

¡Salir con la Divinidad de todos los armarios! Género, religión y diversidad sexo-genérica.

Enrique Vega-Dávila y amigxs

Doctor en Estudios Críticos de Género por la Universidad

Iberoamericana de Ciudad de México y miembro del Grupo de Investigación

“Religiones y Sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate” de CLACSO

e-mail: cenveda@gmail.com

Resumen

La interseccionalidad ha permitido reconocer y denunciar muchas aristas en torno a la violencia que viven múltiples corporalidades. Una variable en medio del escenario político y cultural en el continente americano es el cristianismo, el cual ha jugado un rol importante en el control de los cuerpos y de las identidades. En ese sentido, al abordar las diversidades sexogenéricas, es necesario también examinar de modo crítico su rol, sus discursos y cómo han afectado los cuerpos. La siguiente presentación emplea la propuesta metodológica de la Teología de la Liberación (Boff, 2009); es decir, emplear las tres mediaciones: la socioanalítica relacionada con la vida de las personas de la diversidad sexual y de género; la hermenéutica, considerando la forma de leer la Escritura, reconocida como sagrada para el cristianismo, y la propuesta de “salir del armario”; por último, la práctica, relacionada con algunas propuestas de corte antropológico para la pastoral. El artículo emplea, además, una perspectiva autoetnográfica (Ellis et al., 2019) que dialoga con posiciones teóricas y teológicas queer. “Salir del armario” con la Divinidad implica una posición política que implica autenticidad.

Palabras clave

Género y religión, diversidad sexogenérica, cristianismo, interseccionalidad, cuir/queer

* Enrique Vega-Dávila es candidato a doctor en Estudios Críticos de Género por la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México. Bachiller en Teología por la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma y licenciado y maestro en Teología dogmática por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Su trabajo se expresa en dos dimensiones: la primera es la académica, donde ha brindado clases en universidades como la Pontificia Universidad Católica del Perú, la Universidad Antonio Ruiz de Montoya o la Comunidad Teológica de México; la segunda dimensión es la pastoral, como marica creyente y pastor, en dos comunidades luteranas independientes, ambas enfocadas en las diversidades desde los feminismos. Su investigación actual es sobre lenguajes religiosos en comunidades cristianas para la diversidad sexogenérica. Sus líneas de investigación son poder, subjetividades e instituciones religiosas desde los estudios críticos de género.

Escribo “amigxs” porque estas reflexiones, si bien son escritas por mí, se deben al diálogo con muchas personas que me han acompañado, especialmente con sus preguntas e intuiciones compartidas. Además, uso la “x” para hacer referencia al plural y no colocar ningún género en palabras. Es una invitación a que se reflexione sobre el género en las palabras se emplee ya sea la “o”, la “a” o la “e”. Realizo esto como una posición política en la academia, con la intención de evidenciar cómo los cuerpos que no encajan en la heteronorma somos ajenos para la gramática social (Torra Francés, 2012) y también religiosa.

Nota editorial: el presente artículo fue recibido el 12-02-23 y aprobado el 15-03-23.

Coming out with the Divinity of all closets! Gender, religion and sex-gender diversity

Enrique Vega-Dávila y amigxs

PhD in Critical Gender Studies by the Ibero-American University of Ciudad de México and member of the Research Group “Religions and Society. Tensions, diversities and mobilizations in debate” of CLACSO.

e-mail: cenveda@gmail.com

Abstract

Intersectionality has made it possible to recognize and denounce many edges around the violence experienced by multiple corporalities. A variable in the middle of the political and cultural scene in the American continent is Christianity, which has played a vital role in the control of bodies and identities. In this sense, when addressing sex and gender diversities, it is also necessary to critically examine their role, their discourses and how they have affected bodies. The following presentation uses the methodological proposal of Liberation Theology (Boff, 2009), that is, using the three mediations: the socioanalytic related to the lives of people of sexual and gender diversity; hermeneutics, considering the way of reading Scripture recognized as sacred for Christianity and the proposal to come out of the closet; finally, the practice, related to some anthropo-theological proposals for the pastoral. The article also uses an autoethnographic perspective (Ellis et al., 2019) that dialogues with queer theoretical and theological positions. “Coming out” with the Divinity implies a political position that implies authenticity.

Keywords

Gender and religion, Sex and gender diversity, Christianity, intersectionality, queer/cuir

Introducción

Desde 1968 existen comunidades cristianas que buscan reconciliar la fe con identidades sexuales que no son la mayoritaria. Lo que redundó en que la heterosexualidad sea considerada como única por muchas denominaciones cristianas. La Iglesia de la Comunidad Metropolitana es de las pioneras en abordar esta temática desde el activismo y la organización religiosa (Bárceñas Barajas, 2015). Sin embargo, más allá de una denominación explícitamente para la disidencia sexual que valide nuestras existencias, es importante reconocer que las personas sexo-genérico diversas hemos existido siempre en las diferentes comunidades de fe. En ocasiones, de modo activo, obligadas a llevar doble vida y ocultando parte de nuestra identidad por miedo a la exclusión o al señalamiento. A menudo también, de modo más silencioso, sintiéndonos culpables por ser quienes somos. Culpa y miedo han sido dos sentimientos permanentes para muchas personas de la diversidad sexual y de género (Ramírez, 2018).

La siguiente reflexión se divide en tres partes. La primera contextualizará algunas de las tensiones que vivimos las personas sexogénero diversas que somos cristianas a partir de lo que denomino “gritos” siguiendo la lógica del Éxodo: “Escuché los gritos de mi pueblo” (Ex 3:7). La segunda parte abordará dos presupuestos importantes en la comprensión creyente de nuestras prácticas y se terminará exponiendo algunos retos que se avizoran para las comunidades cristianas para la diversidad sexual y de género. Escribo en primera persona porque me parece importante que el texto exponga mi cuerpo. Si bien no se trata explícitamente de una autoetnografía (Ellis y otros, 2019), sí retomo elementos de esa posición metodológica a partir de experiencias personales que han cuestionado prácticas pastorales y que me permiten, desde los estudios de género, cuestionar lo aprendido en las aulas y sistematizar una reflexión desde la intersección género y religión.

Primer momento: Escuchando los gritos

Una problemática teológico-pastoral desde la crítica de género guarda relación con la agencia que las personas poseemos en el espacio religioso. Las identidades sexogénero diversas, como fue mencionado anteriormente, existimos. En las perspectivas morales de diferentes denominaciones cristianas, se han estigmatizado nuestros actos, al punto de reconocerlos como malos de modo intrínseco, pero –en definitiva– no se nos ha escuchado. Por ello, en esta primera parte serán reconocidos algunos “gritos” que son expresados por personas de la diversidad sexual y de género que habitamos el espacio religioso, particularmente el cristiano.

Primer “grito”: Existir en libertad

Muchas personas de la diversidad sexogénicas hemos crecido en espacios de fe escuchando los relatos de Sodoma y Gomorra (Génesis 19) o el pasaje de Levítico que

habla de “varón con varón” (Levítico 18: 26) como reacción a iniciativas seculares que promovían ya sea el matrimonio igualitario o el orgullo por la diversidad sexogenérica. Otras veces escuchábamos la misma cantaleta cuando alguien era “descubierto” ejerciendo su sexualidad o cuando existían rumores sobre alguna persona en particular. El discurso ya estaba listo: “Dios hizo varón y mujer”, “Dios perdona el pecado, pero no el escándalo”. En toda esa situación el secretismo era implícitamente ofrecido como la única manera de vivir la sexualidad que no encaja con el molde heterosexual, lo que se expresa en una serie de sensaciones internas que no permiten ni generan libertad. Tal y como afirma F. Ramírez: “El sentimiento de culpa que experimentan algunas personas homosexuales dada su herencia religiosa, se constituye en un problema que llega a tener expresiones tales como la depresión y la ansiedad” (Ramírez, 2018, p. 35), situación que, como el mismo autor sostiene, tiene sus raíces en las narrativas religiosas en relación con lo que se ha interpretado de la Biblia.

El mundo religioso ha creado, así, un “armario santo” con muchas alternativas dentro, tales como la seguridad, la comodidad o el ascenso social o eclesiástico, muchos de estos con una fuerte carga de realidad por parte de las personas involucradas, pero también con mucha ficción de por medio. Realidad, porque muchos de los privilegios que los cargos o títulos ofrecen son innegables, pero ficción porque no muchas veces son vividos los compromisos de celibato. Si bien es una decisión personal e intransferible mantenerse en el clóset, a la larga esto trae consecuencias dependiendo de la denominación a la que se quiera seguir perteneciendo.

Siendo teólogo católico me tocó muchas veces vivir el miedo a que siendo descubierta mi sexualidad me sean cerrados espacios y oportunidades en comunidades y congregaciones religiosas, lo que terminó sucediendo. La gente me valoraba por las capacitaciones, charlas o retiros que podía dar, pero nunca pude presentarme con esa particularidad que forma parte de mi vida y de la que quiero hablar en primera persona como posición e identidad política (Cornejo, 2011). El amor, la ilusión y también la desilusión tuvieron que ser vividas en oculto o con un grupo reducido de personas. Muchas veces el esfuerzo para “que no se me note lo marica”¹ llegó a ser tan fuerte que mi voz terminaba apagada. En el ejercicio pastoral, escuchar a hermanos y hermanas en la fe que provenían de la misma tradición religiosa a la que pertencí me ha confirmado aquello que Michel Foucault diría en la “Historia de la sexualidad” acerca de lxs niñxs:

Se trató de encontrar un punto de apoyo en esos placeres tenues, constituirlos en secretos (es decir, *obligarlx*s a esconderse para permitirse descubrirlos), remontar su curso, *seguirlxs* desde los orígenes hasta los efectos, perseguir todo lo que pudiera

1 Prefiero el uso de la palabra marica, en lugar del inglés “gay” y de la palabra “homosexual”, empleada por siglos en contextos patologizantes. Marica en el Perú, viado en el Brasil, troló en Argentina, joto o puto en México son palabras que han servido como insulto para referirse a hombres que tienen atracción sexoafectiva por otros hombres. No obstante, no se reduce a nosotrxs, sino que cada una de las identidades que nos encontramos en el espectro de la diversidad sexual y de género hemos vivido el insulto de diversas maneras. Utilizar la palabra “marica” es un acto político, que rompe con la lógica del insulto y resignifica las identidades (Butler, 2004).

inducirlxs o sólo *permitirlxs*; en todas partes donde existía el riesgo de que se manifestaran se instalaron dispositivos de vigilancia, se establecieron trampas para constreñir a la confesión, se impusieron discursos inagotables y correctivos; se alertó a padres y educadores, se sembró en *ellxs* la sospecha de que *todxs lxs niñxs* eran culpables (Foucault, 2017, p. 56).

Traigo a colación esta cita debido a que, en los espacios religiosos, se ha establecido una serie de jerarquías que colocan unos cuerpos sobre otros, ocupando en muchos casos el lugar de dirigir las consciencias y no necesariamente desarrollando autonomía ética, redundando en una suerte de infantilización. Quienes han dirigido ciertas comunidades religiosas han fomentado mediante sus relatos y prácticas una clase superior, la que consagra, la que enseña, la que juzga, y otra inferior que es nombrada laicado. Pocas veces se llega a la madurez dentro de algunas denominaciones cristianas porque esta no es animada.

Esto no solo se aplica a quienes provienen de una tradición católica, lo han vivido también aquellas personas que se criaron en el seno de familias evangélicas, escuchando desde muy temprana edad que el afecto entre personas del mismo sexo debía ser condenado y ni qué decir de las otras identidades marginalizadas, como lo son las *trans**, bisexuales o intersexuales. Control y culpa pueden ser identificadas, entonces, como dos tecnologías de poder, las que, según la comprensión de M. Foucault, son aquellas fuerzas que no solo asesinan, sino que anulan toda expresión de vida (Foucault, 2017) debido a que ambas han sido empleados para sostener instituciones en lugar de colocar la vida de las personas como más importantes. Estos mecanismos pueden identificarse, en la constante invitación al no ejercicio de la sexualidad de personas sexogénero diversas o en la condición de las mujeres que desean ejercer o ya han ejercido el derecho a decidir sobre sus cuerpos (Rondón, 2009).

Muchos proyectos de vida han sido pospuestos o sacrificados para sostener esas construcciones que no solo se relacionan con los cuerpos de manera directa con sus mensajes, sino también con la creación de una cultura que ha validado esa violencia ya no con discursos religiosos, sino impidiendo el acceso a derechos. Esto último se ha dado en nuestro continente como consecuencia de los procesos de colonización que coinciden con la cristianización y el borrado histórico (Federici, 2010, págs. 291-321) de una serie de identidades en nuestras tierras.

Segundo “grito”: Los mismos deberes, los mismos derechos

La lucha por el reconocimiento de los mismos derechos de las personas de la diversidad sexual y de género en Abya Yala² ha generado reacciones de lo más variadas. El posicionamiento religioso ha sido, en su mayoría, de rechazo y las pocas voces disidentes se han enfrentado a una serie de grupos cristianos que, organizados

2 Prefiero emplear este nombre asignado por el pueblo kuna, al nombre colonial Latinoamérica (Gargallo Celentani, 2014)

de diferentes modos, luchan contra la igualdad de derechos (Motta, 2019). Esto significa que ya no solo ha habido violencia en lo personal, ejercido de manera directa por muchas de estas denominaciones mediante sus discursos de odio, sino que, además, han querido incidir en políticas públicas impidiendo el avance en materia de derechos. Su esfuerzo no ha sido atomizado de ningún modo, todo lo contrario, han generado alianzas que en otras circunstancias eran impensables, dando paso a lo que el italiano Spadaro y el argentino Figueroa han llamado “ecumenismo del odio” (Spadaro & Figueroa, 2017) con diferentes versiones y formas en el continente.

Uno de estos movimientos se llama “Con Mis Hijos No Te Metas”, que ha realizado acciones en la parte sur del continente, otra asociación con similares posturas, pero en México, es el “Frente Nacional por la Familia”. Estos sectores religioso-políticos han nombrado la “ideología de género” como un enemigo contra el cual pelear. A través de su activismo han conseguido posicionar un discurso a través de invenciones retóricas instaladas mediante panfletos, memes, propaganda publicitaria, paneles y manifestaciones, las que solo han servido para azuzar conciencias (Motta, 2019) teniendo gran impacto en sectores populares. A pesar de no presentarse como colectivos religiosos se encuentran movilizados por corrientes neopentecostales, tales como el Movimiento Misionero Mundial, lo que me recuerda una expresión muy repetida: “la iglesia optó por lxs pobres, lxs pobres optaron por el pentecostalismo”.

El camino emprendido por muchas comunidades que acogen a las diversidades ha significado reconciliar la experiencia sexual y de género con la fe. Lo que, en algunos casos, implicó levantar una autoestima golpeada por muchos años con expresiones que hacían alusión a nuestras identidades como aberración, abominación o condena. Todos estos tomados de una espiritualidad bíblica que se presentaba como alienante y destructiva. Se nos repitió en diferentes espacios religiosos que se nos quería y que nos aceptaban en las comunidades, pero al mismo tiempo rechazaban nuestros afectos, mirándonos con asco y repulsión, lo que nos hizo sentir que vivíamos en suciedad.

Sentirse diferente y querer expresarlo solo significó culpa, miedo y rechazo. No necesariamente miedo a la Divinidad, sino a las personas que dicen ser sus seguidores o seguidoras. En el caso de quienes no son practicantes, el ambiente cultural se ha encargado de posicionar más allá de los ambientes religiosos frases que también sirvieron como insulto: maricón, marica, cabro³, joto, puto, bica, leca, lencha⁴, traca, trava, viado⁵ y un sinnfín de palabras que poco a poco están siendo resignificadas (Butler, 2004). Las personas que hemos llegado a comunidades cristianas para la diversidad sexogenérica somos sobrevivientes de una diáspora, fruto de la herida que generó el rechazo, pero que no destruyó en ningún momento nuestra filiación

3 De uso en el Perú.

4 De uso en México.

5 De uso en Brasil.

divina, ahora profesamos la fe cristiana en comunidad sin negar nuestra sexualidad, sino, más bien, expresándola y queriéndola vivir a plenitud. Aunque es importante considerar que los discursos acerca de ética sexual serán variados y dependerán de la comunidad, existen algunas que han reproducido tal cual lo aprendido en sus agrupaciones de origen y hay otras que han sido más afirmativas en torno a una serie de prácticas como lo son el poliamor o las relaciones abiertas.

Tercer “grito”: Espacios nuestros, realmente nuestros

Pocas han sido las denominaciones que nos abrieron sus puertas sin violentar nuestra identidad. La mayoría si bien repite la consigna de no rechazo ni discriminación como, por ejemplo, la Iglesia Católica Romana cuando afirma: “Se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta. Estas personas están llamadas a realizar la voluntad de Dios en su vida, y, si son cristianas, a unir al sacrificio de la cruz del Señor las dificultades que pueden encontrar a causa de su condición” (Iglesia Católica Romana, 1997). No obstante, en la práctica haya oposición directa a los derechos civiles de las diversidades⁶, lo que al parecer significaría “discriminación justa” según se infiere de su propio texto. Su postura y otras similares se expresan bajo una ideología heterototalizante que nos obliga a casarnos y rechazar nuestra afectividad o a mantenernos en las comunidades sin el ejercicio activo de nuestra sexualidad.

Todo esto mencionado anteriormente forma parte de algunos de los gritos, muchas veces silenciosos, que personas de la diversidad sexual y de género hemos proferido. Lamentablemente, la poca presencia pública de alternativas a esos discursos de odio deja en muchas personas la idea de que el cristianismo es homobitansfóbico, cuando en realidad existen divergencias en muchas denominaciones, no solo como crítica dentro de algunas instituciones, sino también como apertura en ellas y, además, como movimientos o denominaciones independientes.

Segundo momento: Lo que anunciamos

Ser creyente y vivir activamente la diversidad sexogenérica puede que para muchas personas sea una contradicción, lo que ha significado para muchxs una exigencia, ya sea la de quienes han cuestionado nuestra participación en el mundo religioso por su hostilidad con nuestra diversidad o de quienes, siendo creyentes, buscan interpelar nuestra actividad afectivo-sexual por cómo la consideran. Esto ha demandado que quienes asumimos ambas identidades, la creyente y la afectivo-sexual, vivamos la libertad de lxs hijxs de la Divinidad, lo que ha demandado que aprendamos a dar “razones de nuestra esperanza” (1 Pe 3:15).

6 Puede verse un debate interesante en Colombia (Penen, 2018).

Esto ha demandado, entre otras cosas, una interpretación diferente de lo que se ha creído y cómo se ha justificado históricamente, lo que al entrar en contradicción con el cristianismo hegemónico⁷ reclama otras formas de asociación y, como consecuencia, aparecer en el espacio público (Butler, 2017). En resumidas palabras, ha significado un proceso de agencia. El acto de creer ha significado para nosotrxs replantear nuestra visión de la Divinidad y de la humanidad, desde los distintos procesos comunitarios realizados en varios escenarios del mundo y con diferentes énfasis (Jaime, 2017). Algo innegable en estos andares es la multiformidad, en palabras de Karina Bárcenas:

Las Iglesias para la diversidad sexual y de género se caracterizan por su heterogeneidad, tanto en las denominaciones religiosas a las que se adscriben como en los objetivos que persiguen, los cuales marcan posiciones y tácticas diferenciadas en el campo religioso. (Bárcenas Barajas 2020, p. 23)

Desde el trabajo etnográfico realizado presento estos elementos que podrían destacarse:

Aproximación contextual a la Escritura sagrada de lxs cristianxs

Uno de los cuestionamientos más reiterados a las comunidades para la diversidad sexogenérica guarda relación sobre cómo se comprende al interno de ellas la Biblia y sus supuestas condenas. Es interesante apreciar cómo un tema tan importante para ciertos sectores cristianos, como lo son las identidades no heterosexuales se reduce a unos pocos pasajes de la escritura sagrada del judeocristianismo, mientras que libros enteros como el de Amós⁸, que condena la injusticia, sean menospreciados. El análisis de muchos grupos cristianos ha sido lo que, en lenguaje popular, se suele llamar “la ley del embudo”. Según este criterio de analizar la realidad se impondría un juicio selectivo, donde algunas situaciones pasarían por lo más ancho del embudo, mientras que otras serían pasadas por lo angosto. En el caso de estos grupos, las cosas relacionadas a lo social son pasadas por lo ancho, mientras que lo que guarda relación con lo sexual –no solo en el campo de las diversidades– es pasado por lo más angosto.

No es posible negar la existencia de los pasajes bíblicos que suelen llamarse “textos garrote”⁹ puesto que son empleados para aporrear a las personas de la diversidad (Miner & Connoley, 2010). Por esta

7 “Por cristianismo hegemónico comprendo a las diferentes denominaciones cristianas que son mayoría y dominantes en territorios concretos. Se extiende también la expresión a la alineación de diferentes denominaciones cristianas en torno a punto que se encuentra en debate. Por ejemplo, en torno al derecho a decidir o las leyes de identidad de género, no solo el catolicismo se ha opuesto, sino que se ha juntado a otras denominaciones cristianas, esto sería una expresión de cristianismo hegemónico frente a otras posiciones que han sido subordinadas” (Vega-Dávila, 2023 pág. 23).

8 El libro de Amós se encuentra en el Primer o Antiguo Testamento. Es de los primeros textos que hacen coincidir experiencia religiosa y justicia social. La figura histórica es del siglo VIII a.C. (Silva Nogueira y Da Silva, 2020).

9 Estos son: Génesis 19:1-11, Levítico 18:22, Levítico 20:13, Deuteronomio 23:17, Jueces 19:16-24, 1 Reyes 14:24, Romanos 1:26-27, 1 Corintios 6:9, 1 Timoteo 1:9-10, Judas 7.

razón, se les ha tomado en serio de una manera crítica realizando varias otras exégesis más relacionados con metodologías histórico-críticas (Gloor, 2015). Esto ha significado no obviarlos, sino más bien conocerlos, estudiarlos y comprenderlos en su contexto para dar alivio a quienes encuentran en la Biblia un parámetro (Shore-Goss, 2020).

Tal ejercicio realizado responde tanto al estudio de la situación vital de quienes escribieron los pasajes, contextualizándolos desde una serie de herramientas que analizan lo literario, lo cultural, lo histórico, lo social como también nuestra propia *sitz im leben*¹⁰; es decir, que nuestra lectura de la Biblia no parte solamente de un esfuerzo historiográfico y académico, ambos necesarios, sino también de nuestra condición de víctimas de un sistema excluyente (Vega-Dávila, 2021).

Esta aproximación es heredera de lo que antes habrían hecho ya con la Biblia las llamadas Comunidades Eclesiales de Base en el continente (Ordino & Mesters, 2007), el trabajo hermenéutico “de sospecha” que vienen realizando las mujeres feministas cristianas (Velasco, 2021), de la crítica que comunidades afrodescendientes han realizado a la blanquitud de la interpretación de los textos (Silva, 1994). Nuestra interpretación bíblica guarda relación con perspectivas que, aunque no son nombradas así, pueden ser consideradas descoloniales en tanto que rompen con la lógica de silenciamiento de subjetividades, lenguas o formas que han sido subalternizados (Mignolo, 2010, pág. 12).

En muchas comunidades cristianas para la diversidad sexogenérica existe un esfuerzo por leer la Biblia desde el *reverso de la historia heterosexual* que ha invisibilizado nuestras experiencias de amor y cariño (Vega-Dávila, 2022). Esto puede realizarse porque existe la creencia de que “[t]odo bautizado y bautizada puede, con espíritu y libertad, interpretar la Biblia en la Iglesia con autoridad, legitimidad, autonomía y seguridad. Y lo que hemos dicho de *todxs lxs bautizadx*s en el interior del Pueblo de Dios, lo podemos afirmar con mayor radicalidad y fuerza en referencia al pobre, en cuanto sujeto creyente que lee e interpreta la Biblia en la Iglesia” (Richard, 2007).

Tal aproximación bíblica tiene su fundamento en el convencimiento de pertenencia al pueblo amado por la Divinidad, pero que se extiende también a quienes vivimos la condición de exclusión, ya sea por nuestra orientación sexual o por nuestra identidad de género. En ese sentido recordamos a lxs teólogxs de la liberación que “nosotrxs también somos lxs pobres” (Vega-Dávila, 2022, pág. 65). Tomar conciencia de esto ha significado una forma de agencia que ha permitido enunciarse en primera persona frente a la opresión sacralizada, de modo que lxs cristianxs que nos reconocemos como sexogénero diversxs también hemos podido emplear la Biblia para combatir el odio manifiesto de quienes también se llaman cristianxs.

10 Esta expresión alemana es traducida como “situación en la vida” y hace referencia a las motivaciones de quienes han escritos los textos bíblicos (Cáceres Guinet, 2003).

Otro criterio que ha acompañado el estudio bíblico en algunas comunidades como, por ejemplo, la Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino, en Lima-Perú o la Comunidad Luterana Santísimo Redentor y la Comunidad Luterana del Perú, ha sido tener consciencia de un tópico ocupado en la interpretación bíblica: “traductor, traidor”¹¹, relacionado a los límites que poseen las traducciones bíblicas (Billon y Nieuviarts, 2013). Esto ha significado en la práctica, al no poseer textos originales en hebreo o griego, una lectura atenta de diferentes versiones de la Biblia que coloquen en evidencia cómo es que existen diferentes tendencias en las traducciones que empleamos. A partir de esto, establecemos que no existe, pues, una traducción que sea neutra.

Si bien los métodos histórico-críticos nos han llevado a reconocer que, para interpretar la Biblia, ciertamente, debemos considerar los elementos culturales, políticos, sociales, religiosos, de género que vive la persona que lo escribió, desde este otro criterio identificamos también que los textos que tenemos en manos en nuestras lenguas modernas hablan de la mentalidad de quienes han realizado el proceso de traducción. Este ejercicio nos permite identificar, entre otros detalles, lo bien afirmado por R. Lings, que el “amor [se encuentra] perdido en la traducción” (Lings, 2013) con una intencionalidad concreta que permite reconocer cómo la heterosexualidad se convierte en una vivencia obligatoria, tal y como lo planteaba Adrienne Rich (Rich, 1996) pero en este caso desde la Biblia.

El reto que vivimos las comunidades para la diversidad sexo-genérica en torno a lo bíblico no se encuentra en justificar nuestra diversidad sexogenérica empleando la Biblia. Eso nos coloca en un sinfín de réplicas constantes que, en lugar de facilitar una vida comunitaria, seguirían instrumentalizando la Biblia y olvidando que nuestras vidas valen. Es importante tener presente que la aparición de la palabra homosexual en nuestras traducciones es un acto ideológico que no da cuenta de las palabras en las lenguas originales tal y como lo han venido explicando algunos autorxs (Lings, 2011), se trataría de un real invento, ya que culturalmente los versos que hablarían de tal no se refieren a lo que vivimos las personas sexogénero diversas de modo afectivo (Lings, 2021).

Pero, existe otra vía en torno al análisis bíblico, que desde nuestro esfuerzo implicaría abrirnos a una dimensión mucho más amplia de las sexualidades y del amor que se expresa de modos diversos. En ese sentido, la Biblia es revisada no para justificar la existencia de personas sexogénero diversas, puesto que, desde lo creído en varias tradiciones cristianas, la justificación por parte de Cristo ya ha sido obtenida, sino, más bien, para insertarnos en la defensa de nuestros derechos, postergados por una sociedad cisheteropatriarcal y negados por instituciones religiosas que intentan quitarnos nuestra filiación divina, se trata entonces, de una reflexión desde nuestros cuerpos y desde nuestras corporalidades como elementos que no han aparecido en las eclesiologías. Son la experiencia cotidiana y el culto comunitario espacios de

11 La expresión es tomada del italiano: “traduttrice, traditrice”. Dos palabras que tienen mucha cercanía en esa lengua.

cuestionamiento que permiten abordar otras realidades, esto implica resistencia, por eso nos anima la lucha de muchxs compañerxs y aunque recibamos el rechazo y la incomprensión, repetimos lo que las compañeras trans argentinas emplearon como lema: “Nuestra venganza será llegar a *viejxs*” (Pagano, 2020) (Vega-Dávila, 2022).

Salir del armario

“Salir del armario” es un tema totalmente personal y, por lo mismo, también político (Millet, 1995). La experiencia de muchas personas, especialmente activistas, nos ha mostrado la libertad que esto implica. En medio de nuestros países en Abya Yala el machismo ataca fuertemente a las mujeres y también a toda persona que traiciona una visión protectora, patrilínea y proveedora de la realidad (Tosar López, 2018). Esto ha implicado que, para ser complacientes con el sistema, muchas personas de la diversidad sexo-género, en particular hombres, no solo ocultan su sexualidad en el armario, sino que también rechazan a quienes rompen con el molde masculino y que salen a las calles a pelear tener los mismos derechos que las personas heterosexuales o a celebrar que seguimos vivxs a pesar del odio latente y patente (Vega-Dávila, 2022). De fondo, lo que se encuentra es una visión de ser humano que privilegia unas corporalidades y reduce, minimiza o invisibiliza otras (Butler, 2002).

Una consecuencia práctica de nuestra experiencia creyente ha sido cuestionar qué parte de la humanidad ha sido valorada y cuál no. Desde lo sexual y, particularmente, lo heterosexual pueden rastrearse una serie de discriminaciones sistemáticas. Este ejercicio, no solo académico, permite, en palabras de Judith Butler, “rearticular radicalmente el horizonte simbólico en el cual hay cuerpos que importan más que otros” (2002, p. 49). El rechazo a las personas de la diversidad sexual y de género en el ámbito cristiano no solo ha radicado en una visión literalista de la Biblia que se ha desplegado en acciones políticas en la región (Jones et al., 2009), sino principalmente en una comprensión de la humanidad entera solo a partir de la genitalidad y, por consiguiente, a la reproducción (Jaime, 2017), como factores determinantes en la construcción de una sociedad, no solo en un espacio religioso, sino también en la construcción de identidades.

Muchas denominaciones cristianas pretenden alabar a la Divinidad anulando a cierta parte de la humanidad que no encaja en su perspectiva o cosmovisión, sin embargo, solo consiguen encerrar en un armario toda la fuerza movilizadora de la experiencia creyente. En la mañana de Pascua se nos recuerda que nada puede detener la vida que se gesta, según la fe cristiana el día de la Resurrección el cuerpo ajusticiado de Jesús estalla la piedra que contenía su cuerpo. Desde esas narrativas opresoras no solo se han encerrado a las personas sexo-género diversas en un armario, sino que la misma Divinidad y su fuerza dinamizadora queda en el mismo lugar.

Salir del clóset con la Divinidad implicaría, entonces, tomar en serio la existencia humana en su compleja diversidad y no permitir que bajo discursos disfrazados de

amor sean anuladas nuestras vidas. Desde la vivencia cristiana de la fe, hablar del ser humano implica hablar de lo divino (Boff, 2009). El misterio de la encarnación ayuda a entrar en una dinámica de relaciones donde lo humano no contradice lo divino, ni es su opuesto, todo lo contrario, la humanidad será el camino hacia lo divino. La lectura teológica de lo que es llamada *kénosis*¹² implica que para la humanidad todo lo humano deba ser considerado sagrado, también nuestra sexualidad diversa. ¿O es que, acaso, según las denominaciones cristianas que luchan en contra de nuestros derechos, no somos humanxs?

Uno de los pasajes que se ha empleado por los sectores religiosos para oponerse al amor entre personas del mismo sexo, y también a otras identidades, ha sido el pasaje de la creación, del Génesis 1 y 2, aduciendo que el único acto cocreador que poseemos los seres humanos implica continuar la especie. Su lectura ha hecho de la heterosexualidad una orientación sagrada, pensar de modo diferente es casi imposible (Wittig, 1992), esas interpretaciones son reductivas de la vida, anacrónicas y descontextualizadas que han redundado en terapias de conversión, verdaderas torturas, prohibidas ya en algunas partes del mundo (Chiquer et al., 2020), pero aún vigentes en muchos países, son un esfuerzo por sostener una mirada heterototalizante.

La normalidad monolítica con la que se asume esta orientación desfigura el rostro del ser humano, y, por ello, también de lo divino. Reflexionar sobre el ser humano exige, en ese sentido, revisar la concepción que se posee de lo divino. Para sostener su discurso de odio, muchos grupos cristianos prefieren fomentar una imagen divina que ha creado lo binario como si fuese algo absoluto y donde, por consecuencia, queda condenado y patologizado todo lo que no encaja en ese sistema.

En la perspectiva sostenida por Mary Douglas, quien afirma que

las ideas acerca de la separación, la purificación, la demarcación y el castigo de las transgresiones tienen por principal función la de imponer un sistema a la experiencia, desordenada por naturaleza. Sólo exagerando la diferencia entre adentro y afuera, encima y debajo, macho y hembra, a favor y en contra se crea la apariencia de un orden (Douglas, 2007, p. 22).

Todas las identidades no heterosexuales serían tenidas como sucias o con la capacidad de ensuciar lo determinado (Mas Grau, 2014). Al reducir al ser humano a tan solo el acto procreativo y a la experiencia sexual binaria se renuncia, en definitiva, a valorar el amor desde otras miradas.

Las comunidades para la diversidad sexual y de género, como reacción y resistencia, parten de una concepción de lo divino que busca ser coherente con la idea tradicional de un padre/madre que ofrece amor a sus hijxs, tal y como lo presentarían los

12 *Kénosis* significa, entre muchas cosas, hacerse nada. Para profundizar el tema recomiendo la lectura de Mary Rodríguez, quien realiza una lectura desde su realidad de mujer (Rodríguez Moreno, 2019).

evangelios. Asimismo, creemos que ha sido desdibujado por muchas denominaciones cristianas la idea de “amor”, haciendo de esta una manera de normalizar. Una mirada de la divinidad desde el amor permite contemplar a la humanidad de otra manera, de modo que no se le considere inferior o mala por antonomasia. Por esa razón necesitamos despojar tanto a lo divino como a lo humano de todos los ropajes sociales que han moldeado la uniformidad totalizante, necesitamos sacar a la Divinidad de ese armario sagrado (Althaus-Reid, 2008) en que se ha depositado toda la fuerza y vitalidad de transformar la creación entera.

En nuestro andar como creyentes buscamos vivir la fidelidad expresada de manera triple: ser fieles a la Divinidad siendo fieles a nuestras consciencias y siendo fieles al proyecto de amor donde quienes han/hemos vivido el postergo podamos recibir la buena noticia de la vida plena. Al final puedo afirmar que esto forma parte de nuestra profesión de fe: nuestra manera de ver a la Divinidad condiciona nuestro modo de valorar a la humanidad.

Tercer momento: Mirando hacia adelante

Como dijo un teólogo católico a propósito del Concilio de Calcedonia, la fe profesada es ciertamente punto de llegada luego de una reflexión, pero, al mismo tiempo, es punto de partida para generar nuevos escenarios (Rahner, 1961). Lamentablemente, la idealización del pasado no ha permitido ver muchos mecanismos de dominio que han existido a lo largo de la historia (Schüssler-Fiorenza, 2000), tales como el no acceso a la ordenación ministerial a las mujeres o su ausencia en la toma de decisiones eclesiales. Estos mismos hechos, que se han convertido en hitos, en lugar de servir para fomentar vida han servido, más bien, como murallas infranqueables, las que desde la Reforma protestante se ha buscado tumbar (Lutero, 2018).

Como teólogo y estudioso de género me parece importante distinguir tres niveles de relación con la vivencia de la fe. Esta distinción puede ser útil para el análisis de poder y considerar diferencias al establecer taxonomías de las comunidades cristianas para la diversidad sexogenérica y su presencia en el mundo creyente, particularmente, el cristiano, desde los discursos institucionales y de poder. Se podría distinguir, entonces, dogmas, teología y pastoral como estos tres niveles diferentes de expresar la fe. Estos pueden y suelen ser confundidos, porque en algunos casos coinciden, pero en la mayoría de los casos no es así.

Por una parte, se trata, muchas veces como dogma, lo que no lo es. Por ejemplo, la devoción a ciertos santos o imágenes, el rigor con el que se expresa llega a ser de una contundencia que se creería que se trata de una verdad de fe revelada, no obstante, no es así. Con relación a la sexualidad, la supuesta condena a las homosexualidades se ha tratado también como dogma universal en todos los cristianismos, pero tampoco es así. Por otra parte, en algunas denominaciones cristianas hay prácticas pastorales relacionadas a lo ecológico o al servicio en centros penitenciarios, estos no

responden a dogmas, necesariamente, pero sí a posturas teológicas; y aunque existan teologías que aborden temas como el cambio climático u otras no significa tampoco que se sostengan en dogmas o que tengan comunidades que vivan tales posturas. Teniendo en cuenta las sexualidades, hay pastorales abiertas a las diversidades, pero no pretenden ni pueden cambiar el dogma que poseen. Podrían existir también teologías realizadas desde lo académico, lo sexual, pero esto no garantiza que haya comunidades de fe que lo vivan.

En ese sentido, el cuestionamiento a aquellas llamadas verdades de fe, que han sostenido el dominio y la destrucción de vidas desde su posición de poder, desde los estudios críticos de lo religioso han identificado que la experiencia de fe no ha sido para nada neutra, sino, más bien, enraizada en el tiempo y en el espacio, con todas las limitaciones humanas que esto pueda haber implicado. Por ese motivo se convierte en una tarea importante considerar los contextos históricos que condicionan el lenguaje, las formas y las estructuras religiosas, porque estas canalizan una manera de comprender la fe. Este tiempo reclama no solo nuevos lenguajes que estén más acorde con nuestro tiempo, sino, considerar también, los nuevos contextos existenciales que antes no tuvieron cabida ya sea por el momento histórico o por los manejos de poder, pero que no pueden ser obviados en estas nuevas circunstancias. Por ello, las siguientes líneas son algunos apuntes que surgen de nuestro contexto diverso y que pueden ser un aporte desde Abya Yala.

Otra forma de iglesia es posible

Muchas comunidades para la diversidad sexual y de género, según mi experiencia, corren el riesgo de reproducir el sistema religioso del que provienen las mismas personas que las lideran y remedar el patriarcado mismo; como establezco en otro lugar (Vega-Dávila, 2022) fomentar otras formas de clóset, evitando el reconocimiento de otras identidades, la idea de superioridad a través de roles sexuales, la idea aspiracionista ofrecida por el capitalismo fomentando otras formas de clasismo forman parte de una violencia estructural, razón por la que este tipo de comunidades deberían cuestionar las estructuras dominantes con las que hemos sido socializadxs. No existe comunidad perfecta, pero sí existe un esfuerzo voluntario por evidenciar el proyecto de Jesús a través de medidas y estructuras más democráticas y horizontales que respondan a nuestro tiempo.

En el caso de muchas denominaciones, como la Iglesia Sueca, la Iglesia Episcopal de Estados Unidos o la Iglesia Evangélica Luterana en América, se ha ido consiguiendo desde hace ya algunos años que se puedan abrir a las diversidades, pero en el Sur global seguimos peleando con estructuras eclesiológicas que, distanciados de un evangelio que realmente sea buena noticia, se parecen a una monarquía absoluta, sin la corona, pero sí con el poder. Los cuestionamientos al poder ejercido y a los mecanismos que lo sostienen no solo forman parte de una crítica a la sociedad y que las comunidades de fe reproducen tal cual, sino que están íntimamente relacionadas con la sexualidad

(Foucault, 2017), lo que demanda aprender de nuevas formas de asociación. Y aunque generen espanto en muchas personas, las pedagogías feministas, no se puede negar sus logros. Estas han conseguido establecer agrupaciones más asociadas a la asamblea horizontal y rotativa, de la que muchas comunidades de fe podemos aprender en la medida que entramos en mayor diálogo y, realmente, tengamos deseos de hacerlo. Los grupos de mujeres, incluidos los lésbicos, muchos de ellos separatistas, cuestionan los modos patriarcales que varones maricas reproducen de manera acrítica.

Apertura a otras diversidades

Una tendencia muy fuerte en los espacios formados por personas de la diversidad es la tendencia a formar gueto. Cabe mencionar, que no es malo fomentar y vivir las afinidades, pero estas entorpecen cuando no existe apertura a una experiencia que es mayor a nuestras particularidades. Una comunidad creyente que solo piensa en su reconocimiento y no se alía a otras luchas es una contradicción existencial. La idea principal de ser iglesia no es luchar contra el mundo, sino anunciar una buena noticia que congregue, que motive, pero que también denuncie cuando el rostro de la creación es desfigurado.

En ese sentido, no bastaría con reconocer una filiación divina de modo personal sin considerar la dimensión comunitaria. Es preciso reconocer cómo muchos sistemas religiosos deforman los rostros de mujeres, de personas trans*, de afrodescendientes, de adultxs de la tercera edad, de pueblos originarios para que encajen en su versión colonizante de normal. Por ello, tener en cuenta en programas creyentes todas estas causas justas se convierte en una tarea impostergable.

De esta manera, la fe que es representada en la liturgia pascual con el símbolo de un cirio encendido, que al ser propagar la luz no mengua la llama, puede representar también el amor transformador y la esperanza no alienante, compartirlas no las debilita, sino que las expanden. La experiencia de reconocernos amadx por la Divinidad puede movilizar a ampliar conciencias y compartir en misión permanente ese amor que no discrimina, sino que convoca.

Machismo marica

El patriarcado, denunciado por muchas mujeres en el mundo, permea en todos los espacios y estratos sociales (Segato, 2014). Todas las personas en el continente lo vivimos de una u otra manera, inclusive las personas más deconstruidas (quienes han iniciado cuestionamientos a actitudes y estructuras sociales que fomentan el patriarcado). Todxs debemos estar alerta porque el proceso de cuestionamiento es permanente debido a las diferentes formas en los que se expresa. En espacios que están en construcción, como lo son muchas comunidades cristianas para la diversidad sexual y de género, la alerta ha de ser mayor porque al igual que se trasladan

situaciones verticales en relación con la autoridad, también se puede vivir cierto machismo oculto en una lucha reivindicativa. Que las personas de la diversidad hayamos sufrido discriminación, violencia o rechazo no nos exime de reproducir con otras formas –incluso más sutiles– el mismo sistema (Vega-Dávila, 2022).

La misoginia y la homofobia siguen expresándose de muchos modos, de hecho, las bromas son muy recurrentes mediante ademanes o frases que descalifican a quienes poseen características asociadas a lo femenino o que cumplen un rol pasivo en la intimidad. El machismo marica, el que ejercen hombres que sienten atracción por otros hombres, es una de las consecuencias del patriarcado en el mundo de la diversidad sexogenérica que se expresa también en la poca consideración de mujeres en los espacios creados y en la comodidad frente a su sistemática ausencia (Vega-Dávila, 2022). Se convierte en una necesidad que las propuestas políticas queer atraviesen también estas comunidades de modo que expresen a través de gestos y de palabras toda la riqueza que fue negada en otros espacios. Desde mi experiencia personal debo confesar que es difícil abordar esta situación, pero nos sostiene la esperanza de que la Divinidad lo sea todo en todxs (Cf. 1 Corintios 15:28).

Reflexiones finales

Es importante anotar que en medio del escenario conservador que se vive en el continente con narrativas y acciones conservadoras (Vera Balanzario, 2021) existen comunidades de fe que se han establecido a pesar de la misma estructura patriarcal y la LGTBIQfobia existente dando muestra de resistencia y de vida. Trabajos etnográficos han puesto de relieve la existencia y resistencia en varias latitudes del continente dando cuenta de estas comunidades de fe (Natividade, 2010; Campos Machado, 2010; Campos Machado & Delvalhas Piccolo, 2010; Bárcenas Barajas, 2020). Tanto la metodología empleada como las líneas teóricas permiten aproximarnos de un modo diferente a los procesos de subjetivación de personas de la diversidad sexogenérica en relación con sus prácticas de fe y la posibilidad de abrir otros espacios comunitarios.

Por mucho de lo mencionado líneas anteriores, la experiencia religiosa cristiana no siempre ha sido buena noticia en las vidas de las personas de la diversidad sexogenérica, ya que se ha traficado con nuestros deseos, otorgándonos tan solo dos alternativas excluyentes: o ejercer nuestra vida afectivo-sexual o participar de un espacio creyente. Este proceso significó con frecuencia aceptar la exclusión, no solo de familiares y amistades, sino también de comunidades de fe. Y, aunque la presión social y religiosa nos mantuvo en experiencias creyentes opresivas durante mucho tiempo, poco a poco aparecen espacios creyentes alternativos que convocan a muchos cuerpos que han sido históricamente marginados.

Hace varios años, G. Gutiérrez cuestionó desde Abya Yala el cristianismo que habíamos heredado, un continente cristiano y pobre (Gutiérrez, 1979). Pero no solo

mucha gente está condenada a morir de hambre, sino, también a morir sin derechos. Al grito del pobre se le añaden muchos otros que no habían sido considerados décadas anteriores, el de las mujeres, de los pueblos originarios, de lxs afrodescendientes, de la tierra, y también los nuestros.

Las comunidades cristianas para la diversidad sexual y de género colocamos un tema que no siempre ha sido considerado en medio de las luchas por derechos válidos y reconocibles. Ya sea en el plano civil donde a fuerza y peleas se han conseguido algunos derechos, ya sea en el campo religioso, donde nuestros gritos se encuentran en pugna con los discursos que profetas del odio proliferan para negar nuestra filiación divina. Por ello, revisar cómo se comprende la divinidad y la humanidad abre nuevos horizontes críticos para prácticas de fe que reconcilian lo que para muchas personas es irreconciliable, que la fe y la sexualidad pueden vivirse sin el control de ninguna institución, haciéndose necesario apelar más bien a la propia consciencia. Todo esto como una posición política.

Vivir nuestras sexualidades e identidades de género desde la fe nos hace salir de todos los armarios y que no deja a la Divinidad en ellos. Esto también demanda otra visión de las iglesias, pasando de una iglesia que pretende enseñar y hablar en nombre de la humanidad, a comunidades de fe que aprendan de lo que sucede alrededor suyo y de cómo la vida clama, que tenga los oídos puestos en los labios del Maestro que grita en todos los seres que claman justicia.

Referencias bibliográficas

Althaus-Reid, M. (2008). Marx en un bar gay. *Numen*, 55-69.

Bárceñas Barajas, K. (2015). *De los homosexuales también es el reino de los cielos. Las iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en el campo religioso de Guadalajara. Tesis para obtener el grado de doctora en Ciencias Sociales*. Guadalajara: CIESAS.

Bárceñas Barajas, K. (2020). *Bajo un mismo cielo. Las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religiosos conservador*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Sociales.

Billon, G., & Nieuviarts, J. (2013). Traducir la Biblia. *Cuadernos Bíblicos*(157).

Boff, L. (2009). *Jesucristo Liberador: Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.

Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Bogotá: Paidós.

Campos Machado, M. (2010). Judaísmo e homossexualidade no Rio de Janeiro: Notas de una pesquisa. *Religião e Sociedade*, 11-31.

Cáceres Guinet, H. (2003). ¿Qué es exactamente el Sitz im Leben? *Pastores del nuevo milenio*, 3(4), 81-90.

Cornejo, G. (2011). La guerra declarada contra el niño afeminado: Un autoetnografía “queer”. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 79-95.

Chiquer, L., Cottais, C., Kasanga, C., Darren, Ouattara, N., & Pavar, J. (2020). *Las “terapias de conversión” a través del mundo: una tortura aún poco conocida*. Generation for Rights Over the World.

Douglas, M. (2007). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Nueva visión.

Ellis, C., Adams, T. E., & Bochner, A. P. (2019). Autoetnografía: un panorama. En S. Bernard Calva, *Autoetnografía. Una metodología cualitativa* (págs. 17-42). Aguascalientes: El Colegio de San Luis.

Federici, S. (2010). *Calibán y las brujas. Mujeres, cuerpo y acumulación productiva*. Madrid: Traficantes de sueños.

Foucault, M. (2017). *Historia de la sexualidad I*. Ciudad de México, México: Gandhi.

- Gargallo Celentani, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 60 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Corte y Confeción.
- Gloor, D. (2015). La homosexualidad en la Biblia. *Aportes Bíblicos*(21).
- Gutiérrez, G. (1979). Pobres y Liberación en Puebla. *Páginas*(4), 1-32.
- Iglesia Católica Romana. (15 de agosto de 1997). *Catecismo de la Iglesia Católica. Sexto Mandamiento*. Retrieved 12 de octubre de 2020, from http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s2c2a6_sp.html
- Jaime, M. (2017). *Diversidad sexual y sistema religiosos. Diálogos trasnacionales en el mundo contemporáneo*. Flora Tristán - UNMSM - Programa de Estudios de Género.
- Jones, D., Azparen, A., & Polischuck, L. (2009). V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani. *Evangélicos, política y sexualidad: Intervenciones públicas de instituciones evangélicas sobre leyes de unión civil y educación sexual en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. <https://www.aacademica.org/000-089/156>
- Lings, R. (2011). *Biblia y Homosexualidad. ¿Se equivocaron los traductores?* San José de Costa Rica: SEBILA.
- Lings, R. (2013). *Love lost in translation: Homosexuality and the Bible*. Columbia: Trafford Publishing.
- Lings, R. (2021). *Amores bíblicos bajo censura. Sexualidad, género y traducciones erróneas*. Madrid: Dykinson.
- Lutero, M. (2018). A la nobleza cristiana de nación alemana sobre la mejora del estado cristiano. En M. Lutero, *Obras reunidas* (págs. 151-218). Madrid: Trotta
- Mas Grau, J. (2014). *Subjetividades y cuerpos gestionados. Un estudio sobre la patologización y medicalización del transgénero. Tesis doctoral*. Universidad de Barcelona.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Millet, K. (1995). *Política sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Miner, J., & Connoley, J. (2010). *Dios nos ha hecho libres. Una relectura de los textos bíblicos referentes a las relaciones entre personas del mismo sexo*. Buenos Aires: Fundación Otras ovejas.
- Motta, A. (2019). *La biología del odio*. Lima: La Siniestra ensayos.
- Natividade, M. (2010). Uma homosexualidade santificada? Etnografía de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religião y Sociedade*, 115-132.
- Ordino, F., & Mesters, C. (2007). Sobre la lectura popular de la Biblia. *Pasos*, 16-26.

Penen, L. (2018). La lucha del movimiento social católico en contra del matrimonio igualitario en Colombia: un medio para legitimar el estilo de vida católico. *Estudios socio-políticos*, 129-163.

Rahner, K. (1961). *Problemas actuales de cristología*. Madrid: Taurus.

Ramírez, F. (2018). Culpa y somatización en la conducta homosexual, un abordaje teológico-pastoral. *Anamnesis Revista de Bioética*(13), 25-36.

Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA. Revista de estudios feministas*, 15-42.

Richard, P. (2007). Interpretación latinoamericana de la Biblia. Realidad, método, prospectiva. En A. Levorati, E. Tamez, & P. Richard, *Comentario Bíblico Latinoamericano t. III* (págs. 11-21). Navarra: Verbo divino.

Rodríguez Moreno, M. B. (2019). Fundamentos de la kénosis con perspectiva de mujer. Una lectura de Filipenses 2,5-11. *Franciscanum*, 1-17.

Rondón, M. (2009). *Resultados de la investigación sobre las consecuencias emocionales y psicológicas del aborto inducido*. PROMSEX.

Segato, R. (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión de frente estatal, modernización y la vida de las mujeres. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (págs. 75-90). Cauca: Universidad del Cauca.

Shore-Goss, R. (2020). La homosexualidad y la Biblia. Practicando textos seguros. *Conexión Queer*, 3, 71-101.

Schüssler-Fiorenza, E. (2000). *Cristología feminista. Jesús, hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*. Madrid: Trotta.

Silva Nogueira, E., & Da Silva, V. (2020). Crítica social y religiosa en el profeta Amós: una relectura profética en Latinoamérica. *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, IV(1), 77-90. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.23854/autoc.v4i1.154>

Silva, S. R. (1994). Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies. Ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribeña. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 37-45.

Spadaro, A., & Figueroa, M. (15 de Julio de 2017). *La Civiltá*. Retrieved 12 de junio de 2020, from *Fundamentalismo evangelicale e integralismo cattolico*. Un sorprendente ecumenismo: <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/fondamentalismo-evangelicale-e-integralismo-cattolico/>

Torra Francés, M. (2012). El cuerpo ausente. Representaciones corporales en la frontera de una presencia ausente. *Estudios*, 107-118.

Tosar López, P. (2018). Patriarcado, Machismo y posmachismo. Del origen a la actualidad. *Proyecto Hombre. XX Jornadas de la Asociación Proyecto hombre*, 5-9.

Vega-Dávila, E. (2021). Hermenéutica inclusiva: brindando esperanza en medio de sociedades excluyente. En F. d. Asociación Educativa Teológica Evangélica (AETE), *Escatología, política y esperanza en América Latina. Homenaje a Juan Stam* (págs. 362-373). La Habana: Caminos.

Vega-Dávila, E. (2022). ¡Nosotrxs también somos lxs pobres! Teología de la liberación y diversidad sexo-genérica. Hacia una teología cuir de la liberación. *Revista Ciencias de la Complejidad*, 3(2), 65-89. <https://doi.org/https://doi.org/10.48168/cc022022-005>

Vega-Dávila, E. (2022). Patriarcado y patriarcabro: Homofobia, discursos religiosos y violencia. Identificando algunos rasgos de las necroeclesiologías. Una reflexión desde una perspectiva crítica de género. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 3(88), 152-166.

Vega-Dávila, E. (2022). ¡Nosotrxs también somos lxs pobres! Teología de la liberación y diversidad sexo-genérica. Hacia una teología cuir de la liberación. *Revista Ciencias de la Complejidad*, 3(2), 65-89. <https://doi.org/https://doi.org/10.48168/cc022022-005>

Vega-Dávila, E. (2023). *Divinidad al desnudo. Cuerpos que oran. Borrador de tesis para obtener el grado de doctor en Estudios Críticos de Género*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Velasco, C. (2 de Abril de 2021). *Una lectura feminista de la Biblia*. Retrieved 29 de Mayo de 2021, from <https://www.revistahekatombe.com.co/una-lectura-feminista-de-la-biblia/>

Vera Balanzario, A. Q. (2021). Actores y estrategias del activismo religioso conservador en América Latina. En K. Bárcenas Baraas, & C. Delgado-Molina, *Religión, género y sexualidad entre movimientos e instituciones* (págs. 207-246). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Sociales.

Vera Balanzario, A. Q. (2021). Actores y estrategias del activismo religioso conservador en América Latina. En K. Bárcenas, & C. Delgado-Molina, *Religión, género y sexualidad entre movimientos e instituciones* (págs. 207-246). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Sociales.

Wittig, M. (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.