH era la población de la diversidad sexual. Para Ligia, a la par de los tratamientos, era importante atender y romper con el estigma que rodea a dicha población. En el 98, la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (por sus siglas en inglés USAID) destinó recursos para desarrollar proyectos en Latinoamérica, “en México por la situación de pandemia, la discriminación, la estigmatización y los crímenes de odio se decidió trabajar con VIH; en cuatro estados principalmente: Guerrero, Veracruz, Estado de México y Yucatán”. Ligia me contó la historia:

Nos reunimos durante cinco días para un taller, aquí en Yucatán, personas de CENSIDA, gente de universidades de Estados Unidos, médicos, personas con VIH, psicólogos, universitarios, diputados y religiosos. La intención era no sólo ver desde la teoría sino convivir y establecer el Grupo Multisectorial Ciudadano, nos decidimos a hacer un frente común a favor de las personas con VIH [...] Aunque no lo crean y a pesar de ser Yucatán un estado tan conservador, porque lo sigue siendo, en el 98, el primero de diciembre del 98, se hace la primera marcha del silencio en memoria de las personas fallecidas por VIH. Pero no sólo es ¡wow!, lo más interesante es que lo organizó una comunidad religiosa; un grupo de frailes franciscanos que estuvieron en el taller y que también miran toda esta falta de sensibilidad y discriminación [...] Y no sólo hicieron la marcha, o sea, toda la semana hicieron talleres sobre sexualidad, taller sobre VIH, sexualidad para adolescentes, etc, y al día siguiente era salir de la

iglesia hacia la plaza principal, en silencio con veladoras... fue impresionante. Y, bueno, esto tiene, obviamente, una cobertura mediática y a partir de ahí el Grupo Multisectorial empieza a hacer un trabajo muy fuerte. Desafortunadamente, tuvo un costo muy alto para estos jóvenes franciscanos, tuvieron reprimendas, los cambian de sede, los cambian a otro lugar. Pero la semilla ya estaba ahí. Y empieza un trabajo muy fuerte para hacer estos foros para visibilizar a la diversidad y por qué la discriminación, primero porque eres perteneciente a la comunidad de la diversidad sexual, pero, además, se sumaba el VIH. O sea, esto que hoy llamamos interseccionalidad, nosotros ya lo veníamos trabajando sin ese nombre (Ligia Vera, entrevista personal 22 de abril, 2023).

El carácter interseccional en el activismo yucateco también se hace evidente en las alianzas entre los distintos agentes que lo conforman, como lo he sugerido antes. Ligia y el padre Miguel, encargado de Misión Anglicana San Francisco de Asís, suelen colaborar cuando es necesario canalizar a alguna instancia de salud o derechos humanos a algunas de las personas que asisten a la misión anglicana. Al padre Miguel lo vi por primera vez a través de una publicación en facebook, bendiciendo la casa Yucatrans⁹, durante su inauguración el 26 de febrero del 2023. Mi amigo René Abel Tec-López, quien se encontraba en la inauguración, fue mi contacto con él. Intercambiamos mensajes por una aplicación móvil y tuvimos una llamada previa, para acordar lugar y hora donde lo vería.

A sus dieciocho años, el padre Miguel comenzó su preparación como seminarista, pero fue expulsado por su orientación sexual.

A mí el seminario romano me sacó por ser gay, a los veintiún años. Se filtra la información porque yo le había platicado a un chico, compañero mío. En ese momento yo no me aceptaba como tal, tenía como dieciocho, diecinueve, pero

9 Una asociación civil enfocada en el trabajo con la población trans de Mérida.

yo ya había tenido alguna experiencia. Yo le confío esto a un compañero mío y él se lo cuenta a las personas, entonces se hacen rumores. Llega a oídos de los formadores y desde ese momento comienzan a cercarme para que yo confesara. Yo no decía nada, pero había mucha presión. Mi director espiritual sabía de la situación y me decía: “tú no digas nada, tú cállate, tú finge demencia, aquí no hay problema por eso, solamente no lo digas”. O sea, no hay problema, pero no lo digas, o sea, es algo malo (Padre Miguel, entrevista personal, 21 de abril de 2023).

A consecuencia de las presiones, el padre Miguel dice que lo “reventaron y presionaron para que renunciara al seminario”. Nunca dejó su propósito de ser sacerdote, pero pensó que no podría lograrlo por ser gay; durante los años fuera de la iglesia, estudió ciencias de la comunicación y una maestría en psicología conductista, se casó con su actual esposo y adoptaron a un niño. Conoció a la iglesia anglicana por el padre José¹⁰ y así fue como comenzó a asistir a la iglesia de San Lucas; se formó como sacerdote anglicano, se ordenó hace dos años y comenzó la Misión Anglicana San Francisco de Asís. Esta misión pertenece a la Comunión Anglicana. Previo al establecimiento de la misión, recién ordenado, trabajó en el albergue Oasis San Juan de Dios, ubicado en el municipio de Conkal que pertenece a la zona metropolitana de Mérida, a treinta minutos de distancia del centro de la ciudad. El albergue Oasis recibe y atiende a personas con VIH; fue fundado en los años 90 por un sacerdote católico que murió durante la pandemia, por esta razón el padre José comenzó a colaborar con ellos, primero dando misas y luego apoyando con el trabajo social que realizan. Me contó que

10 En la actualidad hay un distanciamiento, el padre Miguel señala que el padre José renunció a la iglesia anglicana por lo que, en su opinión, no es correcto que se siga nombrando episcopal o anglicano, “por un tema de honestidad con uno mismo y por un tema de marca”, señaló. A raíz de esto, dialogamos sobre el derecho a la autoadcripción; sin embargo, para el padre Miguel la renuncia del padre José le quita el derecho a nombrarse como parte de la Comunión Anglicana.

el fundador tenía un familiar muy cercano que fue diagnosticado [con VIH] y obviamente con la situación, que se desconocía cómo era la transmisión, pues la gente vivía muy regada, con mucha carencia de derechos humanos, los tenían encerrados en cuartos, no les daban de comer y los tenían, inclusive, hasta amarrados. Entonces, el fundador empieza con esa tarea, con su familiar y empieza a buscar a más personas con esa condición y así es como nace el albergue hace treinta años (Padre Miguel, entrevista personal, 21 de abril de 2021).

Similar a lo señalado por el padre José, mencionó que en la iglesia anglicana no son sacramentales y no se limitan únicamente a dar misa sino que buscan “mejoras en la comunidad o cómo apoyar, en este caso el albergue tenía muchas necesidades” (Padre Miguel, entrevista personal, 21 de abril de 2021). Hoy en día, la misión anglicana apoya con algunas donaciones, en ocasiones imparten talleres y dan misas.

Según Ligia Vera, tras la muerte de su fundador el albergue se vio afectado y sobrevive únicamente de lo que da el Sistema de Desarrollo Integral de la Familia (DIF) y de pequeñas donaciones a título personal que realizan algunas personas. Ahora sólo pueden atender a cinco personas porque ya no se puede sostener, cuando antes asistían alrededor de treinta usuarixs. A través del trabajo en el albergue Oasis, el padre Miguel y Ligia Vera se conocieron. Actualmente, la Red de Personas Afectadas por el VIH A.C. (REPAVIH AC) realiza eventos de recaudación, así como la impartición de talleres e información sobre Infecciones de Transmisión Sexual (ITS); también se encuentra la asociación civil Buenas Intenciones; y el importante trabajo que la asociación civil Yucatrans está realizando. Estos proyectos dialogan con el Programa Estatal para la Prevención y Control del VIH, SIDA e Infecciones de Transmisión Sexual; y, en la medida de lo posible, lxs distintxs agentes apoyan para que el albergue Oasis se mantenga activo.

SAN FRANCISCO DE ASÍS Y LA POBLACIÓN TRANS

La mayoría de la población que asiste a la Misión Anglicana San Francisco de Asís son mujeres trans, pero también asisten personas con distintas discapacidades y población en general. Entre la iglesia episcopal de San Lucas y la misión anglicana hay una diferencia importante marcada por la clase: mientras en San Lucas la población es de clase media-media alta, en misión anglicana su población es primordialmente de clase baja, que vive en los márgenes de “la ciudad blanca”. Son una congregación de alrededor de sesenta personas, aunque fluctúa el número cada domingo.

El vínculo del padre Miguel con la población trans fue a través de redes sociales. Un sacerdote se negó a darle la unción a la madre de una de las mujeres trans; por lo que ella estaba en búsqueda de algún padre que pudiera darle el sacramento a su mamá, antes de que muriera. Fue así como lo recomendaron y ella lo buscó y contactó por redes. El padre Miguel asistió la necesidad espiritual de la persona enferma y ahí comenzó el vínculo con las mujeres trans trabajadoras sexuales. En ese momento Dorian, mujer trans de 44 años, trabajadora sexual, buscaba apoyar a una de sus compañeras que se encontraba muy mal de salud. Debido a que su amiga no contaba con papeles, era complicado que la atendieran en alguna clínica de salud, por lo que Dorian se acercó a una asociación civil que la ayudó para recuperar la documentación.

El padre Miguel se contactó con ella mediante el vínculo con un funcionario público para ofrecerle apoyo con algún bien alimentario; Dorian le dijo: “sí, acepto la despensa, pero también me gustaría que mis compañeras, trabajadoras sexuales, recibieran el mismo apoyo que yo” (Dorian, entrevista personal, 22 de abril de 2023). Ella ya se encontraba activa en la búsqueda de mejores condiciones para las trabajadoras sexuales, la movilizó el fallecimiento de su sobrina, también una chica trans, que no contó con la atención debida al ser diagnosticada VIH+. Ya se había capacitado para hacer pruebas rápidas de VIH y conformó la Agrupación Princesas Mayas, integrada por mujeres trans trabajadoras sexuales, cuyo propósito es garantizar los derechos y la atención a esta población.

El padre Miguel las invitó a la iglesia pero, temerosas, le dijeron que no irían. Por esta razón, les ofreció hacer la misa en casa de alguna de ellas y ahí llevaría las despensas; Dorian puso su casa para que se realizara la primera misa con mujeres trans, hace poco menos de un año. Sin embargo, el padre Miguel señala que no quería que hubiera misas separadas, porque es reafirmarles: ustedes tienen que estar aquí y no pueden estar allá [...] lo ideal es que no haya la misa trans y la misa hetero, o los que se dicen heteros, o los que se dicen episcopales o anglicanos, aquí entran todos. Porque algo que tenemos los anglicanos es que a nuestro culto entra cualquier persona de cualquier religión, pueden comulgar mientras estén bautizados. Es el único requisito (Padre Miguel, entrevista personal, 21 de abril de 2023).

A partir de ahí, semanalmente se les dona una despensa. Varias de ellas comenzaron a asistir a la misa que, en un principio, se realizaba en la Cámara Nacional de la Industrial de Transformación (CANACINTRA). El capital social con el que cuenta el padre Miguel le permitió hacer uso de dicho espacio, solamente durante el tiempo que duraba la misa. Unos meses después de que conocí la misión anglicana, el 11 de junio de 2023, ésta fue consagrada como Iglesia San Francisco de Asís por el Obispo Julio César Martín Trejo, y desde entonces las misas se llevan a cabo en la Hacienda Santa Cruz Palomeque en Mérida.

A través del padre Miguel me contacté con Dorian, con quien platicué el 22 de abril de 2023. Ella me contó que se fue de su casa a los nueve años porque comenzó a sufrir discriminación al hacerse evidente su orientación sexual. Vendía flores en la calle para sobrevivir; desde esa edad comenzó el trabajo sexual. Sus clientes eran primordialmente hombres mayores, algunos casados; ahora, en retrospectiva, dice que “gracias a mis clientes sobreviví esa época, pero claro que sé que abusaban de mí porque yo era una niña y ellos contrataban mis servicios”. Cuenta también las violencias que sufría

a mano de policías cuando, por ejercer el trabajo sexual, la detenían. Lamentablemente, su historia se vincula a la historia de muchas otras mujeres trans de este país que viven una serie de violencias en cadena, por su orientación e identidad disidente.

Dorian me contaba su historia mientras se maquillaba para salir a trabajar. Eran alrededor de las ocho de la noche y el calor de la Península aún golpeaba con fuerza. La visité en su casa, la acompañaban su perro y su gata; su casa está al sur de la ciudad de Mérida, una zona alejada de las pasarelas de lino fino y cámaras fotográficas que rodean la zona centro y donde se concentran la mayoría de turistas norteamericanos y europeos que van a la Península a descubrir la ruta Maya, entre el lujo de la comida gourmet yucateca y los baños de lodo para suavizar la piel. La zona sur de la ciudad rompe con la lógica publicitaria en torno a la “blancura” de Mérida, para Dorian “no pueden decir que es una ciudad blanca si cuando salgo, yo no sé si voy a regresar a casa. Mérida va a ser un mundo igualitario cuando aprueben la ley de cambio de identidad de género y yo pueda salir sin miedo”.

COLOFÓN

Al día siguiente de mi entrevista con Dorian, al finalizar la misa en la misión anglicana, me presentó a Abigail, una de las fundadoras de la asociación civil Yucatrans. Platiqué con Abigail y William en instalaciones de Yucatrans el 24 de abril; a pesar de la reciente apertura de este espacio, ambxs fundadorxs, han trabajado desde hace más de diez años en favor de la población LGBTQ+ en Mérida. Yucatrans informa, atiende y orienta sobre VIH e ITS. Abigail se casó con su esposo hace ocho años, en el albergue Oasis. En una actividad realizada en dicho albergue conoció al padre Miguel. Recientemente comenzó a asistir a misión anglicana y aunque tiene algunas diferencias en el “formato” de la misa, porque “no hay el formalismo que hay en la iglesia católica romana”, señala que se ha vuelto un refugio para la población trans de Mérida. Por ello, pidió al padre Miguel que bendijera las instalaciones de Yucatrans el día de su inauguración.

BIBLIOGRAFÍA

Abreu, Cecilia. (28 de junio de 2022). Yucatán, el segundo estado con mayor población de la comunidad LGBTTTI. *La Jornada Maya*. <https://www.lajornadamaya.mx/yucatan/198428/yucat-n-el-segundo-estado-con-mayor-poblaci-n-de-la-comunidad-lgbttti>

Burity, Joanildo. (2009). Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina. En *Ciências Sociais Unisinos* 45(3), pp. 183-195, doi.org/10.4013/4898

Canto, Mónica Alexandra. (2018). Alfombra Roja, la dimensión comunicativa de un grupo neopentecostal de jóvenes en Mérida, Yucatán. *Península*, 13(1), pp. 63-85.

INEGI. (2021). *Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género (ENDISEG). Presentación de resultados*. <https://www.inegi.org.mx/programas/endiseg/2021/>

El Diario de Yucatán. (15 de marzo 2019). Sin “derecho a difamar”. Un presbítero se defiende de seria queja en su contra. <https://www.yucatan.com.mx/merida/2019/3/15/sin-derecho-difamar-100983.html>

Huet, Nahayeilli. (2018). ¿Heterodoxia “por defecto”? la santería afrocubana en Mérida, Yucatán. *Península*, 13(1). Recuperado de de <https://revistas.unam.mx/index.php/peninsula/article/view/63075>

Lerma, Enriqueta. (2021). Retos del Estado laico ante los procesos político-religiosos y autonómicos en Chiapas. En Carlos Garma, Ariel Corpus y María del Rosario Ramírez (Eds.), *Religión y política en la 4T. Debates sobre el Estado laico* (pp. 113-132). Juan Pablo Editor/UAM.

Marín, Blanca Mónica. (2021). Diálogos ecuménicos y prácticas comunitarias en un lugar llamado Macondo, en la frontera México-Guatemala. En Carlos Garma, Ariel Corpus y María del Rosario Ramírez (Eds.), *Religión y política en la 4T. Debates sobre el Estado laico* (pp. 133-152). Juan Pablo Editor/UAM.

Martín, Josefa Guadalupe. (2018). Asociadas en la desigual lucha: mujeres protestantes y su obra social en el Sureste de México. *Península*, 13(1), pp. 15-35.

Martínez, Miguel Ángel. (29 de junio de 2022). Yucatán, segundo estado de la República con mayor población LGBT+: inegi. *POR ESTO! Dignidad, Identidad y Soberanía*. <https://www.poresto.net/yucatan/2022/6/29/yucatan-segundo-estado-de-la-republica-con-mayor-poblacion-lgbt-inegi-341884.html>

Mazariegos, Hilda María Cristina. (2021). “¡Disidentas! Mujeres protestantes-evangélicas de la disidencia sexual, normativa y de género”. *Oikodomein*, Comunidad Teológica de México, 25(21), 12-23

May, Ezer. (2018). Los presbiterianos revolucionarios en Yucatán. Inserción social y participación política. *Historia mexicana*, 68(2), 557-610.

Pérez-Vela, Rolando. (2021). Activismos religiosos neoprogresistas: la narrativa contestataria evangélica en el espacio público peruano. *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 43(92), 73-110.

Santillana, Pamela. (2018a). El yoga más allá del tapete. Agrupaciones a un proceso de glocalización desde Mérida, Yucatán. En Steil C, De la Torr R. y R. Toniol (Coords.), *Entre trópicos. Diálogos de estudios de Nueva Era entre México y Brasil* (pp. 219-240). CIESAS/El Colegio de San Luis.

Santillana, Pamela. (2018b). En la búsqueda del bienestar subjetivo. Las tecnologías del yo en la práctica de yoga en el centro Mukti Yoga, en Mérida, Yucatán. *Península*, 13(1), 131-155.

Vargas, Carla. (2021). Religiosidades, Iglesias y sistema penitenciario mexicano. En Carlos Garma, Ariel Corpus y María del Rosario Ramírez (Eds.), *Religión y política en la 4T. Debates sobre el Estado laico* (pp. 171-192). Juan Pablo Editor/UAM.

ENTREVISTAS

Entrevista personal, Padre José, 14 de abril de 2023, Mérida, Yucatán.

Entrevista personal, Adelaida Salas, 19 de abril de 2023, Mérida, Yucatán.

Entrevista personal, Padre Miguel, 21 de abril de 2023, Mérida, Yucatán.

Entrevista personal, Ligia Vera, 22 de abril 2023, Mérida, Yucatán.

Entrevista persona, Dorian, 22 de abril 2023, Mérida Yucatán.

Entrevista personal, Abigail y William, 24 de abril de 2023, Mérida, Yucatán.

SER CATÓLICO Y NO SER PROVIDA

ACERCAMIENTOS A UN MOVIMIENTO DE NÚCLEO RELIGIOSO

Erick Adrián Paz González

Contar las experiencias de investigación me resulta una tarea apasionante, incluso necesaria para entender la forma en que un investigador se acerca a su tema y cómo conoce a sus sujetos; para explorar los retos analíticos de un proyecto que se construye y reconstruye todo el tiempo y que reta el intelecto, el alma o la paciencia. Y había disfrutado hacer esos ejercicios, hasta ahora.

Estudiar al movimiento provida, un movimiento de núcleo religioso, no resulta tan simple cuando la polarización es tan fuerte que frases como “si no eres provida, no eres católico” o “Dios es provida” se presentan en redes sociodigitales y en marchas que además son convocadas (o apoyadas) por jerarquías eclesiales. Y es menos simple cuando me asumo como católico: ¿cómo mi iglesia, aquella en la que crecí, puede apoyar un movimiento de este tipo? Porque (*spoiler*) lo provida de oposición al aborto ya tiene muy poco y los temas que abarca forman un abanico tan amplio como complejo y conflictivo que provoca exclusiones antes que amor; he observado el daño que causa no sólo a la mujer embarazada, sino

al migrante, al “pobre”, a la mujer, al homosexual, al transexual, al no creyente. “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, dice una de las tantas citas bíblicas usadas para atender los temas sociales, y en el trabajo de campo esto no se observa en grandes cantidades.

Para llegar a esta nota de investigación, comencé con un ejercicio empírico en redes sociodigitales sobre liderazgos provida, pero las coordinadoras (“las Cristinas”) me hicieron ver que de nota eso tenía muy poco. Era (casi) un artículo, puro y duro. Un par de días de reflexión me hicieron ver lo evidente: no me era fácil hablar de un movimiento de núcleo religioso que usaba a Dios para sostener ideas en las que no podía estar de acuerdo. Así que le di la vuelta con lo que tenía más cercano: la ciencia.

En la ciencia tenemos parámetros que aseguran algo que pudiéramos llamar neutralidad: eso que nos permite tomar distancia de los sujetos, de evitar caer en descalificaciones, en prejuicios o preconcepciones. Pero en la reflexión, en el ejercicio pleno de nuestra subjetividad, no podemos ser neutrales. No debemos serlo.

Estas notas de investigación no nacieron con la tesis del doctorado. Son resultado de media vida de involucrarme y observar lo que podríamos llamar un activismo religioso, que no es lo mismo que evangelizar. Se trata de un ir y venir entre los principios básicos del cristianismo y la vida cotidiana, entendiendo que los primeros no son reglas inamovibles ni atemporales y que la vida cotidiana tampoco es tan simple como para calzar en cada principio de forma perfecta ni inmune a cambios.

Así comienza mi posicionamiento desde una neutralidad científica, pero no una neutralidad vivencial. He visto la importancia del elemento religioso en la respuesta a problemas sociales y en la conformación de movilizaciones, pero en un mundo que se enlaza con la secularidad, desentrañar estos nexos resulta complicado y poco interesante para muchos.

Después de mucho tiempo de reflexión y del invaluable diálogo con colegas, especialmente con Ariel Corpus y Rosario Ramírez, uno de los caminos viables a seguir fue el de la causa provida. En él pude ver un elemento religioso entretejido con

discursos seculares, escondido tras palabras no-religiosas, haciendo uso del lenguaje del derecho, y posteriormente de la biomedicina, para posicionar sus intereses en el espacio público de un país (y un continente) que tiende a un cambio religioso entre el mundo cristiano y fuera de él. Aunque mi intención inicial era estudiar el vínculo religión-sociedad desde un mundo rosa e ideal como aquel donde los laicos atienden albergues migrantes o donde encabezan movimientos para la búsqueda de desaparecidos, me hacía falta un “algo”. Y ese algo lo encontré cuando entendí a lo provida como un movimiento social.

Y decir que es un movimiento social no es algo menor. Se trata de organización, de vínculos, de causas comunes, de discursos y estrategias que construyen núcleos homogéneos y de fácil transmisión; elementos que se encuentran en los autores clásicos y aún mantienen vigencia (Melucci, 1991, 1999; Snow & Benford, 1988). Era impresionante cómo se construía una identidad provida y se replicaba una ideología provida. Y era más impresionante cómo había un elemento religioso sembrado en el núcleo, pero que se torcía en las ramas y en los frutos para alcanzar interpretaciones tan distantes a lo que la Iglesia Católica como institución había hecho desde *Rerum Novarum* (1893), pasando por el Concilio Vaticano II o los documentos de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano como Puebla (1979) o Aparecida (2007). Y no eran interpretaciones intrascendentes u ociosas: estaban sosteniendo a un movimiento que crece y crece hasta lugares inimaginables.

Todo lo matizaré más delante con un poco más de orden. Pero fue este camino de ideas el que me llevó a construir mi tesis de doctorado hasta ahora titulada “Construcción y movilización de marcos de interpretación y discursos en liderazgos provida en el mundo digital mexicano”.

Y, ahora, un poco de *chismecito*.

YO, CATÓLICO...

Nací en una familia católica, en una iglesia donde detonó (y que impulsó) el Sistema Integral de la Nueva Evangelización (SINE)

como una apuesta postconciliar para que la Iglesia, en un mundo cada vez más secular, impulsara la ayuda al prójimo no necesariamente ligado a la institución o a los deseos de reconversión o evangelización. Cualquier bautizado podía incidir en el mundo o, mejor dicho, debía hacerlo para garantizar el bien común y la difusión del amor de Cristo. Una de sus consignas centrales reza: “Id a todos, dando todo e involucrando todo”. Es decir, dar a manos llenas y sin mirar a quién, ayudar a quien lo haga; también, ser capaz de pedir ayuda.

Para mí era muy clara la labor social de la Iglesia Católica: la había visto y vivido. Había tejido lazos de comunidad que aún perduran y, sobre todo, había entendido la complejidad del mundo, ésa que no podía reducirse a interpretar un versículo bíblico sin un contexto adecuado o esperar que todos siguieran las mismas reglas, aunque no les fueran relevantes. Fue hasta el bachillerato que me di cuenta del gran aporte que el SINE tuvo en mí: pude dar una lectura “distinta” al catolicismo, muy distante a lo que se engloba en el difuso mundo de los “conservadurismos”, los “fundamentalismos” o lo “tradicional”. No se trataba sólo de los grandes ritos y la Biblia, se trataba de escuchar al prójimo, de conocer su realidad e intentar aportar un granito de arena a mejorar **nuestro** lugar en el mundo. Tanto me ha maravillado esto que en mis primeras investigaciones comencé a estudiar seriamente al SINE y la forma en que ha impactado a diferentes ámbitos sociales y eclesiales (Paz-González, 2023).

Al mismo tiempo, conocí las teologías específicas o contextuales, específicamente la de la liberación (Ellacuría & Sobrino, 1990; Tahar Chaouch, 2007) y la de Tonatzin-Guadalupe (Arias Montes & Carrasco, 1996), apuestas para entender a la teología a la par de los tiempos y no como elementos inamovibles, sin que esto significara transgredir a la “tradicición”. Por el otro lado, me escandalizaban posturas radicales y reduccionistas de grupos religiosos que no podían (o querían) ver esta complejidad. De “señoras de las Lomas” cuya labor social se limita a regalar dulces o ropa usada sin dar salarios justos a sus empleadas del hogar y ofendiendo al migrante por no quedarse en su país a trabajar, pero eso sí, sin dejar

de asistir a misa cada domingo; o de señores entrados en años que escupen (metafóricamente hablando, espero) a los homosexuales, pero hacen oídos sordos a la corrupción o solapan al sacerdote acusado de violación. En el primer ejemplo, se ignora la labor social pero no se descuida el rito; en el segundo, se abrazan discursos de odio y se defiende al sacerdote como figura de autoridad sin cuestionar sus acciones. Y estos dos ejemplos son solamente dos menciones a dos casos que he visto.

Durante mi adolescencia, participé en grupos juveniles de diversos tipos y conviví con liderazgos vicariales y de la Arquidiócesis Primada de México. Observé cómo se privilegiaban tres grandes bloques de actividades: las de servicio al templo, las recreativas y las asistenciales. Formar parte de una pastoral juvenil consistía en vender dulces en las kermeses parroquiales o barrer el templo; en bailar en misa o armar “dinámicas” en las reuniones; visitar un par de veces al año a algún albergue o casa hogar o regalar tortas en los hospitales. Actividades que no tomaban en cuenta el potencial de las juventudes ni buscaban un cambio social, que no veían las problemáticas de fondo.

Ahí comencé a buscar y estudiar a esos grupos que sí lo hacían y que además colegas comenzaban a trabajarlas académicamente: casas de migrantes (De León, 2019; Frank-Vitale, 2015), albergues, casas hogar; organizaciones que atienden desigualdades (Paz-González, 2020a), cárceles (Vargas Torices, 2017), infancias (Paz-González, 2020b), tercera edad. Todo un mundo donde la fe era un elemento clave para transformar al mundo ya sea como motivación, como identidad, como guía moral o de valores, como excusa.

Sin embargo, encontré casos contrarios. Comencé a ver cómo los grupos “conservadores” comenzaban a radicalizar sus discursos hacia la exclusión del diferente. Grupos que se organizaban en torno a la misa o la Biblia para difundir mensajes cada vez más homogéneos, particularmente el tema del género, del que hablaré más adelante. Y con ello cerrar el diálogo.

YO, ACADÉMICO

En licenciatura me acerqué más formalmente a temas religiosos. Durante mi segundo semestre hice una pequeña investigación sobre los creyentes de San Judas Tadeo. Yo, inocente, en esa lógica de neutralidad, quise construir un tema desde la visión de los creyentes para entender por qué asistían a la fiesta y peregrinación del 28 de octubre más allá del estereotipo. El obstáculo no fueron las repetidas burlas en redes sociodigitales y en prensa al estigmatizarlos de pobres, drogadictos, delincuentes, fracasados, ignorantes o manipulados, sino la propia respuesta de colegas, profesora y profesoras adjuntas al considerar que el tema, además de irrelevante y ofensivo, no podía decir nada nuevo. Para ellas, la religión era algo no sólo superado, sino que debía desaparecer.

Esto me provocó otro choque. Podía esperar esos comentarios de los *trolls* de Facebook o de los grupos abiertamente contrarios al cristianismo, pero no de profesoras universitarias que entre sus temas de investigación estaba la desigualdad, el derecho a la información y los feminismos. Aunque tampoco me sorprendió en este último tema. No hay nada más machista y misógino que la religión, me dijo la profesora del grupo. Entendía por qué lo decía, son numerosos los estudios que evidencian la presencia del machismo en la Iglesia Católica (Espinoza Meléndez, 2020; Exposito & Saidel, 2021; Vaggione, 2009), pero para mí era difícil verlo por mi contexto, donde mujeres lidereaban el SINE y donde las mujeres de mi familia habían resaltado con creces; además, conocía propuestas que voluntaria e involuntariamente rompían con esos esquemas (Aquino & Támez, 1998; Arellano Tapia, 2020; Azcuy, 2017; Espino Armendáriz, 2019).

Pero no fue la última vez que mis temas “de diosito” eran rechazados en la Universidad. Al semestre siguiente, al charlar con otra profesora sobre un perfil que debíamos elaborar sobre un “personaje relevante”, propuse a un líder social que en ese momento tenía un discurso interesante sobre los migrantes y era abiertamente católico. “Eso ya está muy quemado, ¿por qué no entrevistas a un sacerdote o algo así, si quieres algo religioso”, “no

conozco ninguno”, respondí como un chiste. Me miró, se rio y dijo: “¿Eres católico, no? No entiendo qué haces ahí”, dio media vuelta y se fue. Así, situaciones parecidas surgieron durante otros semestres y materias.

Me costaba mucho entender estas posturas, pero tampoco me sorprendían. Son incontables los casos de personas, grupos e Iglesias que a lo largo de la historia han tomado posiciones de todo tipo, menos cercanas a la gente, al prójimo. Fanatismo, fundamentalismo, discursos de odio emanan como cascadas a diario, lo que se amplifica gracias al mundo sociodigital.

Para la tesis de licenciatura trabajé mi primer gran tema: Resignificación del concepto “compromiso religioso” en jóvenes líderes diocesanos de la ciudad de México. Entre otras cosas, quería estudiar los puntos de encuentro, diferencias y resignificaciones que jóvenes involucrados en el catolicismo hacían de lo que la institución dictaba. Además de los grandes aprendizajes que conlleva una tesis, me encontré acompañado: estos jóvenes (o, mejor dicho, estas jóvenes pues la mayoría eran mujeres) y otras más que conocí en el proceso, estaban involucradas en sus iglesias y al mismo tiempo “vivían en el mundo”, eran sumamente críticas de esas difusas posturas “conservadoras” y, sobre todo, buscaban ayudar al prójimo.

Conforme fui construyendo mi tesis de maestría, donde analicé la forma en que la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice) construyó discursos en torno a la figura del ahora presidente Andrés Manuel López Obrador (Paz-González, 2021), fui encontrando una serie de temas donde los cristianismos asomaban posturas inamovibles y que para mí carecían de sentido: eso que se ha materializado como la lucha contra la “ideología de género”, un concepto tan difuso como poderoso que permite colocarle significados tan variados según la ocasión, como la familia, la diversidad sexogenérica, la cuestión trans, los feminismos o el aborto (Bárceñas Barajas, 2021; Cornejo-Valle & Pichardo, 2017; Morán Faúndes, 2023; Paz-González, 2022).

Ahí es donde volteé a ver científicamente toda la cuestión del género. La Confraternice tenía un discurso pro-familia muy importante, al grado que en había articulado las primeras y más importantes movilizaciones contra la iniciativa presidencial de Enrique Peña Nieto sobre los matrimonios homoparentales. Pero no fue la única organización de base religiosa que se fundó. El Frente Nacional por la Familia (FNF) ha ganado peso como una de las organizaciones pro-familia en el país, misma que ha llamado mi atención sobre su papel en la esfera pública (Vilchis-Carrillo et al., 2023). Ambas se suman a quienes ven a la familia “no-tradicional” como pecado, como ofensa, como amenaza a las tradiciones y a lo dado por Dios.

Ahí entró la duda. Sabemos que la familia, al menos como la conocemos, es una construcción moderna; diferentes puntos coinciden en ello como los clásicos de la antropología (Lèvi-Strauss, 2009) o la sociología (Abrams et al., 1994; Vera Estrada, 2003), o enfoques desde los marxismos (Engels, 2006), la historia cultural (Garralón, 2017) o las ciencias cognitivas (Harari, 2020), por mencionar algunos.

Es entonces que estos grupos construyen una visión muy particular sobre la familia que defienden, que consideran única y correcta: formada por papá, mamá e hijos. Todo lo diferente se excluye y le dotan de elementos negativos y exagerados como la perversión (Pedroza Gallegos et al., 2021; Vera Balanzario, 2018; Vilchis-Carrillo et al., 2023), incluso se muestran discursos contra las parejas sin hijos por no cumplir con la función de reproducción. Al platicar con personas afines a estas ideas, se ignoraban los esfuerzos por comprender a las familias diversas, como las teologías queer (Knauss, 2019) o las iglesias incluyentes (Andrade Lobaco, 2018; Bárcenas Barajas, 2014).

Ya en doctorado, como conté en los primeros párrafos, aterricé en el movimiento provida. Su centro era uno de esos difusos significados de la ideología de género: la oposición al aborto. Para estudiarlo diseñé una metodología con centro en la etnografía digital que, al poco tiempo de realizar, me permitió identificar temas que

homogeneizaban sus discursos y de los que di cuenta en un artículo (Paz-González, 2022). Así, la oposición al aborto se podía identificar como núcleo y sus temáticas clave se extendían, por importancia, a la oposición al comunismo/socialismo/izquierda/progresismo (considerados equivalentes), al feminismo (entendido como único), a la ya mencionada “ideología de género”, al matrimonio homoparental, a la educación sexual en términos del “progresismo” y a la eutanasia; además del uso del discurso biomédico y del discurso cristiano y su apoyo en el cristianismo como institución y jerarquía, principalmente la católica.

UNA PANDEMIA Y LO DIGITAL. CUESTIONES METODOLÓGICAS

Inicié el doctorado con la esperanza de que la pandemia terminara pronto. Arrancó en septiembre de 2020. El confinamiento me obligó, para bien o para mal, a pensar en temas de investigación que pudieran realizarse a la distancia.

Durante mi licenciatura, participé en un proyecto sobre juventudes y cultura digital y había algo en ello que no terminaba de convencerme. Poco a poco, la Comunicación se empezó a posicionar como la ciencia por excelencia para el análisis de redes socio-digitales y los estudios sobre Twitter comenzaron a multiplicarse, pero con una sobrerepresentación poco cuestionada: pareciera que lo que se dijera en esa plataforma tenía validez universal, cuando muchas personas ni siquiera tienen una cuenta o cuando los *bots* están a la orden del día.

Con esta desconfianza me acerqué a los estudios de lo digital y pude entender que se trataba mucho más que estudiar redes sadio-digitales. Se han desarrollado discusiones que intentan entender la circularidad de lo que sucede *online* y *offline*, para comprenderla como una dimensión más de la vida y que merece ser estudiada en su complejidad (Gómez Cruz, 2022; Hine, 2015; Marres, 2017; Pink et al., 2019).

Entonces diseñé una etnografía digital complementada con el análisis de discurso para explorar en todo aquello que naciera o se potencializara en redes, y luego darle seguimiento en el ámbito

“tradicional”: marchas provida, conferencias de líderes, debates. Ahora el reto es analizar gran cantidad de datos que, si bien existe un pensamiento homogéneo, los matices que adquiere se vuelven más complejos al no ser sólo texto, sino imágenes, videos, memes y reposteos; estos últimos adquieren un interés especial porque juegan con cambiar los significados de un mismo mensaje: se explota la polisemia y la ambigüedad.

Para mi tesis de doctorado en proceso, inicié la etnografía al identificar a líderes que se autorreconocieran como provida, es decir, que en sus post e interacciones se asumieran como tal y que parte importante de su discurso girara en torno a ello. Posteriormente lancé una bola de nieve y seleccioné a líderes a seguir bajo tres criterios: que publicaran con frecuencia, casi a diario; que crearan contenido original y que tuvieran interacción. Así, pude tender el estudio en Facebook, Twitter, Instagram y, en menor medida, TikTok, lo que me ha permitido no sobredimensionar una sola red pero que también ha implicado los retos de las reglas y potencialidades de cada plataforma (García, 2009).

Como elemento fundante detecté a ideólogos como Agustín Laje, Lupe Batallán, Nicolás Márquez, Pablo Muñoz Iturrieta o Mamela Fiallo, quienes han construido narrativas bastante sólidas sobre lo que debería ser y hacer un conservador y un provida. Hay que aclarar que sin bien conservador y provida no son sinónimos, para ellos sí tienen una relación estrecha, casi causal, que requiere mayor análisis.

¿EL HOMBRE PROVEE, LA MUJER CUIDA?

Algo que ha llamado mi atención en este trabajo es que los líderes provida hombres tienen más presencia que las mujeres, y permanece un binarismo de género fundado en valores que consideran tradicionales y que han explicitado su origen en el mundo cristiano: el hombre es visto como aquel fuerte, proveedor, protector de la familia, mientras que la mujer es vista como la cuidadora del hogar, sumisa y delicada.

Así resaltan los conceptos de masculinidad y feminidad como aquellos que el progresismo y el feminismo único buscan destruir, por lo que estos líderes muestran la necesidad de rescatarlos y leerlos los bajo la óptica de la complementariedad.

El tema de la diversidad sexogenérica es reconocido como una trasgresión, pero desde un sentido negativo. Centrado en los hombres, ven a los homosexuales como hombres femeninos y que, por ello, van contra su “naturaleza”, lo que pone en peligro a la sociedad y a sus estructuras como la familia. Es decir, para estos líderes todo homosexual es femenino, y ligan esto a un nivel inferior, incompleto, que además legitima discursos como las terapias de conversión o ECOSIG.

Por el otro lado, intentan revindicar la feminidad. En ello, la maternidad cumple el rol central, que además utilizan para desacreditar a la cuestión trans al no ser “verdaderas mujeres” por su incapacidad de embarazarse. Después se pone énfasis a la vestimenta y a la cuestión estética. Resalta la promoción al uso de vestidos, al cabello largo y al maquillaje, todos ellos acompañados de adjetivos como “modesto”, “casto”, “recatado” o “discreto”, evitando provocar a los hombres y guardando su dignidad.

Se trata de una reconstrucción del binarismo de género orientado por un discurso religioso de esas corrientes identificadas como conservadoras, pero cuyo eje articulador es una oposición al aborto que se extiende a gran cantidad de temas.

SER CATÓLICO Y NO SER PROVIDA

Ser provida involucra más que oponerse al aborto. El trabajo de campo me ha permitido identificar una variedad temática casi indisociable y que se ha extendido hacia los difusos y complejos conservadurismos. En el camino se han opuesto a gran cantidad de causas y movimientos sociales, al grado de reducir su importancia, de banalizarlas y relacionarlas con conceptos también difusos como la “ideología de género”. En cambio, las soluciones propuestas son pocas, muchas de ellas centradas en la oración o los rosarios, en acudir a clínicas de aborto, en el activismo digital o en dimensiones

asistenciales como otorgar alguna despena a mujeres embarazadas. Es decir, se ve una complejidad en los discursos, mas no en las posibles soluciones al problema.

Aunque me es fácil entender que existen lecturas tan diversas del mundo cristiano y católico, me es complicado que algunas de ellas, como estos complejos discursos provida, se extiendan a la exclusión del distinto. ¿Quién es el distinto? Quien no cabe en la dicotomía masculino-femenino, ni en el difuso conservadurismo, es visto como amenaza.

Aquí surge el concepto de “batalla cultural” abanderado por los ideólogos conservadores y retomado de forma apabullante por estos liderazgos: se trata de luchar, de destruir a ese enemigo que representa la cúspide del “viejo marxismo”. Para ellos, no se trata ya de una lucha de clases, sino de una lucha cultural cuyas claves son la destrucción del mundo cristiano y occidental, de la familia, la libertad, la empresa, la democracia, el género.

Esta “batalla cultural” no busca negociar. Por eso se explica el rechazo tan tajante al aborto o a la diversidad sexogenérica, por ejemplo, lo que se complejiza aún más cuando toda aquella persona que apoye (o no se oponga) a estos temas es excluido.

Si hay algo que me queda claro es que no todas las personas creyentes se suman al movimiento provida, y que existen aquellas que se suman al movimiento pero no comparten los discursos que estos ideólogos y liderazgos han impulsado. Pero tampoco hay gran oposición a ellos. La clave de esto se da en la esencia misma del movimiento: lo pro-vida apoya a la vida. ¿Quién podría oponerse a ella? Es decir, este movimiento ha sabido capitalizar una palabra a tal grado que es poco lo que se pueda poner en contra.

Para finalizar, me gustaría mencionar que soy hombre. Aunque es una obviedad, debo esta acotación a gran parte de los movimientos feministas que con justa razón limitan a los feminismos sólo para las mujeres. Es por eso que mi posicionamiento subjetivo y de investigación no busca ahondar en el problema del aborto, sino en los elementos sociales que le rodean; me cimento en el estudio de un movimiento provida donde hombres y mujeres se involucran por

igual y donde, como he mencionado, el aborto no es el único tema que abordan sino que se extienden a los conservadurismos.

¿UNA CONCLUSIÓN?

El estudio del movimiento provida demanda retos no sólo teóricos sino teológico-vivenciales que nos permitan observar los matices en la relación entre religión y política, especialmente con el tema del género atravesado y que ha marcado conflicto en diversos grupos vinculados con lo religioso. Es en la cuestión del género donde he observado un sistema de exclusiones de gran violencia y cierre al diálogo que debe ser repensado por las personas creyentes: no hay que olvidar que todos somos hijos de Dios.

Primero, es necesario entender que no todo católico, ni todo cristiano, se suma a los discursos creados por el movimiento provida, ya que éstos van más allá de la oposición al aborto, coqueteando fuertemente con los conservadurismos, la exclusión, el cierre al diálogo y la condena. En ese sentido, tampoco podemos equiparar al cristianismo con el conservadurismo. Se trata de ver más allá de los espacios que el movimiento provida ya ha conquistado para poder entender su relación con lo religioso y vislumbrar otras formas en que el mundo cristiano se relaciona con la vida social.

Aunado a todo esto, resulta impresionante el poder que han alcanzado los discursos potenciados por las redes sociodigitales, lo que permite observar vínculos con lo religioso y sus formas de interpretar al mundo y la fe. Cuando esto es articulado por un movimiento que inició para oponerse al aborto y ahora ha construido toda una narrativa de “batalla cultural” contra la “ideología de género”, necesitamos matizar estas relaciones y evidenciar los contrapesos que existen y son variados: los cristianismos que no se identifican con el movimiento provida y eso no les impide ver al prójimo y transformar la realidad, que no les quita su estatus de cristianos.

REFERENCIAS

Abrams, Charles, Benedek, Therese, Dean, John, Fromm, Erich, Horkheimer, Max, Merton, Robert, Parsons, Tlacott, y Schrecker, Paul (1994). *La familia*. Península.

Andrade Lobaco, Manuel Teófilo (2018). *Necesidades espirituales y sociales en homosexuales cristianos. El caso de Casa de Gracia Incluyente en la Ciudad de México, 2015- 2017* [Tesis de licenciatura en Antropología Social]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Aquino, María Pilar, y Támez, Elsa. (1998). *Teología feminista latinoamericana*. Ediciones Abya-Yala.

Arellano Tapia, Nadia (2020). Cambiar de pañuelo: La resignificación de la identidad cristiana en mujeres jóvenes, creyentes y feministas. *Oikodomein*, 24(20).

Arias Montes, Manuel, y Carrasco, Bartolomé (1996). *Y la palabra de Dios se hizo indio: Teología y práctica de una catequesis inculturada y liberadora. Una propuesta desde Oaxaca-México*. Ediciones Abya-Yala.

Azcuy, Virginia Raquel. (2017). Teologías feministas en/desde américa latina y el caribe: Entre el florecimiento, la diversificación y el reto de la recepción. En *Desafíos de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social*. Boston College.

Bárceñas Barajas, Karina Berenice (2014). Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: Intersecciones sobre religión y género. *Revista de Estudios Sociales*, 49, 33-46. <https://doi.org/10.7440/res49.2014.03>

Bárceñas Barajas, Karina Berenice (2021). 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.

Cornejo-Valle, Mónica, y Pichardo, Ignacio (2017). La “ideología de género” frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español. *Cadernos Pagu*, 50. <https://doi.org/10.1590/18094449201700500009>

De León, Nayeli (2019). La casa como santuario migrante. El caso de la Casa del Migrante en Saltillo Coahuila. *Ponencia en el XXXVI Congreso Nacional de Religión, Sociedad y Política*.

Ellacuría, Ignacio, y Sobrino, Juan (1990). *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Trotta.

Engels, Frederich (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Fundación Federico Engels.

Espino Armendáriz, Saúl (2019). *Feminismo católico en México: La historia del CIDHAL y sus redes transnacionales (c. 1960-1990)*. El Colegio de México.

Espinoza Meléndez, Pedro (2020). Antifeminismo y feminismo católico en México. La Unión Femenina Católica Mexicana y la revista Acción Femenina, 1933 – 1958. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 6, 1-34. <https://doi.org/10.24201/reg.v6i0.381>

Exposito, Julia Esperanza, y Saidel, Matías Leandro (2021). ¿Anticomunismo sin comunismo? La construcción del feminismo como enemigo estratégico de las nuevas derechas y el dilema de la reproducción social. *Razón Crítica*, 11. <https://doi.org/10.21789/25007807.1746>

Frank-Vitale, Amelia (2015). «Fui migrante y me hospedaron»: Las respuestas de la Iglesia Católica ante la violencia contra los migrantes centroamericanos en México. En Alexander Wilde, coord., *Las iglesias ante la violencia en América Latina. Los derechos humanos en el pasado y en el presente* (pp. 427-450). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede México / American University, The Center for Latin American & Latino Studies.

García, Ángela Cora (2009). Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication. *Journal of Contemporary Ethnography*, 38(1), 52-84.

Garralón, Ana (2017). *Historia portátil de la literatura infantil y juvenil*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Gómez Cruz, Edgar (2022). *Tecnologías vitales. Pensar las culturas digitales desde Latinoamérica*. Universidad Panamericana / Puertabierta.

Harari, Yuval (2020). *De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*. Debate.

Hine, Christine (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Bloomsbury Publishing.

Knauss, Stefanie (2019). Perspectivas teológicas constructivas: ¿qué es la teología queer? *Concilium*, 383.

Lèvi-Strauss, Claude (2009). *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós.

Marres, Noortje (2017). *Digital Sociology*. Polity.

Melucci, Alberto (1991). La acción colectiva como construcción social. *Estudios Sociológicos*, IX(26), 357-364.

Melucci, Alberto (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvhn0c2h>

Morán Faúndes, José Manuel (2023). ¿De qué hablan cuando hablan de ideología de género? La construcción del enemigo total. *Astrolabio*, 30, 177-203.

Paz-González, Erick Adrián (2020a). Formar identidad comunitaria. El caso de «Casa del Éxodo», CDMX. En E. Carballido & S. Martínez, *La naturaleza intercultural de la comunicación*. Universidad Autónoma de Chiapas / Elementum.

Paz-González, Erick Adrián (2020b). Resignificación cultural en infancias. Los cursos de verano en “Casa del Éxodo”. *Repositorio del Observatorio Latinoamericano de Gestión Cultural*. <https://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/handle/123456789/981>

Paz-González, Erick Adrián (2021). Evangélicos y política: Una posición de enunciación. En Jorge Alberto Hidalgo-Toledo, coord., *Dimensiones de lo público y lo político en la segunda alternancia democrática* (Vol. 3). AMIC / Ria Editorial.

Paz-González, Erick Adrián (2022). Aborto, género, comunismo y Dios: La lucha provida de jóvenes líderes en redes sociodigitales. *Temas Sociológicos*, 30, 107-136. <https://doi.org/10.29344/07196458.30.3159>

Paz-González, Erick Adrián. (2023). Formación de iglesias

post-conciliares: Origen y decadencia del Sistema Integral de la Nueva Evangelización (sine), México. En *Cuidad la viña del señor. Sobre la dimensión social de las iglesias en el México Contemporáneo*. UACM.

Pedroza Gallegos, Blanca Imelda, Patiño López, María Eugenia, y Velázquez Lacoste, Pilar (2021). Espacio público, sociedad civil y creencias religiosas: Origen y filiaciones del Frente Nacional por la Familia (FNF) en México. *Cultura y religión*, XV(2), 135-166.

Pink, Sara, Horst, Heather A., Postill, John, Hjorth, Larissa, Lewis, Tania, Tacchi, Jjo, y Filella Escolà, Roc (2019). *Etnografía digital: Principios y práctica*. Ediciones Morata.

Snow, David A., & Benford, Robert D. (1988). Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization. *International Social Movement Research*, 1, 197-217.

Tahar Chaouch, Malik (2007). La teología de la liberación en América Latina: Una relectura sociológica. *Revista Mexicana de Sociología*, 69(3), 427-456.

Vaggione, Juan Marco (2009). El fundamentalismo religioso en Latinoamérica. La mirada de los/as activistas por los derechos sexuales y reproductivos. En J. M. Vaggione (Ed.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica* (pp. 287-320). Católicas por el Derecho a Decidir.

Vargas Torices, Carla Guadalupe (2017). *Del carcelazo al cuidado de sí: Espiritualidades de presos en Uruapan, Michoacán* [Tesis de maestría en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán]. <https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/179>

Vera Balanzario, América Quetzalli (2018). *El Frente Nacional por la Familia y las negociaciones públicas de la familia y las identidades de género*. El Colegio de México.

Vera Estrada, Ana del Carmen (Ed.). (2003). *La familia y las ciencias sociales: Biblioteca básica de historia y cultura de la familia en Cuba*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

Vilchis-Carrillo, David Eduardo, Paz-González, Erick Adrián,

y Hawley-Suárez, Abraham (2023). La secularización como clave analítica para comprender algunas discusiones sobre diversidad sexual. En Molina Guadalupe Molina Fuentes & Velvet Romero García, coords., *El principio de laicidad como base de las discusiones sobre género y sexualidad*. Universidad Nacional Autónoma de México.

DE LO PERSONAL A LO POLÍTICO EN LOS “OTROS CUERPOS”; RELIGIÓN, GÉNERO, AGENCIA Y DISIDENCIA

Cristina Rodríguez-Reche

“(...) lo personal como político no es un símil, ni una metáfora, ni tampoco una analogía... Significa que la experiencia distintiva de las mujeres en tanto que mujeres ocurre dentro de la esfera que socialmente ha sido vivida como personal –privada, emocional, interiorizada, particular, individualizada, íntima– de tal modo que conocer la política de la situación de la mujer es conocer las vidas personales de las mujeres “
(MacKinnon, 1982:534)

La visibilidad, la expresión y la recepción de los cuerpos transformados en “otros cuerpos”, es decir, en cuerpos disidentes, diferentes, e instrumentalizados tienen, en este relato, una profunda relación con los contextos y las percepciones establecidas en función de las identidades sexo/genéricas. Para entender la relación entre el contexto y estas identidades es necesario señalar que, en esta nota etnográfica, describiremos cómo los cuerpos de mujeres musulmanas, veladas y sin velar, son visualizados dentro de una normatividad. Por tanto, nuestro objetivo con esta nota no es sino poner en relieve la agencia política que, en ocasiones y cuando la voluntad lo requiere, realizan las mujeres musulmanas sobre sus subjetividades. Con esto se pretende alejarlas del rol de víctimas con el que han sido dibujadas frecuentemente en el contexto que se analiza.

Este objetivo nos obliga a repensar la posicionalidad como interlocutoras y nuestra relación con esos campos, esos contextos y las sensaciones que nos generan. De ahí la importancia de materializar mi relación con el contexto y con el campo en esta nota etnográfica. La descripción de las percepciones sensoriales es un ejercicio complejo pero necesario. Empezaremos esta tarea por el comienzo, presentando el contexto.

Granada es una ciudad pequeña, está situada al sur de España en la comunidad autónoma de Andalucía. Como todas las dinámicas, la de norte-sur, en perspectiva no global, también es transversal al contexto geográfico, político, social y, sobre todo, económico, del país en el que se encuentra esta ciudad. Granada no es una ciudad especialmente rica en recursos materiales o económicos, volviendo aquí a resaltar lo que implica ser sur, pero es una de las ciudades más ricas del país si pensamos en capital humano, diversidad(es), disidencias, cultura, arte, literatura, belleza, visualización, olores, sabores, sonidos, mezclas, sensaciones y emociones. Soy consciente de que este no es un juicio objetivo en su plenitud, pero apelo aquí a la importancia que Muñoz Santos (2021) junto a otras autoras como Sarah Pink (2009) otorgan a la etnografía sensorial como aproximación, con no menos rigor científico que otras. Así como Muñoz Santos afirma, “la perspectiva sensorial hace referencia a una corriente epistemológica que ha permitido e incentivado el interés hacia el estudio de los sentidos, lo sensorial y afectivo, [...] Se enfoca en cómo éstos interactúan en la vida cotidiana generando distintos modelos sensoriales que moldean la propia cosmo-percepción de las y los actores sociales” (2021:282).

Los ritmos de esta ciudad son distintos, su tamaño y disposición hacen que las vivencias aquí sean más sencillas y amables que en otras urbes más grandes, aun de la misma región, como pueden ser Málaga y Sevilla. Mi posición dentro de este contexto es de encuentros, encuentros conmigo misma, con aquellos que reconozco como cercanos y con aquellos cuerpos que, al inicio de este escrito, calificaba desde la “alteridad”.

Mi inicio en el campo fue dentro de este contexto, situándome a mí misma en ese colectivo que se ha esforzado por construir muros de separación (San Román, 1996) en aras de una alteridad fundamentada en el imaginario social de la ciudad. Por este motivo, el proceso de investigación cualitativa también terminó en un proceso de deconstrucción personal, no pudiendo obviar así que lo personal es también político (MacKinnon, 1982).

Antes de conocer a las mujeres con las que compartiría algunas semanas, caminaba por las calles de Granada, esas calles que había recorrido siempre desde mi niñez y que me eran muy familiares. Experimentaba sensaciones desconocidas, una extraña mezcla entre la pertenencia y el desconocimiento, entre la identidad y la necesidad de explorar nuevas identificaciones. Creo que estas sensaciones son, en ocasiones, recurrentes en muchos procesos migratorios.

Las calles de Granada son tal y cómo las describía el poeta Federico García Lorca:

“[...]
bronces que la brisa toma;
El Genil duerme a sus bueyes
y el Dauro a sus mariposas.
La noche viene cargada
con sus colinas de sombra”

Granada es una ciudad muy vinculada también a un pasado islámico, esta reminiscencia permanece en sus calles a través de la arquitectura, el comercio, el arte, la gastronomía, las dinámicas, algunas festividades y, por supuesto, sus habitantes. Las espiritualidades y confesiones de la ciudad son diversas, siendo, no obstante, una de las ciudades españolas con más población de musulmanes conversos (Rosón y Dietz, 2007). Estas particularidades que se refieren a la vida espiritual de la ciudad configuran toda una complejidad identitaria que se materializa, “perdiendo el referente global y readaptándose a la especificidad local y regional, al espacio y al territorio”

(Rosón Lorente, 2012:24). Esta complejidad identitaria es palpable en algunos barrios de la ciudad como el Albayzín (Rosón, 2008), donde se pueden constatar diversos espacios de interrelación entre “comunidad musulmana” y sectores de la población tanto afines a esta comunidad como contrarios a la misma. Todo ello se refleja en la dinámica cultural de la sociedad y propicia fronteras nítidas de separación a causa de la resignificación identitaria de “unos” frente a “otros”.

Este contexto, caracterizado por la creciente visibilidad (religiosa y cultural) del islam granadino, genera en el imaginario colectivo de la sociedad no musulmana numerosas imágenes plagadas de estereotipos y rechazo. Estas son las herramientas de construcción de ese muro de separación vehiculado a través de los cuerpos para exteriorizar y hacer palpable la alteridad. Estos cuerpos, de mujeres en la mayor parte de los casos, son los protagonistas; a veces de forma involuntaria, pero otras, como explicaremos más adelante, voluntaria, de una resignificación de la identidad política. Esta resignificación está siendo canalizada a través de los discursos de incompatibilidad y rechazo.

Durante mi trabajo de campo pude compartir con 12 mujeres musulmanas en esta ciudad. Durante estos encuentros observamos, conversamos y reflexionamos sobre cómo ciertos aspectos de la visibilidad, es decir, del cuerpo, pueden ser extraídos de su propio contexto para ser instrumentalizados, sin que se pueda realizar una total capacidad de agencia sobre esta instrumentalización en muchas ocasiones. Estas mujeres habían nacido en Granada, en el seno de una familia musulmana dónde, generalmente, el padre se había convertido al islam. Así, la religión en muchos casos formaba parte de sus procesos identitarios. Pero, como bien sabemos, estos procesos identitarios son relacionales, es decir, no existen por sí mismos, sino que habitan en los contextos y en las relaciones con los “otros”. Por eso, a menudo, esa convivencia relacional se vuelve compleja, reactiva y dubitativa.

Las experiencias del ser y sentir de estas mujeres estaban condicionadas en cierto modo por las percepciones que su

cuerpo causaba en los demás. Cuerpos que eran distintos porque mostraban lo que muchas de ellas denominaron una "resignificación de su musulmanidad".

Durante una de las conversaciones que mantuve con Hassiba, una joven de 24 años, esta percepción ajena sobre los cuerpos quedó reflejada en una frase muy clara pero sencilla: "A veces, un trozo de tela tiene más peso sobre los demás que lo que yo pueda ser o sentir". Las diferentes visibilidades que estas mujeres deciden resignificar son recogidas de una forma distinta en cada una de las colectividades, también en cada una de las individualidades. Sin embargo, aunque estas mujeres hayan decidido en cierto momento ejercer una agencia política e identitaria mostrando una visibilidad escogida de su musulmanidad a través del velo, es un derecho continuamente cuestionado por aquellos y aquellas que no les otorgan el privilegio del reconocimiento ni, por supuesto, el de la pertenencia.

Esta falta de reconocimiento, que pasa por el hecho religioso, por el ser y sentirse musulmanas, pasa también por el género. Por esta razón, en la definición del género también influyen las relaciones de poder existentes en una sociedad que son un reflejo de las características normativas que masculino y femenino tienen en ese contexto. Como muchas otras identificaciones, la de género se ha instaurado a partir de "la otredad". Esto es, la naturalización de la diferencia, el esencialismo biológico, es un factor primordial y decisivo "en la construcción social (...) del discurso del género en el imaginario colectivo" (Nash, 2001: 7). Y esto, evidentemente, se traslada al plano de la diferencia sexual en términos culturales, siempre que se categoriza se clasifica y se jerarquiza. Este orden jerárquico de género está, generalmente, basado en la subordinación de la mujer (Rodríguez-Reche, 2020).

¿Estamos preparados/as entonces para concebir una doble agencia y una doble diversidad en un entorno en el que los colores son mejor considerados cuando no se mezclan? Todas estas cuestiones emergen de conversaciones con mujeres que entienden que a veces las intersecciones generan desarmonía,

desarmonía en su relación con el “nosotros” y desarmonía en su relación con el entorno.

Recuerdo otra conversación con Nadia¹, también una joven musulmana de 22 años, en el que la significación corpórea política e identitaria de la que venimos hablando fue arrojada en un entorno de socialización obligatorio, un entorno que puede llegar ser un microclima de la hostilidad generalizada y las exigencias impuestas a la diversidad de elecciones: la escuela. Nadia cuenta en su relato:

Cuando yo estaba en cuarto curso, que tienes alrededor de ocho años o así, me puse el pañuelo. Durante todo el colegio y ese año yo sentí rechazo tan solo de los profesores. O sea, no recuerdo ningún compañero, no recuerdo nadie. Y dices “¿cómo un docente que está transmitiendo valores a los niños le está transmitiendo estas mierdas?” ¿sabes? Que a mí no me decían las cosas personalmente, sino en mitad de la clase (Nadia, 22 años, Granada)

Las experiencias traumáticas en la escuela primaria pero también extendidas a lo largo de la escuela secundaria, fueron muy frecuentes en estos relatos. Las relaciones que se establecen en este momento vital, los vínculos afectivos, se convierten en auténticos referentes para los escolares. Los niños y niñas se construyen poco a poco mirando el reflejo de aquello con lo que conviven. Las mujeres con las que compartía durante el trabajo de campo habían empezado a sentir cuestionamientos sobre sus cuerpos y sus identificaciones no en su propia piel, sino a través de la piel de sus madres principalmente. Algo que traspasaba las fronteras del dolor más profundo para terminar generando en ellas mismas un propio rechazo hacia todo lo que eran, lo que habían construido y lo que habían aprendido. Así, Mouna narra que ella sentía vergüenza cuando su madre iba a buscarla al colegio, porque su madre llevaba hijab, y le pedía

1 Todos los nombres utilizados en esta nota son ficticios para respetar la confidencialidad.

que la esperase en la esquina y que no le diese la mano para que nadie pudiese identificarla como un "igual". O Dalia, que no quería que su madre la acompañase a recoger las calificaciones de la escuela, y le pedía a su padre que fuese con ella.

Los relatos de la vergüenza, como los he llamado, son muy recurrentes. Y han generado en estas mujeres otra experiencia y otra emoción más aparte del dolor: hablamos de la culpa. Ahora, en edad adulta, muchas de ellas reflexionan sobre lo culpables que se sienten por haberse avergonzado de aquello que sus madres representaban. Estas madres, mujeres, musulmanas, migrantes, racializadas, son también esos "otros cuerpos" sobre los que se materializan las múltiples intersecciones de la discriminación. Si estas hijas son capaces de advertir como el cruce entre género, religión y racialización opera en sus madres, y qué tipo de experiencias y emociones genera esta intersección sobre los "cuerpos familiares", ¿cómo van a escoger pertenecer a esos cuerpos durante una etapa de formación identitaria?

De ahí nace el rechazo hacia lo propio, para intentar encajar en las dinámicas de la cotidianidad, aunque esté disfrazada. No obstante, durante los procesos de reflexión identitaria de estas mujeres han nacido estrategias, agencias y reconocimiento. Este es un asunto de marcada importancia en los relatos, porque queremos destacar el papel no victimista de estas mujeres musulmanas, y queremos destacar que sus cuerpos no tienen un carácter relegado a lo invisible. Ellas no son un agente pasivo en todo esto, han diseñado sus propias herramientas reivindicativas y de agencia política, simbólica, identitaria, ciudadana y religiosa. Su papel es activo, en lo colectivo y en lo individual.

Nadia es un ejemplo de este diseño de estrategias cuando afirma: "Yo tenía tantas ganas de ponerme el pañuelo que cuando a mí mis padres me dejaron ponérmelo a mí es que me daba igual, me daban igual los profesores, lo alumnos... todo el mundo. Yo quería llevarlo y ya podía llevarlo, y ese tipo de comentarios me daban igual". Nadia es una mujer que hace skate de manera habitual, y juega al baloncesto, cuando realiza estas actividades lo hace con el

velo y en entornos que habitualmente podrían considerarse hostiles, porque están muy masculinizados y muy blanqueados. Ella lo sabe, es consciente, pero es libre, “libre como ella quiere, no como el resto prefiere que lo sea” (Nadia, 22 años, Granada).

CONSIDERACIONES SOBRE LA POSICIONALIDAD EN LA INVESTIGACIÓN: CUANDO NO SE TRATA DE “CUERPOS OTROS”

Describir mi posición ante este tema y ante las jóvenes no es tampoco una tarea sencilla. Principalmente porque la reflexión sobre la posicionalidad no ha sido siempre la misma, ha ido experimentando cambios desde el principio hasta el final. El contexto social y geográfico, así como el personal, inciden de forma significativa en estos cambios. Y estos cambios se reflejan también a través del análisis de los relatos.

Las mujeres con las que compartí durante meses me han acompañado y, me atrevería a decir, me han guiado a través de un cuestionamiento e interpelación continua, y me han convertido a mí misma en un objeto de estudio y análisis. Fue complejo y molesto, por ejemplo, asumir ciertas connotaciones emitidas sobre mí o una posicionalidad atribuida. Con esto me refiero a que, en algunas ocasiones, me han posicionado en un lugar muy lejano al suyo, tanto que a veces me he sentido muy en deuda o “no legitimada” para escribir, hablar, preguntar o investigar sobre estas experiencias.

Muchas veces me han recordado mi posición de mujer blanca, occidental, joven, no musulmana, y ostentando el privilegio de poder investigar a “otras” (Rodríguez-Reche, 2020). Cuando me situaban en este lado de la relación, ellas afirmaban sentirse un objeto de estudio. La negativa de algunas mujeres a colaborar era basada en esta afirmación, y construían un muro de separación demasiado grueso entre “ellas” y “yo”. Como ya sabemos, la posición de académicos/as blancos/as, investigando, escribiendo y divulgando sobre ciertos temas es muy criticada desde la mirada de algunos de lo que nosotros denominamos “informantes”. Esto no sólo es normal, sino que es legítimo.

Si hay una característica importante y que sea común entre las partes de esta relación es la juventud. No es un asunto baladí, porque compartir este elemento configura una relación entre las partes distinta que si hubiese una notable diferencia de edad entre nosotros/as. No creo que existiese, por tanto, una relación o estructura de poder entre ellas y yo basada en el elemento generacional, las posiciones son muy equitativas en este sentido. La cercanía experimentada en muchas ocasiones ha creado un compartir mutuo también en el ámbito académico y laboral, y propició que ellas fuesen conscientes de lo importante que era para mí que colaborasen conmigo, ya que en muchos casos también habían hecho o estaban realizando trabajos de investigación. Hemos compartido incertidumbres, miedos y preocupaciones que sólo se comparten entre aquellos/as a los/as que les ha tocado vivir lo mismo, pero a veces con la distancia de no haber experimentado episodios personales como los que se han narrado. Cuando la herramienta o instrumento principal de la investigación son las personas, y eres tú el canal, ser consciente de estas sensaciones es importante porque son difíciles de controlar.

Hablábamos sobre temas como género, inmigración, religión, machismo, cultura, educación, etc.... Son temas que ocupan también la actualidad diaria, y temas subjetivos sobre los que cada persona tiene opinión propia. La neutralidad, en este sentido, es un poco más complicada de mantener, pero precisamente porque el clima de confianza y empatía es mayor. Me gustaría señalar también aquí que en muchas de las ocasiones las conversaciones con estas mujeres han dejado de ser entrevista. Cuando la grabadora se apagaba, seguíamos conversando sobre los mismos temas que les había preguntado en un registro más coloquial, las conversaciones *off the record* constituyen un material fundamental que no hace sino reflejar y reforzar todas las emociones que ellas han ido experimentado a lo largo de sus vidas.

Lo que ocurría es que muchas chicas viven y se han socializado en el islam desde pequeñas, su familia es musulmana y ellas también. Pero en un ambiente tan secularizado como el actual,

“vivir con una religión que no va a la par de la mayoría es vivir a contracorriente” (Mouna, 28 años, Granada). Y es difícil. Cuando llega la adolescencia el abanico de posibilidades referentes al ocio, al tiempo libre, a las amistades, a las relaciones de pareja y a la sexualidad se hace mucho más amplio. La capacidad de decidir sobre uno mismo ya deja de recaer, generalmente, en los padres y madres, y tomar decisiones que impliquen ser coherentes con la fe, la religión, las creencias, la cultura, y la educación transmitidas (cuando todos estos aspectos se transmiten desde una fe en general, y desde el islam en este caso), es hartó complicado. Por eso, durante la adolescencia, es normal moverse entre la fe y la contradicción. Sentirse parte de un grupo, y el sentimiento de pertenencia en general, durante esta etapa de la vida es importante y generador en muchas ocasiones de la confianza en una misma y la autoestima. Generalmente, en la adolescencia se da más importancia a lo que piensen los demás que durante la etapa adulta. En la sociedad en la que vivimos, llega a ser complicado sentir toda esta pertenencia a un grupo durante la adolescencia si no realizas actividades similares a las del propio grupo. Muchas veces estas actividades implican ir en contra de lo que los padres y madres han transmitido; en estos momentos, la fe es un obstáculo y se puede sentir una gran culpabilidad por pensar así.

La adolescencia es un periodo muy difícil en muchos casos, pero cuando se dan estas contradicciones es mucho más compleja. Al hablar de esto con las mujeres, ellas se sienten confiadas en contármelo porque desde mi posición puedo empatizar con este sentimiento. En estos momentos la distinción entre nosotras casi se desvanecía y éramos más iguales que nunca. Algunas mujeres me comentaban que su relación con el islam había pasado por diferentes fases, y la mayoría se habían sentido más alejadas de su religión durante la adolescencia, el hecho de vivir en el hogar en un ambiente muy distinto al que vives con el grupo de amigos también les ha generado preguntas identitarias importantes. Es muy destacada la evolución en la construcción de las distintas identidades durante la pubertad y la adolescencia, sobre todo si se quiere formar

una identidad religiosa. Pero, sin duda alguna, si dentro de todo este abanico de complejidades que ellas experimentan, había algo que compartíamos era el hecho de ser mujeres.

He tenido la absoluta certeza, durante la fase de trabajo de campo y de posterior análisis, de que estas mujeres se sienten cuestionadas e interpeladas ante todas sus actitudes cada día, y en ellas esta interpelación que las obliga a reafirmarse una y otra viene dada, entre otras variables, por el hecho de ser mujeres. Un ejemplo textual lo encontramos en el caso de Nadia, que antes mencionaba. Nadia hace skate, y lleva hijab, y lo hace con su mejor amigo y con su hermano, ambos musulmanes. En su relato me cuenta que muchas veces siente que ha de justificarse por realizar dicha actividad, porque no encaja con el reflejo de libertad que se supone que "debería" dar. Según sus palabras "quieren que seas libre, pero a su manera".

Estos paradigmas de libertad en los que encajar también están directamente relacionados con los cuerpos y los contextos. Con qué consideramos que encaja dentro de nuestro entendimiento de "ser libre" o incluso de aquello que situamos en la zona del "no ser", como nos decía Fanon (2010).

Por todo esto, los cuerpos también expresan una materialización física de la visibilidad, de la agencia y de la postura política, no solo de forma simbólica, como podríamos caer en asumir, sino de forma totalmente activa y agenciada. Estas mujeres constituyen, dentro de sus experiencias, un resignificación de aquello que ellas, a pesar de todo, han decidido, moleste a quién moleste. Y, por eso, su papel es más activo que nunca.

REFERENCIAS

Fanon, Frantz. (2010). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.

MacKinnon, Catharine. (1982). Feminism, Marxism, method, and the state: An agenda for theory. *Signs: Journal of women in culture and society*, 7(3): 515-544.

Muñoz, Brenda. (2021) Cuerpo, Sentidos y Emociones: Etnografía sensorial y su registro. En Betzabé Márquez Escamilla,

y Emanuel Rodríguez (Eds.) *Etnografías desde el Reflejo: Práctica-Aprendizaje* (pp. 275-288). UNAM.

Nash, Mary. (2001). Diversidad, multiculturalismo e identidades: perspectiva de género. En Mary Nash y Diana Marre. (Eds.), *Multiculturalismos y género: perspectivas interdisciplinarias* (pp.1-38). Bellaterra.

Pink, Sarah. (2009). *Doing sensory ethnography*. Sage Publications Ltd. <https://www.doi.org/10.4135/9781446249383>

Rosón, Francisco Javier. (2008). ¿El retorno de Tariq? Comunidades etnoreligiosas en el Albayzín granadino (Tesis doctoral). Granada: Departamento de Antropología Social. Universidad de Granada

Rosón, Francisco Javier. (2012). Etnificación de la diversidad religiosa en el barrio del albayzín. *Ankulegi* 10: 223-237.

Rosón, Francisco Javier, y Dietz, Gunther. (2007). “El “retorno del islam” y la apropiación del patrimonio en el Albayzín de Granada (España): un barrio multicultural entre la etnificación de la diversidad religiosa y la gentrificación turística”. En Centro de Estudios Andaluces (ed.): II Jornadas de Sociología. *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla.

San Román, Teresa. (1996). *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Servei de publicacions de la UAB, Tecnos/Bellaterra.

**“O SAGRADO NUNCA PASSOU POR IGREJA,
NUNCA, NÃO PASSOU E NÃO PASSARÁ,
TENHO FÉ”**

**OS CÍRCULOS DE MULHERES E AS NOVAS
FORMAS DE EXPERENCIAR O SAGRADO**

Raquel Guimarães Mesquita
Antônio Cristian Saraiva Paiva

INTRODUÇÃO

Na última década, vem crescendo, no Brasil, um fenômeno chamado Sagrado Feminino, que mobiliza, no geral, mulheres das classes médias urbanas. Essas mulheres reúnem-se em círculos (Círculos de Mulheres) para ritualizar e celebrar “o feminino”. Busca-se nesses espaços uma valorização de características construídas socialmente como femininas (cuidado, a nutrição, a criação/gestação), sendo também colocado em movimento processos de autoconhecimento e cura (sanação). Esses círculos criam e recriam continuamente, de modo individual e coletivamente, a relação com o sagrado por meio de diferentes referências religiosas, ainda que neguem o termo religião e se aproximem da noção de espiritualidade (termo amplo que abarcaria várias práticas desinstitucionalizadas).

Discutimos aqui como as múltiplas referências religiosas aparecem nesses espaços, a partir da experiência do trabalho de campo, realizada entre 2019 a 2022. Em diversos momentos foi possível observar uma relação fluida e desinstitucionalizada em

relação a elementos do sagrado, uma vez que são acionados e organizados símbolos variados de diferentes matrizes religiosas. Trouxemos, ainda, além dos relatos do trabalho de campo e de entrevistas com interlocutoras, alguns vídeos de músicas que foram cantadas pelas mulheres em círculo. Essa expressão musical dá a tônica em relação à pluralidade de referências religiosas que são mobilizadas.

CONTORNOS DA PESQUISA

Durante o ano 2019 e começo de 2020, na cidade de Fortaleza-Ceará- Brasil, acompanhei cerca de seis círculos de mulheres (além de outros eventos relacionados ao tema da espiritualidade feminina) que se reuniam de modo sistemático sempre às luas novas ou cheias, buscando uma “conexão com o feminino”. Desde 2017, eu sabia da existência desses círculos e espaços na cidade, pois havia participado de um grupo entre os anos de 2017 e 2018. Somente em 2019, dei início a uma observação sistemática, agora como pesquisadora vinculada ao doutorado em Sociologia, da Universidade Federal do Ceará.

Fortaleza é uma cidade litorânea, com cerca de 2 milhões e 700 mil habitantes, localizada no nordeste do Brasil. Sendo minha cidade natal e já participando de círculos anteriormente foi relativamente fácil descobrir e me inserir em novos espaços, pois já tinha minimamente alguns contatos prévios. Minha estratégia se dava de modo bastante rotineiro, eu perguntava para as minhas conhecidas e elas me mantinham informadas desse circuito. De início fui levada buscava entender como aquelas mulheres mobilizavam categorias como gênero, natureza e corpo, já que eu percebia que nas reuniões que eu participava havia um movimento de recolocar o feminino na natureza, mas agora entendendo essa natureza não mais como um espaço opressor, mas sim como um espaço de libertação do corpo de fêmea (ligado aos marcadores- útero, menstruação). Além disso, começaram a aparecer outras questões sociológicas, como a relação com o sagrado que dispensava a mediação institucional de uma igreja.

A cada círculo (ou roda, como também é conhecido) que eu participava, ficava mais claro que ali havia algo de “místico”, “espiritual”, “astral”. As próprias participantes, em suas falas, partilhavam esses termos, ainda que não se falasse em religião. Com o tempo, fui compreendendo que ali se desenvolvia uma espécie de espiritualidade feminina, desassociada da experiência institucional da religião e que se baseava numa retomada da ideia de um feminino sagrado, ligado à natureza.

DE PARTICIPANTE À PESQUISADORA

Antes de me tornar uma pesquisadora de círculos de mulheres eu já estava inserida nesse campo por participar de um. Em meados de 2017, através da rede social Instagram, soube de um círculo de mulheres presencial que se reunia em torno da leitura do livro *Mulheres que correm com os lobos*. Eu não sabia ao certo o que era um círculo de mulheres e fui, na ocasião, mais pela curiosidade e pela vontade de cultivar a leitura do que por uma identificação pessoal com tema.

De início, fiquei surpresa com o que eu encontrei, já que mais do que um grupo de leitura aquela reunião de mulheres me apresentava elementos plurais de uma outra forma de experienciar o sagrado e de compreender a própria noção de feminino. Aquelas mulheres paravam uma tarde inteira para escutarem umas às outras, compartilhávamos nossas histórias pessoais, havia algumas atividades vivenciais e eu fui me integrando ao grupo, gostando daquele espaço para cultivar um tempo para mim e para estreitar relações (com outras mulheres) que, cotidianamente, eu não tinha, já que estava trabalhando em um ambiente marcadamente masculino, em interface com a indústria.

Ao me deparar com um fenômeno tão incomum para o meu contexto (na ocasião eu já havia pesquisado gênero e literatura, mas, passava longe do debate sobre as novas espiritualidades), de pronto, a curiosidade sociológica brotou, mas demorei ainda quase dois anos para transformar um interesse pessoal em um objeto de pesquisa e só ingressei no doutorado no início de 2019. Minha

relação com os círculos foi mudando ao longo dos quase cinco anos de investigação. Quando iniciei o trabalho de campo em 2019, minha proximidade prévia me ajudou a encontrar novos círculos uma vez que já tinha contato com mulheres que participavam desse circuito. Durante o trabalho de campo, minha maior preocupação era esclarecer minha participação no espaço como pesquisadora e sempre, no início das reuniões, me apresentava como tal.

Nesse período, eu também estava atenta para não ser “capturada” pelo campo de modo a tornar natural o que de início eu tanto havia estranhado. Com a pandemia, minhas atividades de investigação foram para o mundo on-line o que representou uma quebra do que até então eu estava realizando. Já no ano de 2023, devido a uma mudança de cidade por conta do trabalho, tomei um novo distanciamento do meu campo de pesquisa localizado em Fortaleza. Essa mudança tem me proporcionado uma outra perspectiva e outro tempo, agora mais dedicado à escrita.

MULHERES EM CÍRCULO: DESCRIÇÃO DO CAMPO

Começo trançando alguns contornos sobre o que são os círculos de mulheres. Os círculos são reuniões de mulheres, onde se conversa sobre as próprias experiências de vida, compartilhando com as demais histórias, eventos e emoções. Partilha-se, nesses espaços, da compreensão de um feminino ligado à natureza, resgatando valores tidos como essencialmente femininos, como: o acolhimento, a colaboração, o cuidado, a nutrição, a criação de nova vida (ou de um novo projeto, já que se expande essa noção de criação de vida). Os círculos serviriam como espaços íntimos de valorização do feminino, sobretudo, a partir de um resgate da Tradição da Deusa, alimentando a cultura atual com elementos de um passado mítico em que as mulheres eram reverenciadas e reconhecidas.

Ademais, os círculos também seriam um estágio e uma ferramenta do processo da transição planetária, entendida como uma mudança de paradigma da sociedade, em que caberia às mulheres o protagonismo dessa transformação, não por via revolucionária, mas de modo gradual através de pequenas transformações

que conduziriam a uma transformação total. Chama-se atenção, também, para o tom espiritual que os círculos assumem, pautado nos processos de autoconhecimento, melhoramento pessoal e expansão da consciência. Além dos círculos, em si, há toda uma gama de atividades como eventos, retiros e cursos que se voltam para as questões relacionadas a uma espiritualidade feminino ou a um sagrado feminino (termo que se popularizou nos últimos anos).

Ramírez (2016) e Valdés (2017) vem desenvolvendo trabalhos sobre os círculos de mulheres no contexto mexicano, com destaque para a ritualização e ressignificação da menstruação. Além delas, algumas outras pesquisadoras têm trabalhado a partir da América Latina e Europa. Destacamos aqui as contribuições de Felitti e Rohatsch (2018), no contexto argentino, sobre as novas pedagogias acerca da menarca, que mesclam ativismos feministas e espiritualidade Nova Era e Guilló (2014) que a partir da experiência de coletivos de mulheres jovens do País Vasco vem acompanhando a produção de discursos e práticas alternativas sobre menstruação como meio de contestação a partir de iniciativas artísticas, culturais e sociais.

Como parte da pesquisa de campo, em 28 de fevereiro de 2020, fui a um círculo de mulheres. Eu já havia estado naquele grupo outras vezes durante 2019 e já conhecia a dinâmica do grupo. A reunião foi marcada previamente pelo WhatsApp. As orientações da facilitadora que conduz a reunião era de que deveríamos levar uma vela branca, flores, barbante ou fio de algodão, dois papéis onde deveríamos escrever o que desejávamos manifestar e o que desejávamos banir de nossas vidas, além de vestirmos roupa branca. A intenção do encontro seria o de celebrar “nosso feminino” e a conexão com a bruxa que há em nós. Iríamos “manifestar nossa força em um ritual de proteção e liberação através do fogo, da voz e do movimento”.

Cheguei no lugar do encontro, uma casa onde funcionava uma escola de práticas do universo holístico (onde eram ministrados cursos de *reiki*, *thetahealing*, leitura de chakras, dentre outros) meia hora antes do encontro começar. As mulheres foram chegando,

muitas de branco. Uma delas usava uma meia arrastão branca, com meia frufu por cima, podendo ser uma fada moderna, uma mistura de delicadeza e rebeldia. Outra estava usando um vestido branco de costas nuas, o que deixava suas tatuagens à mostra e algumas penas adornando o cabelo, compondo um estilo selvagem e sensual. Esse encontro foi um dos mais rápidos, começando às 19:30 e terminando às 21:30. Esse círculo se reúne a partir da tiragem dos Florais da Lua, sendo esse processo o momento mais demorado da reunião. Dessa vez, o pagamento do floral (35,00 reais pago à vista ou no cartão) foi feito logo na chegada, antes do círculo se reunir, na recepção da casa. Nas reuniões anteriores, o pagamento era realizado após a tiragem, o que acabava prolongando nossa estadia no espaço.

Fomos para o espaço destinado, uma espécie de quintal com piso de cimento, nos fundos da casa, onde sentamos em colchonetes e ficamos sob o céu. A facilitadora deu as boas-vindas ao grupo. Fazendo uma contagem rápida, contabilizou-se 39 pessoas. Depois das partilhas iniciais sobre o uso do floral da lua (espécie de terapêutica endógena aos círculos que envolve tomar 13 gotas de um determinado floral durante o período de um ciclo lunar), a facilitadora tomou a palavra e explicou então a dinâmica do encontro. Além da tiragem do floral (feita de modo oracular, por meio de uma consulta às cartas dos florais da lua), haveria um ritual em que construiríamos uma coroa de flores com os materiais que havíamos levado sob a música de duas mulheres que tinham sido convidadas justamente para abrilhantar ainda mais o encontro. Depois, iríamos fazer um banimento de tudo aquilo que não queríamos mais nas nossas vidas.

Logo na chegada a facilitadora havia recolhido as flores que ela havia pedido que levássemos e as colocou no centro da roda. Iniciamos o encontro ficando de pé e realizando o trabalho de feitiço das coroas de flores, cada uma buscando um pequeno ramalhete para produzir seu adorno. Éramos envolvidas pela voz melodiosa das cantoras, pelo som do violão e pela facilitadora que guiava o momento. Uma das músicas cantadas fazia menção a um totem formado por uma águia, um urso e uma tartaruga

“O sagrado nunca passou por igreja, nunca, não passou e não passará, tenho fé”

e pedia pela força de cada um desses animais. Logo depois, a canção se transformou em um Pai Nosso, da tradição Católica. Aqui, registro um trecho da canção:

E eu venho pedir a ti ó Tartaruga
Que o totem estás a sustentar
Dá-me tua certeza de um dia
Eu poder chegar
A ver-te nas asas da Águia
Na força do Urso, em todas as coisas
Criadas por Ti
Eleva minh'alma, me faz tão perfeito
Me leva a saber que estás dentro de mim



QR1- Música Uma prece. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=LdD_b8rpmXw

A facilitadora iniciou o momento dizendo para que fechássemos os olhos e que a resposta que tanto buscávamos estava dentro de nós, que era preciso se voltar para dentro. Aos poucos ela foi aumentando o tom da voz, chegando mesmo a gritar, sempre repetindo que a resposta estava “dentro de ti”. A condução da facilitadora foi, contudo, restrita, pois o que se sobressaia eram as canções entoadas pelas convidadas. Enquanto isso, as mulheres do círculo foram uma a uma escolhendo sua carta do oráculo

dos florais da lua. Elas iam até onde estava disposto o oráculo, escolhiam uma carta e verificavam de qual floral tratava a carta. Depois, colocavam a carta no mesmo lugar de onde haviam tirado e voltavam ao círculo.

Em dado momento, todas as mulheres já haviam retirado sua carta e estavam já com seu cordão de flores (às vezes apenas uma ou duas flores amarradas desajeitadamente). Seguiu-se então o momento de acendermos as velas com a ajuda da facilitadora, que com um isqueiro foi em cada uma das mulheres. Deixamos as velas em pé, no chão. Ela serviria para que queimássemos os papéis onde escreveríamos o que queríamos banir de nossas vidas. Em seguida, a facilitadora pediu que nos aproximássemos de outra mulher e dançássemos com ela. Guiadas pela voz da facilitadora, olhamos nos olhos do nosso par. A facilitadora nos guiava, dizia para acolhermos aquela mulher que está a nossa frente. Esse momento de conexão com a outra se findou num longo abraço. Depois disso, a orientação foi para que disséssemos, uma para outra, o que queríamos libertar, era parte do momento de banimento.

Encaminhando a sessão para a finalização, a facilitadora pediu para que déssemos as mãos e formássemos dois círculos, um menor ao centro e outro maior envolvendo o primeiro. A facilitadora ficou no círculo menor e começou a caminhar de modo que o círculo girasse. O círculo maior também começou a se movimentar, com dificuldade já que algumas velas permaneciam acesas, no chão. A facilitadora começou a saudar várias figuras femininas, primeiro com um “viva” e depois com um “salve”, ao que as mulheres respondiam em coro: “-salve”. Depois, as próprias participantes começaram a saudar outros nomes. Dessa forma, foram lembradas e saudadas, Yemanjá, Nanã, Oxum, Afrodite, Atena, Isis e Saravastir. Uma das participantes, uma jovem de seus vinte e poucos anos também saudou a princesa Esmelralda, personagem do desenho Hora da Aventura, ao que todas riram. O círculo foi finalizado com uma canalização da “Bruxa entre mundos” e a preparação e entrega dos florais.

AS RECOMPOSIÇÕES DO RELIGIOSO E AS NOVAS FORMAS DE EXPERENCIAR O SAGRADO

Nos círculos que acompanhei o perfil das participantes era, no geral, de mulheres brancas, cisgêneros, heterossexuais, com acesso à educação superior e trabalho remunerado. Era comum que essas mulheres já tivessem passado por uma ou mais religiões institucionalizadas, mas que tivessem rompido com os dogmas religiosos e adotado uma relação com o sagrado de modo mais fluido, podendo significar desde uma negação das práticas e discursos ligados a uma religião a uma relação frouxa com uma ou mais religiões. De todo modo, o que se percebia era que a relação com o sagrado era reconfigurada de modo mais livre, sem grandes intermediários, sendo constituída a partir de referências pessoais próprias.

Essa caracterização deixa explícito que a experiência dos círculos de mulheres e da espiritualidade feminina como está posta nesses espaços é atravessada por uma questão de classe e raça. No Brasil, as novas espiritualidades, em especial o que se chamou de movimento New Age, cresceu entre as classes médias urbanas escolarizadas (e brancas), enquanto que nas periferias negras foi o protestantismo, em especial as expressões pentecostais e neopentecostais, que ganhou espaço (Spyer, 2020). Aqui, o que destacamos é a crítica que tem sido feita aos círculos de mulheres por angariarem apenas um estrato bem específico de mulheres (marcadamente cisgêneros, brancas, de classe média) enquanto as demais experiências femininas parecem não encontrar espaço nesses locais. Voltando à descrição do campo, tomamos a música que evoca a imagem de um totem e que ao mesmo tempo se transforma em um Pai-Nosso cristão como tônica das possibilidades inventivas quando se trata dos círculos de mulheres.

Em outro círculo, em 15 de outubro de 2019, uma facilitadora comentou um pouco sobre sua trajetória religiosa e do seu distanciamento da Igreja Católica e da Renovação Carismática, por achar aqueles grupos “muito fechados”, optando por uma

experimentação como “caminhante”, de mais liberdade. Em um dos encontros facilitados por ela estavam presentes elementos da cultura de matriz africana (orixás), água benta (catolicismo) e oração de São Miguel Arcanjo (Fraternidade Branca). Além disso, também era notório que essa espiritualidade envolvia a dimensão da cura e de práticas terapêuticas, com o uso dos óleos essenciais, dos cristais e das ervas (em chás ou como unguentos).

Já em 2022, pude entrar em contato com outro tipo de cancionero, agora relacionado ao Santo Daime que foi cantado em um evento de mulheres em que se buscava experienciar o próprio corpo como um oráculo. A canção faz parte do hinário daimista mas foi cantada em um contexto desvinculado dos ritos da prática do Santo Daime. Trata-se da canção Salve essa Casa, que evoca em sua letra diversas divindades- masculinas ou femininas- de diferentes religiões e cosmovisões.



QR2: Música Salve essa casa. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MHS5Cjb4goQ>

Também são comuns canções sobre Maria Magdalena, sendo essa figura reinterpretada por vezes como uma iniciada nos Mistérios de Ísis, consorte de Jesus e reverenciada como uma mulher exemplar, estudada, a quem primeiro Cristo apareceu depois da ressurreição.



QR3- Mantra para Maria Madalena. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_-pstgv6VVQ

Teríamos ainda outros exemplos a partir de músicas que trazem essa dimensão de uma fluidez e colagem de múltiplas referências do sagrado. Mas não são só nas músicas que observamos essas características. Em outros círculos também foi possível observar essa multiplicidade religiosa, onde se encontrava no espaço da reunião imagens de 3 orixás (Oxum, Yemanjá e Nanã), caldeirão com água (referência à cultura celta), cocá indígena, quadro com símbolo celta (triquetra- três arcos interligados, representando a Deusa Tríplice), cristais, palo santo (madeira andina para defumação), além de elementos terapêuticos como chás e óleos essenciais (aromoterapia).

Em uma das entrevistas realizadas entre 2021 e 2022, uma interlocutora deixou expresso como esse caráter fluido os círculos lhe agradava. Aqui, fica claro que essa característica fluida se expressa não apenas no quesito de recomposição do sagrado, mas também do modo de participação das mulheres que frequentam os círculos:

Desde de 2018, eu estava buscando um amparo em relação ao feminino, porque eu era muito perdida. Eu tinha muita raiva desses conceitos do feminino ser frágil, de ser incapaz, de ser sem libido. Isso tudo eu absorvi pra mim e aí eu “não,

eu não quero isso” e então eu pedi ajuda a uma amiga que eu achava muito incrível. E ela me indicou uma leitura que foi o livro *Mulheres que correm com os lobos* e depois disso eu fui vendo que tinha círculos de mulheres e daí eu fui indo de um para outro e para outro e outro, de modo muito aleatório. Tanto é que esse do espaço de dança eu fui por acaso, porque eu vi e disse “ah, eu vou lá. Vou chegar lá”. E fui. Eu sempre fui muito de “ir na doida”. E eu nunca fiquei em um fixo. E aí eu conheci uma amiga minha, a Cláudia, bruxona, eu acho que foi ela que me apresentou, eu não lembro... Mas por acaso, eu também vi que havia encontros lá com os florais da lua. Aí eu “olha que legal, eu vou lá conhecer, ir uma vez e sumir” e fazer isso como eu faço com os outros. Só que eu vi que ele era fixo. E aí ela falou que gostava de grupo fixo, que não gostava de pular de um grupo para outro, e eu “sério?”. Eu adoro ficar pulando de um grupo para outro e ir conhecendo várias mulheres e várias histórias. Mas eu experimentei ficar nesse fixo e se aparecesse outro eu iria também. E aí eu fui a primeira vez e vi que tinha continuidade e continuei indo. E foi muito bom. (Vila, entrevista pessoal, 01 de abril de 2021).

Guerriero (2006) defende que não houve com o processo de racionalização e modernização do mundo um desencantamento, como Weber apontava, uma vez que não se chegou a termo o processo de racionalização da religião. Apesar de toda a institucionalização da igreja Católica, aponta o autor, a vivência eucarística continua a celebrar um rito mágico, além de proliferarem expressões como a Renovação Carismática Católica (movimento interno à Igreja Católica que propõe uma revisão do catolicismo). Também nas correntes protestantes, haveria um viés mágico, como os pentecostais, grupo que mais cresce em termos populacionais no Brasil.

O autor acredita que os Novos Movimentos Religiosos (termo elaborado por ele) representam uma forma racionalizada de adaptação à secularização (Guerriero, 2006). É justamente o mundo

secularizado que permite a explosão de inúmeras expressões religiosas que se combinam e se recombinam a depender das necessidades particulares dos sujeitos, “[...] secularização e encantamento do mundo não são processos excludentes, mas características próprias do atual estágio de desenvolvimento da sociedade brasileira” (Guerriero, 2006, p. 48). Com Herveiu-Leger (2015), podemos dizer que a secularização não assume o significado de um apagamento da esfera religiosa, mas um novo arranjo do religioso que se desregula enquanto instituição, mas que se manifesta de modo mais “capilar”, passando a estar em toda parte, daí os termos como “religiões à la carte”, “crenças relativas”, “religiosidade vagante”.

Nesse contexto de cisão com formas tradicionais de organização, em que a religião perde a força de ordenar as várias esferas do social, deixando de fornecer as normas, valores e símbolos que dão sentido à vida social, a relação com o sagrado também se transforma (não desaparece), tornando-se não mais uma obrigação familiar a ser honrada, mas se configurando de modo fluido, estando ligada a escolhas, trajetórias e possibilidades que vão se estruturando ao longo da vida do sujeito, “[...] a crença e a participação religiosa são ‘assuntos de opção pessoal’” (Herveiu-Leger, 2015, p. 34).

Essa transformação pela qual a relação com o sagrado passa fica notório na fala de uma das entrevistadas, como segue:

O sagrado nunca passou por igreja, nunca, não passou e não passará, tenho fé (risos). Eu sou uma pessoa, desde que eu me conheço, sou muito espiritualizada, tenho uma relação muito forte com o espiritual, com o mundo do invisível, com o mundo do não dito, então, assim, uns processos muito solitários, mas também muito atento a práticas de outras pessoas. Eu já fui para várias igrejas, mas vou por lazer, por curiosidade, para ver, para testar, eu vou para conhecer, mas não, não passa. Meu sagrado não passa pelas igrejas, passa por uma conexão com energias (Oyá, entrevista pessoal, 11 de julho de 2022).

As identidades religiosas, na modernidade, deixam de ser identidades herdadas e passam a ser construídas pelos próprios indivíduos que vão costurando identificações ao longo de suas experiências. A identidade sociorreligiosa é continuamente revista, articulada e desarticulada, a partir dos vários recursos simbólicos disponíveis, ou como coloca a autora: “[a] identidade é analisada como o resultado, sempre precário e suscetível de ser questionado, de uma *trajetória de identificação* que se realiza ao longo do tempo. (Herveiu-Leger, p. 64, 2015). Em se tratando de Brasil, ainda teríamos alguns elementos particulares que comentamos aqui de modo breve. Segundo Negrão (2008), o processo de formação do campo religioso brasileiro foi se configurando de modo a dar espaços para práticas religiosas diversas. Isso porque durante a colonização portuguesa, a igreja Católica não conseguiu ocupar toda a extensão de terra, deixando boa parte do país esvaziado de sacerdotes, o que abriu espaço para saberes populares, oriundos da presença africana e indígena e suas estratégias de resistência ao misturarem suas crenças à religião nacional, ocorrendo uma configuração religiosa pré-disposta a adotar uma variedade de crenças pessoais.

A complexidade e hibridização do campo religioso brasileiro se mostra quando olhamos para as práticas evangélicas pentecostais e neopentecostais, permeadas de elementos da matriz africana, como a oralidade da liturgia e a utilização de “testemunhos” em vez de conceitos abstratos (Spyer, 2020). Nessas denominações protestantes também é comum que ao mesmo tempo que se combata práticas de matriz africana se incorpore elementos mágicos dessa mesma matriz, a exemplo dos banhos que ervas (africano) que se transformam no sabão unguendo (pentecostal) (Spyer, 2020). Nos círculos, notamos também a incorporação de elementos de matriz africana, como a presença de imagens e canções que retratam orixás, ainda que esses símbolos sejam manejados por mulheres, majoritariamente brancas, o que indicaria uma apropriação e embranquecimento dessas práticas, ponto de crítica em relação aos círculos.

Negrão (2008) aponta ainda que a religiosidade brasileira é marcada por um crescente pluralismo e pela progressiva adesão a duplicidades ou multiplicidades religiosas, deixando claro a importância dada ao sujeito, que pode compor e recompor sua experiência religiosa por diversos pertencimentos sejam eles concomitantes ou sucessivos. Cada vez mais, pode-se experimentar o sagrado de modo particular, aderindo a múltiplas crenças, fazendo um trabalho artesanal de escolha e composição de crenças e experiências sagradas. Maluf (2003), por sua vez, aponta que o processo de industrialização nacional produziu um reforço no religioso que passou a se adequar ao contexto urbano, se revestindo de novas cores. Para a autora, o fenômeno religioso contemporâneo assume, no país, algumas especificidades devido a nossa formação sócio-histórica. A paisagem neo-espiritual no Brasil estaria mediada então por um substrato cultural em que se destacam três elementos: a) o ecletismo e a circularidade religiosa, b) uma confluência entre o terapêutico e o religioso e c) a informalidade das práticas terapêuticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da nossa experiência de campo e a partir do arcabouço teórico mobilizado, fica claro que o mundo religioso vem passando por uma grande transformação. Se em parte a religião perde espaço enquanto uma esfera de regulamentação do social, ao mesmo tempo o sagrado reconfigurado de modo livre a partir de práticas desinstitucionalizadas ganha espaços e adaptados, sendo o sagrado agora vivenciado de modo capilarizado, criativo e fluido. Ainda que não haja espaço para seguirmos numa nova discussão, faz-se necessário apontar, por fim, um elemento importante que o campo nos apresentou, a noção de “espiritualidade”. Em vários momentos do trabalho de campo, como também nas entrevistas, houve por parte das participantes uma negação da esfera da “religião”, que nas falas se transformava em um espaço mais amplo, livre e criativo que é o da “espiritualidade”. Essa diferenciação indica mais um elemento nessa transformação e reconfiguração de uma espiritualidade não religiosa, ou seja, de uma vivência com o sagrado que não passa

pela instituição religião, ou como colocou uma das entrevistadas: “O sagrado nunca passou por igreja, nunca, não passou e não passará, tenho fé (risos)”.

REFERÊNCIAS

Felitti, Karina, y Rohatsch, Magdalena. (2018). Pedagogías de la menarquía: espiritualidade, género y poder. *Sociedad y Religión*, 28(50), 135-160.

Guerriero, Silas. (2006). *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. Editora Paulinas.

Guillo. Miren. (2014). Mujeres jóvenes y menstruación: contracultura y resignificación del ciclo menstrual em el País Vasco. En Oriol Romaní y Lina Casadó (Eds.), *Jóvenes, desigualdades y salud: vulnerabilidad y políticas públicas* (pp- 143-166). Publicacions URV.

Hervieu-Léger. Danièle. (2015). *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Editora Vozes.

Maluf, Sônia. (2003). Os filhos de aquário no país dos terreiros: novas vivências espirituais no sul do Brasil. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 5(5), 153-171.

Negrão, Lísias Nogueira. (2008). Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. *Sociedade e Estado*, Brasília, 23(2), 261-279.

Ramírez, María del Rosario. (2016). Del tabú a la sacralidad: la menstruación en la era del sagrado femenino. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 18(24), 134-152.

Spyer, Juliano. (2020). *Povo de Deus: quem são os evangélicos e por que eles importam*. Geracao Editorial.

Valdés, Gisela. (2017). *Mujeres en círculos ecofeministas en Guadalajara: cuerpo, experiencia y sanación*. (Tesis doctoral). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: México. https://www.academia.edu/41752077/TESIS_Mujeres_en_c%C3%ADrculos_ecofeministas_en_Guadalajara_Cuerpo_experiencia_y_sanaci%C3%B3n

CUERPAS SAGRADAS

GÉNERO, ESPIRITUALIDAD Y ACTIVISMO EN LOS CÍRCULOS DE MUJERES EN BRASIL

Tchella Fernandes Maso

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es el resultado de una investigación doctoral realizada entre 2018 y 2023 en el Programa de Estudios Feministas y de Género de la Universidad del País Vasco, en el área de antropología feminista. En este proyecto, mi objetivo es reflexionar sobre las manifestaciones políticas en los Círculos de Mujeres en Brasil (CMs). A través de participación sensible, entrevistas y análisis, he acompañado a cinco grupos localizados en el Centro-Sur de Brasil. A partir de esta experiencia de investigación, aún en sus inicios hice un esfuerzo de escritura compartida con interlocutoras del campo sobre las posibilidades y límites de la relación entre los feminismos y los CMs (Clemente et.al., 2019). Posteriormente, reflexioné sobre el “dejarse afectar” (Favret-Saada, 2005) y la importancia de un abordaje feminista para dar cuenta de los problemas teórico-metodológico-prácticos vividos en el trabajo de campo (Maso, 2022).

Para esta nota, elegí discutir el papel que el cuerpo ocupa entre los CMs, relacionando espiritualidad, género y activismo. Para ello comparto dos viñetas etnográficas en las que hay un proceso de reflexión sobre formas de habitar el cuerpo femenino. Argumento que en los CMs “se está haciendo género” en el sentido de romper con la unidad normativa de lo que se admite como mujer en la sociedad (Butler, 2016). En este proceso, ritualizan sus corporalidades como sagradas: vello corporal y menstruación se convierten en instrumentos de autoconocimiento e interacción social. Concluyo con una reflexión sobre cómo estas manifestaciones se asocian a la ruptura o mantenimiento de patrones sociales que desigualan a las personas.

CÍRCULO DE MUJERES, UN RITUAL AFECTIVO

Los CMs echan raíces en la convergencia entre neopaganismo, nueva era y feminismos en los años 1970 en Estados Unidos y Gran Bretaña. Son un medio de organización ritual privilegiado por las espiritualidades feministas, de las cuales Starhawk (1979) es una referencia. Éstas tuvieron muchas interpretaciones en la academia como religión de la diosa, religión de las mujeres y siguen actualizándose hasta hoy (Fedele, 2009; Woodhead, 2013).

En la contemporaneidad los CMs actúan en el campo de las espiritualidades, ya que buscan una experiencia más personal con lo divino, con menos mediaciones institucionales y están involucrados en una transformación planetaria relacionada con la mejora de cada ser (Steil & Toniol, 2011; Carozzi, 1999; Fedele & Knibbe, 2013). Junto a dichas características, reinventan los legados feministas de respeto y valorización del cuerpo, de libertad y autonomía sexual. Lo hacen por intermedio de reuniones entre mujeres con objetivos múltiples: hablar bajo la luna nueva; comentar un capítulo de libro dedicado a la psicología femenina, aullar a la luna llena, celebrar la fecha asociada a una diosa, hacer ganchillo, entre otras cosas.

En general estas reuniones suelen tener un momento de apertura que conlleva la entrada en un tiempo extraordinario

y después un cierre. Esto se hace de modo muy sencillo y creativo¹, con un minuto de silencio, una oración, una frase “vamos a empezar” o con tambores y música. Algunas rodas tienen un altar que cambia cada nueva reunión, según el tema, otras tienen una hoguera y otras una manta en el suelo. La idea es representar de algún modo un centro sagrado de conexión entre todas las participantes, como sugieren las propagadoras de los CMs, la californiana de ascendencia japonesa Jean Shinoda Bolen (2003) y la rumana que vivió en Brasil, Mirella Faur (2011). El marco de apertura del círculo hace que las participantes tengan la sensación de tomarse un respiro de la vida burocrática y una libertad para hablar de sus necesidades, escuchar unas a otras y pedir ayuda a las participantes o a las entidades—como a las diosas, que son muy variadas y con muchos nombres y orígenes—o a un campo espiritual que dicen formarse con el círculo. En ese proceso, el encuentro con una misma se hace desde el contacto con la otra. Por eso el respiro tiene sentido como algo compartido con personas que viven cosas más o menos semejantes; en el caso de los CMs, la identidad mujer.

¿Pero quién son estas mujeres? En general, ellas pertenecen a mundos no tan distintos al mío en cuanto a las variables de clase, “raza”, género y orientación sexual. Las mujeres con las que trabajé en el curso de la investigación tienen entre 19 y 70 años y, en su mayoría, no se identifican como campesinas, colonizadas, populares o subordinadas. En un primer ejercicio de presentación puedo decir que las participantes de CMs son mujeres urbanas, la mayoría de ellas tiene un título de grado, con sueldos que satisfacen las necesidades, como alimentación, vivienda y acceso digital. La mayoría se identifica como blanca o “parda”², tiene trabajos informales o autónomos con actividades de cuidado en las áreas de psicología, pedagogía y terapias holísticas o multinivel. Con muchas de ellas tuve

1 La noción de creatividad ritual es fundamental para entender los MC. Sobre el tema véase: Sabina Magliocco (2014) y Asa Trulsson (2013).

2 Expresión utilizada por el sistema de estadísticas en Brasil, IBGE, para referirse a las personas que se identifican entre el blanco y el negro; tengo críticas a tal denominación, pero creo que no es el momento oportuno para presentarlas.

una relación de intimidad facilitada por hablar el mismo idioma y convivir en espacios comunes a una misma clase económica.

El marco identitario es articulado en los CMs por una relación intersubjetiva entre las participantes, las cuales comunican que están “unidas para vencer al patriarcado” (Cuaderno de Campo, 15 de octubre de 2018). Hay, por lo tanto, una lectura de que hay un trasfondo de desigualdades y opresiones que afectan cuerpos definidos socialmente como femeninos y que ellas buscan atascar. El formato circular para las reuniones se justifica por hacer que todas se vean en igualdad, sin jerarquías y en un espacio de confianza. Esta construcción es central para las participantes, con un sentido mágico de nuevas relaciones no atravesadas por violencias. Ésta es como un horizonte, que desde mi participación percibí que sigue lleno de desafíos para tornarse realidad.

Las inquietudes que aproximan las participantes de los CMs están asociadas a la búsqueda por un espacio-tiempo más amable con las mujeres, sus cuerpos y deseos. Para algunas fue un proceso bastante difícil invocar a una diosa en lugar de a un dios, para otras fue divertido disfrazarse de bruja y reinventar artefactos místicos, mientras que otras sólo querían sentarse y charlar en un espacio seguro que permitiera “conectarse con algo mayor” (Cuaderno de Campo, 06 de octubre de 2019). Sin embargo, en todas las experiencias que escuché, junto a la creatividad que conforma los rituales (Magliocco, 2014), el marcador de género estaba presente.

En los CMs, el género, en el sentido de ser mujer, es vivido en el cuerpo. Éste es una continuidad de los elementos de la naturaleza y conectado con la espiritualidad. Ésta es percibida como un flujo de energía que constituye y cambia los cuerpos. Haciendo hincapié a las demandas de significación espiritual de momentos asociados socialmente a lo femenino, las participantes crean y desarrollan rituales de valoración de la menstruación, el parto y la vejez. Junto a eso, cambian la percepción común a otras religiones de que el cuerpo es pecaminoso, sucio e impuro. Lo femenino es valorado en los grupos que acompañé como una potencia, una fuerza creadora presente en todos los seres del planeta, pero que necesita ser

“curado” (Cuaderno de Campo, 15 de octubre de 2018). Solamente esta cura genera para las interlocutoras la autonomía política y social no solamente de las mujeres, sino de todo el planeta.

Los CMs tienen un carácter afectivo, necesariamente enlazado a la corporalidad. Los afectos no son solamente una forma de hablar de las emociones, sino un modo de percibir los efectos que los contactos producen (Ahmed, 2015). Para muchas afectaciones no tenemos palabras, solamente sensaciones que atraviesan los cuerpos. Y al atravesarnos hacen huecos, detonan y generan un cortocircuito que nos cambia. Acompañé trayectorias, al investigar en CMs, de muchos cuerpos que se metamorfosearon en cuerpas al cuestionar formas tradicionales de vivir la corporalidad en defensa de un modo más libre y auténtico. Sobre esto, comparto dos viñetas etnográficas que serán enlazadas al final. Para respetar la intimidad de las interlocutoras, los nombres son ficticios, aunque esa decisión sea siempre difícil toda vez que la autoría es de ellas y valorar esto me parece un camino ético necesario³.

EL DEBATE SOBRE LA DEPILACIÓN

Al iniciar la investigación, en 2018, realicé actividades colaborativas. En este proceso apoyé la elaboración de un grupo virtual en una aplicación de mensajería instantánea, WhatsApp, que registró más de cien participantes. Éste tenía como objetivo reunir a las mujeres que organizaban CMs en Brasil, para que tuvieran un espacio de intercambio y diálogo. En este espacio virtual fue habitual el intercambio de materiales y debates. Comparto acá uno de esos momentos.

El 13 de noviembre de 2019, una participante envió un vídeo de la psicóloga Alessandra Abreu disponible en YouTube con el título “Psicología de lo femenino”. En éste, la autora busca diferenciar lo que percibe como feminismo y su trabajo de invitar a las mujeres a un encuentro con el “alma”, con “su interior”. Sigue el debate

3 Para un debate sobre las posibilidades y los límites de legitimar la autoría de quienes participan en la investigación, véase: Marcio Goldman (2006).

generado tras esa publicación, manteniendo sin nombres aquellas que no tenía contacto guardado en mi agenda personal:

16:12 - Rita: Me hice “violencia” obligándome a no depilarme para romper con los estándares.... Odio cualquier obligación, obligarme a depilarme o no depilarme...pero quería deconstruir mis propios estándares de belleza...mirar mi pelo con amor. Era un logro. ¡Ir a la playa en pantalones cortos y vergüenza! pero hoy ya no me importa y al igual que con el pelo (o barba para los hombres), hay días que me afeito, días que no.... Días que voy a trabajar con suciedad bajo las uñas (¡mujer salvaje se mete con las plantas a la hora del desayuno!) y días que no.... no culpable... Realmente libre..... Para mí el logro del feminismo es poder expresar libremente nuestra feminidad.... ¡Como cada una quiera! ¡Igual que un hombre hace lo que quiere con su barba!

18:51 - Ana: ¡¡¡Me encanta!!! Sí... el feminismo es poder expresar libremente nuestro femenino...

14/11/19 09:17 - Regina: (...) Me afeito desde los 14 años porque formaba parte de mi generación. Tener cejas y afeitarse tenía la connotación de tener que hacerse adulto y cruzar el umbral de la madurez. Hacerse las uñas también era así en aquella época. A los 14 años, con permiso de mi madre, iba al salón a hacerme las uñas, como ella. Y eso me dio un sentido de importancia, de ser una mujer que menstruaba como mi madre. A los quince años, siguiendo el camino de sentirme cada vez más responsable de mí misma, empecé a salir con chicos. Me casé, tuve hijos y soy abuela. No tengo problemas de salud relacionados con no tener cutículas ni afeitarme brazos, piernas e inglés. Me gusta la entrepierna excavada, para mí es buena en muchos aspectos, incluido el sexual, para mí, afirmo; antes que para la pareja. No me siento menos salvaje ni más evolucionada por ello. Es una elección, un gusto y ya está. Así que eso de estar peluda o desnuda es realmente una elección.

(...) 09:37 - Joana: (...) Es curioso, pero en plena veintena me hacía una depilación artística para complacer a mi novio de entonces. Entonces, un día, la depiladora no fue lo suficientemente cuidadosa y básicamente me rasgó. Y lo peor, salí del salón sin saber lo que había pasado. Sentí un dolor profundo cuando tiró de la cera, pero para aliviar la tensión, me dijo que sólo había tirado un poco más fuerte y que no había pasado nada. Sólo me enteré cuando fui al baño la primera vez, cuando sangré al limpiarme el pis. Por suerte para mí, cuando fui al ginecólogo, sólo se rompió uno de los vasos sanguíneos que circulan por la vagina. Usé crema y se me pasó. Pero, por desgracia, después de aquello no me afeité durante años, por miedo a sufrir algo parecido. Hoy, a los 42 años, me afeito de vez en cuando, pero confieso que uso la buena y vieja cuchilla de afeitar. Sin embargo, no descarto depilarme cuando voy a la playa. Sigo a la ligera sin someterme a reglas y estereotipos. Cuando quiero estar peluda, lo hago. Cuando quiero estar suave, ¡me quedo! ¡Eso es ser femenina para mí!

Los textos transcritos son de mujeres de más de treinta años, que muestran una trayectoria de reflexión sobre sus prácticas corporales. Cuentan cómo se enfrentan a las normas sociales y a los retos que conllevan, ya sea para mantenerlas o para intentar transgredirlas. El deseo de expresarse corporalmente con libertad emerge en la conversación, ya sea para seguir determinados modelos, como pintarse las uñas o depilarse antes de ir a la playa, o para mantener una norma más flexible. Las participantes de los CMS demuestran elaborar experiencias y están dispuestas a compartir opiniones, algunas a través de largos textos en un grupo de mensajería instantánea. Esto también se asocia a la posición social de estas mujeres, como el acceso a la educación y unas condiciones laborales que les permiten disponer de cierto tiempo para la interacción.

Un aspecto importante del trabajo corporal realizado por estas mujeres es la posibilidad de reflexionar sobre sus actos

y significados. El cuerpo no se trata como algo dado o una mera reproducción de la cultura, sino como una articulación entre el comportamiento social y el deseo, una perspectiva común a los planteamientos feministas que lleva a la próxima nota.

EL CAMINO DE GABRIELA

No conocí Gabriela en persona, nuestro encuentro estuvo mediado por pantallas. Hablamos en los primeros días de 2021, cuando ella aceptó participar de la investigación y hablar de su trabajo con mujeres. Comparto su voz.

Nací en una granja y viví aquí toda mi vida. A los 17 años, me fui a estudiar fuera (...) naturología... Tuve grandes inspiraciones, mis abuelos, mis padres también vivían en la tierra y tenían esta familiaridad con la naturaleza. (...) Pero este gran llamado, esta gran búsqueda de mirar lo femenino, vino a través del dolor, vino a través de síntomas físicos, que fue en la época ya en el primer año de universidad cuando descubrí que tenía un tumor, pero todavía era algo un poco nebuloso, que los médicos no sabían si era maligno o benigno y también tenía ovarios poliquísticos y estas cuestiones más físicas, pero que afectaban mucho el aspecto emocional. Y vino a través de una primera ecografía en la que el médico hombre dijo, yo tenía 17 años, mientras me hacía la ecografía transvaginal, tenía la ecografía dentro de mí y dijo: "Oh, tienes un ovario malo, probablemente no podrás ser madre". Y yo estaba por primera vez haciendo un examen de ese tipo, sin ninguna persona, una amiga, una madre, nadie conmigo, sólo yo y un hombre, por eso digo que fue la primera violencia ginecológica que viví, sólo había tenido una pareja sexual hasta entonces, que era mi novio de años, así que estaba allí con un hombre viviendo esta situación. Esto me llevó a un lugar de mucho dolor, quizás hasta depresión, en ese momento no busqué ayuda psicológica, solo terapias, pero no tenía un diagnóstico. Pero me llevó a

un lugar de pensar que mi feminidad era defectuosa, que era incapaz o que tenía algún problema que arreglar o que no encajaba en la mayoría de las cosas. Esto me llevó a buscar varias cosas dentro de las terapias naturales, de autoconocimiento y entonces pasaron muchas cosas, terminé operándome, en realidad tenía un tumor benigno, y me extirparon parte del ovario, que también me afectó mucho, empecé a tener visiones, después de esta cirugía, de mujeres que venían y me decían “¿por qué hiciste esto?”, entonces sentí un poco de esta fuerza ancestral queriendo comunicarse conmigo de otras maneras también. Entonces siento que ahí abrí un portal para acceder a otras fuerzas, digamos espirituales también, junto con este proceso físico. Esta es la parte del dolor, digamos, la parte de sombra de este femenino.

(...)

La gran conexión con la luz de lo femenino vino a través del proceso del parto, yo había planificado un parto asistido en casa, pero fue un parto muy rápido y acabó siendo no asistido, pero estaban mi madre, mi doula y mi pareja, pero el equipo médico propiamente dicho, de obstetricia, no llegó a tiempo. Y digo que ese momento fue el antes y el después, fue cuando descubrí este poder de ser mujer... es como si me diera cuenta de que soy capaz de todo, puedo crear cualquier cosa en mi vida. Pero junto con todo este despertar, esta conexión con toda esta luz, también vino... un postparto muy solitario. Yo vivía en São Paulo, no tenía ninguna red de apoyo, no tenía gente con quien hablar, en fin, y busqué algunos grupos de posparto, diría que los primeros círculos de mujeres estaban allí en los grupos de madres... (...)

Y entonces vi lo necesario que era estar con mujeres, era nutritivo y cuánto echaba de menos eso, pero el contexto del grupo de posparto era agradable por el compartir, por estar con mujeres que vivían lo mismo que yo, pero echaba de menos lo espiritual, echaba de menos lo ritual, que era un poco mi camino, echaba de menos la naturaleza, esos

elementos, echaba de menos la música, porque había hablar, compartir, vale, era guay, pero faltaba algo más.

Fue en esa época que empecé a investigar... Descubrí a Adriana Alan, que es una gran inspiración para mí, que fue la iniciadora de este movimiento de carpas rojas en cada barrio (...). Y luego, cuando mi hijo tenía unos 6 meses, vino a Brasil Miranda Gray, que también es una gran referencia en el trabajo del despertar femenino, la bendición del útero, y formé parte de esta primera formación de "Moon Mother" en Brasil y sentí que esto era lo que necesitaba, quería estar con mujeres y quería llevar esta sacralidad a este grupo de mujeres.

(...)

Y entonces en noviembre de 2014 hice un primer círculo, de hecho, fue un círculo para embarazadas y ya me tomé un poco de esto para crear un altar, para crear este ambiente, para traer música, para traer meditación, para traer esta conexión. (...) Entonces en diciembre hice el primer círculo como "Moon Mother", la Bendición Mundial del Útero. Y desde ese diciembre de 2014 empecé a facilitar círculos mensuales, así que lo llamé círculo de mujeres, círculo de lo sagrado femenino, y trayendo varios elementos, (...) y la tienda roja en sí vino cuando empecé a menstruar de nuevo, así que me tomé alrededor de 1 año y 3 meses para empezar a menstruar de nuevo y yo realmente quería porque había descubierto todas estas cosas, había experimentado varias cosas con mi cuerpo y sabía que menstruar de nuevo después de haber descubierto todo esto sería diferente. Y entonces dije "vaya, necesito ritualizarlo porque es como mi menstruación de nuevo, porque ahora soy una mujer, reconozco esto, conozco este poder, ¿qué voy a hacer con esto? Quiero sembrar mi luna, quiero usar compresas de tela, quiero hacer todo lo que no he hecho a lo largo de esta vida que negué.

El testimonio de Gabriela habla de una joven que vivió procesos de dolor ligados a la percepción de su cuerpo y cómo buscó transformarlo a través de un involucramiento con rituales de valorización de los ciclos socialmente asociados a lo femenino. Destaca la importancia de compartir esos momentos con otras mujeres, como forma de socializar conocimientos y construir otros símbolos y prácticas. Gabriela habla de su deseo de vivir experiencias antes negadas, asociadas a la menstruación. Esto habla del tipo de problemas que se manejan en los CMs, como espacios para descargar cuestiones íntimas de las participantes, que ya tienen algún tipo de seguridad económica y estatus social que les da condiciones para reflexionar sobre sus procesos corporales, tema que ahondaré en la discusión a seguir.

LAS ENCRUCIJADAS DEL GÉNERO

La antropóloga Mari Luz Esteban (2013) afirma que el género es ante todo una identidad corporal. Cuando dice que el cuerpo es un nudo entre estructura y acción, destaca cómo estamos moldeadas por las mismas estructuras sociales, pero que también tenemos la posibilidad de desobedecerlas. La conversación virtual sobre el hecho de depilarse, sobre las costumbres de una época y la forma de cuestionarlas habla de una reflexión crítica sobre las formas de actuar sobre el propio cuerpo. Una decisión que no es estanca, sino que varía con el tiempo y el contexto y que se proyecta por un sentido de libertad.

Recuperando las reflexiones de Judith Butler, el género no es algo dado, sino un acto, una performance, además de una repetición (2016). Es un gran desafío cuestionar las normas y buscar otras prácticas, que en el caso de Gabriela incluyeron toallas sanitarias naturales, rituales con otras mujeres y la redención de momentos que para ella son centrales en lo femenino, como el parto y la menarquia. Este cuerpo pasó por un proceso de revisión de percibirse a sí misma como defectuosa e insuficiente⁴ para

4 Sobre los dispositivos de poder que ejerce la medicina sobre el cuerpo de las

sentirse poderosa. Y como resultado de este afecto latente, surgió la necesidad de una relación espiritual nutrida entre mujeres, que ella denomina conexión.

Pero no se trata simplemente de un acto individual. Los testimonios de Ana, Regina, Rita y Gabriela hablan de un proceso de “transformación del yo” que abarca también una “transformación social”, en los términos de Margaret McLaren (2016). Esta feminista, en su lectura de Foucault, refuerza: “Las políticas del cuerpo y las prácticas del yo no comienzan y terminan con el individuo. Son sociales, culturales e históricas. Reconocer las técnicas del yo como políticas no reduce la política a lo personal ni impide la acción colectiva o el cambio estructural” (p. 191, traducción propia). Las trayectorias que he seguido atraviesan las esferas personales, corporales, subjetivas, espirituales y físicas, pero también son expresiones sociales y colectivas de las normas de género.

Ir a la playa con pelo provoca vergüenza, esta vergüenza se siente en un cuerpo, pero es el resultado de una construcción colectiva, una norma, que ese acto cuestiona. ¿Y hasta qué punto la transgresión de las normas no es también una imposición? Una de ellas dice: “Odio cualquier obligación” y con esto nos habla del difícil tránsito en una política del cuerpo que no empieza, ni termina en sí misma. Las participantes en la primera escena no se adscriben fácilmente a la postura conservadora de que el feminismo es enemigo de los hombres. Una sugiere que ser feminista implica libertad de expresión, mientras que otra nombra esta potencialidad como femenina. En común, hay un legado social e histórico feministas, mismo no totalmente reconocido por ellas, que las impulsa a algunas transgresiones cotidianas.

Las participantes de CMs se reúnen para crear, rescatar, desarrollar una fuerza que para ellas tiene un fundamento espiritual - la palabra más utilizada es ancestral. No quieren abandonar lo femenino, sino dotarlo de positividad, sacar a la mujer del lugar de ser dócil, frágil o defectuosa y colocarla como libre. La trayectoria de

mujeres véase: Emily Martin (2006) y Fabíola Rohden (2001).

Gabriela expresa estos movimientos y el deseo de que todas tengan acceso a una forma de existir, pero conectada con sus exigencias personales y menos rehén de las normas sociales.

Sin embargo, parafraseando Butler, las “posibilidades de hacer género repiten y desplazan (...) los propios constructos por los que los géneros se movilizan” (2016, p. 57, traducción propia). En otras palabras, ¿cómo es posible comprender cuándo, al intentar romper esquemas, legitimamos formas de opresión? Específicamente entre los CMs, ¿a quién se le da la condición de liberación? y los cuerpos que no desean embarazarse o parir, ¿pueden encontrar su potencia? ¿Qué pasa con los cuerpos sin útero? ¿Y los que no tienen los medios materiales para elegir depilarse o no? Y qué pasa con los que se identifican como disidencias sexo-raciales-genéricas, ¿pueden ser libres?

En los CMs se están reinventando un cuerpo que desea ser libre y autónomo, lo que implica una estrategia recursiva de diferenciación en relación con una convención⁵, que ellas determinan como patriarcal. Pero las cuestiones arriba planteadas presentan encrucijadas: cuando no basta con reivindicar a las mujeres como lugar de subversión social, sino que es necesario comprender otras relaciones de poder que atraviesan los cuerpos y los convierten en experiencias específicas.

REFERENCIAS

Abreu, Alessandra. (2017, 24 de octubre). *O que é Psicologia do Feminino?*. [Video] YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Aw5c9K_OgDY

Ahmed, Sara. (2015). *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género.

5 Está implícita nessa abordagem a noção de cultura como atividade criativa de Roy Wagner (2010).

Alberto Steil, Carlos, y Toniol, Rodrigo. (2011). Ecologia, Corpo e Espiritualidade: uma etnografia das experiências de caminhada ecológica em um grupo de ecoturistas. *Caderno CRH*, 24(61), 29–49. <https://doi.org/https://doi.org/10.1590/S0103-49792011000100003>

Bolen, J. S. (2003). *O Milionésimo Círculo: como transformar a nós mesmas e ao mundo*. TRIOM.

Butler, Judith. (2016). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Civilização Brasileira.

Carozzi, María Julia. (1999). *A nova era no Mercosul*. Vozes.

Clemente, Monad, Maso, Tchella, y Riter de Faria, Thamires. (2019). Judith Butler encontra a Deusa: uma conversa entre Bruxas. En Losandro Antonio Tedeschi y Karina Bidaseca (Eds.), *Fronteiras de Gênero: corpos, feminismos e História das Mulheres* (pp. 197–218). Editora EEPG.

Esteban, Mari Luz. (2013). *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Edicions bellaterra.

Faur, Mirella. (2011). *Círculos sagrados para mulheres contemporâneas*. Pensamento.

FAVRET-SAADA, Jeanne. (2005). “Ser Afetado”. *Cadernos de Campo*, 14(13).

Fedele, Anna. (2009). From Christian religion to feminist spirituality: Mary Magdalene pilgrimages to La Sainte-Baume, France. *Culture and Religion*, 10(3), 243–261. <https://doi.org/10.1080/14755610903279663>

Fedele, Anna, y Knibbe, Kim. (2013). Introduction: Gender and power in contemporary spirituality. En A. Fedele & K. E. Knibbe (Eds.), *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches* (pp. 1–27). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203074657>

Goldman, Marcio. (2006). *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. 7Letras.

Magliocco, Sabino. (2014). Introduction: Ritual Creativity, Emotions and the Body. *Journal of Ritual Studies*, 28(2), 1–8. <http://www.jstor.org/stable/44368901>

Martin, Emily. (2006). *A mulher no corpo: uma análise cultural da reprodução*. Garamond.

Maso, Tchella. (2022). La tercera orilla del río: el tránsito como investigación. En Investigación y Diálogo para la Autogestión Social (Ed.), *Etnografías Afectivas y Autoetnografías “Tejiendo Nuestras Historias desde el Sur”* (pp. 73–93). Investigación y Diálogo para la Autogestión Social.

McLaren, Margaret. (2016). *Foucault, Feminismo e Subjetividade*. Intermeios.

Rohden, Fabíola. (2001). *Uma Ciência da Diferença: sexo e gênero na medicina da mulher* [Kindle]. Editora FIOCRUZ.

Starhawk. (1979). *A dança cósmica das feiticeiras: O renascimento da consciência espiritual feminista e da religião da grande deusa*. Pensamento.

Trulsson, Åsa. (2013). Cultivating the Sacred: Gender, Power and Ritualization in Goddess-Oriented Groups. En Anna Fedele y Kim Knibbe (Eds.), *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches* (pp. 28–46). Routledge.

Wagner, Roy. (2010). *A invenção da cultura*. CosacNaify.

Woodhead, Linda. (2013). As diferenças de gênero na prática e no significado da religião. *Estudos de Sociologia*, 18(34), 77–100.

SOBRE LAS AUTORAS Y AUTORES

HILDA MARÍA CRISTINA MAZARIEGOS HERRERA

Antropóloga social por la Universidad de Guanajuato. Maestra y Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México. Integrante del Eje: “Religión, género y diversidades sexo-genéricas”, vinculado al GT-CLACSO: Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate.

Miembro de la Red de Investigación en Emociones y Afectos desde las Ciencias Sociales y las Humanidades (RENISCE Internacional). Es parte del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del CONAHCYT. Actualmente imparte clases en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y en la Universidad Iberoamericana, ambas en Ciudad de México.

Sus investigaciones se centran en el estudio de agrupaciones religiosas de corte protestante-evangélico, los liderazgos y la participación de las mujeres en dichos espacios; el género y las disidencias sexo-genéricas; el cuerpo y las emociones. Ha escrito diversos capítulos de libro, artículos y textos de difusión sobre dichas temáticas, los cuales pueden descargar desde el siguiente link: <https://unam1.academia.edu/HildaMar%C3%AD%C3%A1CristinaMazariegosHerrera>

CRISTINA RODRÍGUEZ RECHE

Es doctora en Antropología Social y Cultural (INMIX, Universitat Autònoma de Barcelona, 2020). Es investigadora postdoctoral Margarita Salas en GRITIM-UPF. Como investigadora, su principal interés radica en la racialización, la diversidad religiosa, la morofobia, la migración, la inclusión social y las desigualdades.

Como parte de las actividades de transferencia, ha participado como experta en Focus Groups sobre los resultados del proyecto europeo STAND-UP: Standing Against Hate in the EU, codirigido por la Fundación EuroÁrabe de Estudios Superiores (Granada, España). Ha formado parte, dentro del mismo proyecto de investigación, del comité asesor del Parlamento Europeo en su lucha contra los delitos y discursos de odio. También forma parte del consejo asesor del Proyecto React “Research Action Against Antigypsyism and Anti-Muslim Discrimination: An Intersectional Approach to Deconstruct Institutional Racism in Schools”. Cristina Rodríguez también ha formado parte del comité científico de las Jornadas de Investigación sobre Religión. y Espiritualidad, organizado por los grupos de investigación Seminario Sobre Intersecciones de lo Religioso (SEMIR), ISOR (UAB), CEIC (UPV) e INMIX (UAB) desde 2018 a 2022. Desde 2023 también forma parte del SC RACED del IMISCOE.

Entre sus contribuciones científicas se incluyen varios artículos publicados en revistas de alto impacto y de primer cuartil, como Ethnicities, Social Compass o Journal of Beliefs and Values.

DIANA MARCELA MURCIA ALBAÑIL

Trabajadora social y licenciada en teología. Magister en Investigación social interdisciplinaria y Magister en trabajo social. Estudiante de doctorado en Ciencias sociales y humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Docente e investigadora social dedicada a estudiar temas relacionados con la interseccional y el enfoque diferencial.

JOSÉ BARRERA BLANCO

Es doctorando en Sociología y Antropología e investigador predoctoral del Departamento de Antropología Social y Psicología Social de la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Graduado en Sociología y Máster en Estudios Avanzados en Antropología Social y Cultural por la misma universidad. Colaborador docente en el Grado en Antropología Social y Cultural (UCM) y Máster en Estudios LGBTIQ+ (UCM). Sus líneas de investigación principales son la diversidad religiosa, la sexualidad, el género y los movimientos sociales. En su tesis doctoral sobre grupos cristianos LGBTIQ+ estudia la intersección de todas estas dimensiones. También ha publicado sobre otras cuestiones relacionadas como el impacto del COVID-19 en las minorías religiosas y la movilización conservadora contra los derechos sexuales y reproductivos. Miembro del grupo de investigación Antropología, Diversidad y Convivencia (GINADYC) e investigador visitante en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), en 2020, y en la Université Libre de Bruxelles (ULB), en 2022. Email: josbar01@ucm.es

ERICK ADRIÁN PAZ GONZÁLEZ

Mexicano. Co-coordinador del Grupo de Trabajo “Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate” (2023-2025) del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y miembro fundador del Seminario de Intersecciones de lo Religioso (SEMIR).

Doctorando en Ciencias Políticas y Sociales, orientación Comunicación, por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Doctorando en Sociología por la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Maestro en Ciencias Sociales (FLACSO-México), licenciado en Ciencias de la Comunicación (UNAM) y con estudios de licenciatura en Creación Literaria (UACM).

Ha sido docente en la Academia de Comunicación y Cultura de la UACM, en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG) y, actualmente, en la licenciatura en Ciencias de la Comunicación en la Universidad Rosario Castellanos (URC), además

de impartir cursos y talleres en temas de planeación, diagnóstico y desarrollo de proyectos sociales y comunitarios en organizaciones privadas y civiles en México.

Líneas de investigación: discursos religiosos, participación política confesional, identidades religiosas, identidades gastronómicas e investigación-acción participante

RAQUEL GUIMARÃES MESQUITA

Pesquisadora formada em Ciências Sociais (Bacharelado e Licenciatura), pela Universidade Federal do Ceará. Tem experiência nas áreas de Sociologia, Antropologia, Relações de Gênero, Literatura e Religião. Desde a monografia (2011), vem investigando questões ligadas ao feminino, construindo debates em torno da literatura de autoria feminina (sobretudo, em relação aos romances da brasileira Lygia Fagundes Telles), circulação e recepção de textos na Internet (no que toca à produção de Martha Medeiros), e por último, no doutorado, também na Universidade Federal do Ceará, vem discutindo novas formas de espiritualidade a partir do que vem sendo chamado de Sagrado Feminino. Em paralelo à atuação acadêmica, também tem experiência na área educacional como professora (Secretaria de Educação do Estado do Ceará), modelagem de negócios inovadores junto ao Programa de Extensão Centro de Empreendedorismo-CEMP e desenvolvimento de carreira de pesquisadores em transição de carreira (Projeto Viver de Humanas).

ANTÔNIO CRISTIAN SARAIVA PAIVA

Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (2004). Pós-Doutorado na Université de Strasbourg (France) em Sociologie et Anthropologie (2013-2014). Docente do Departamento de Ciências Sociais e Membro Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. Docente do Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional - PROFSOCIO/UFC. Membro do colegiado das Licenciaturas Interculturais Indígenas PITAKAJÁ – Kuaba. Coordenador do Núcleo de Pesquisas sobre

Sexualidade, Gênero e Subjetividade (NUSS). Pesquisa e orienta trabalhos de mestrado e doutorado nos campos temáticos: corpo, gênero, geração e sexualidade; saúde, subjetividade e sociedade.

THELLA FERNANDES MASO

Investigadora feminista. Se graduó en Relaciones Internacionales en la Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2008) y ha realizado una maestría en Relaciones Internacionales en la Universidade de Brasília (2011). Actualmente es profesora de la Universidad de Brasília en Brasil y doctora en Estudios Feministas y de Género en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Tiene experiencia en el área de Ciencias Sociales, con énfasis en Política Global, actuando principalmente en los siguientes temas: feminismo y género, cuerpo y afectos, espiritualidades y postsecularismo. Correo: tchellamaso@gmail.com

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

Las notas de campo que reúne este libro están enfocadas en la relación entre el género, lo religioso-espiritual y las diversidades sexogenéricas con la intención de dar cuenta de cómo se desarrolla dicha intersección en Europa—particularmente en España, (Granada, Andalucía) y América Latina (Brasil, Colombia y México). Estos territorios, por supuesto, tienen diferencias importantes en términos históricos, políticos, económicos y conformaciones socioculturales, que, por la naturaleza de esta publicación, no será posible profundizar.

Sin embargo, podemos decir que, hoy en día, están marcados por una diversidad cultural cada vez más amplia, influenciada por las numerosas migraciones y una serie de movilizaciones protagonizadas por minorías sociales que históricamente han sido despojadas de sus derechos: las mujeres, las minorías sexuales, las minorías religiosas, las personas migrantes, las personas con discapacidad, entre otras. Todo ello en un ambiente político de cambios, rupturas y fragmentaciones que impactan las dinámicas sociales, ya no sólo en territorios concretos sino a nivel global. Este trabajo presenta un conjunto de aportaciones relacionadas con diferentes aspectos simbólicos de la identidad entendida en su máxima complejidad.

De la Introducción.

Patrocinado por



Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

