

Sin Tabú

Religiones
y diversidad sexual
en América Latina

Hugo Córdova Quero



Título original:

Sin Tabú
Religiones y diversidad sexual en América Latina

© Hugo Córdova Quero, 2018

© Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia - REDLAD, 2018

© Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia
Pública - GEMRIP, 2018

Oficina REDLAD

Calle 69 No. 4-68 Oficina 202 Edificio XUE

Bogotá, D.C. – Colombia

C.P. 110231

Tel.: (+57) 3838369

comunicaciones@redlad.org

www.redlad.org

ISBN: 978-958-56143-8-3

Contacto GEMRIP

Nicolás Panotto Director

Tucapel Jiménez 56, Depto. 602

Santiago de Chile

C.P. 8340558

director@gemrip.org

www.gemrip.org

Diseño gráfico: William Salazar



Sin Tabú

Religiones
y diversidad sexual
en América Latina

Hugo Córdova Quero





Agradecimientos

*A todas las personas
de la diversidad sexual y religiosa en América Latina:
A las mujeres y a los varones,
a las maricas, marimachos, bichas, tortas, travas, playo,
areperas, muxhes, putos, jotos, sapatãoes,
cís y trans, santas y putas,
laicas y ordenadas, con o sin religión...
Por esta humanidad compartida
que nos encarna en la realidad.*

Un trabajo de escritura como el presente es tanto el resultado de trabajo propio como de la interconexión con muchas personas. Este libro no podría llegar a tus manos sin muchas personas que lo hicieron posible.

En primer lugar quisiera agradecer a la Red Latinoamericana y del Caribe para la Democracia (REDLAD), especialmente a Gina Romero y Brian Alvarado, por la confianza de que este libro podría ser una realidad.

A mis amigas/os y colegas del Grupo de Estudios Multidisciplinarios en Religión e Incidencia Pública (GEMRIP), especialmente a Nicolás Panotto, por siempre apoyarme en todo lo que hago. Su camaradería y el nivel de profesionalismo me inspiran cada día.

A mi familia, Virginia y Angélica, que han sido mi guía en la vida y Rolando que desde alguna parte del universo sigue estando presente. Especialmente a mi pareja, por su constante apoyo, amor, comprensión y mucha paciencia, porque en medio de todas esas bendiciones me ayuda a convertirme cada día en lo mejor de mí. Finalmente, a mis amigos/as en este mundo y en otros planos de existencia que cotidianamente me dejan saber que no camino solo sino en excelente compañía.

A todas y todos, muchísimas gracias por ser parte de mi vida.

Tabla de Contenido

	PAG.
Agradecimientos	4
Presentación	8
Introducción	11
Primer contacto	12
Propósito del libro	13
Estructura del libro	14
Una aclaración sobre la Iglesia Católica Romana	15
Religión y diversidad	16
Primera sección	
Consideraciones generales	19
Capítulo 1	
Algunas consideraciones sobre la diversidad sexual	20
Teoría queer, heteropatriarcalismo y religión	23
Para el trabajo en grupo	30
Capítulo 2	
Pasado y presente de la diversidad sexual en América Latina	31
Érase una vez...	31
La colonización rampante	35
El paradigma “vergüenza/honor”	36
El connubio entre sexualidad y religión: sodomía	36
La dicotomía “virgen/puta”: la Virgen María	38
Políticas de identidad en América Latina	39
Matrimonio igualitario y religiones	44
Casamiento civil	45
Casamiento religioso	46
Para el trabajo en grupo	49
Segunda Sección	
Diversidad sexual y religiones	50
Capítulo 3	
Religiones abrahámicas: cristianismo, judaísmo e islam	54

	PAG.
Cristianismo	54
Judaísmo	60
Queerificar los estudios bíblicos	64
Queerificar la reflexión teológica	65
Queerificar las prácticas de la fe	67
Islam	68
Queerificar las interpretaciones coránicas	72
Fe musulmana en diálogo con el activismo	75
Para el trabajo en grupo	76
Capítulo 4	
Religiones dárnicas: budismo e hinduismo	78
Budismo	78
Comprensión fluida de la sexualidad	81
El encuentro colonial entre Oriente y Occidente	82
Hinduismo	84
Teologías queer hinduistas autóctonas	86
Descolonizar los textos sagrados	87
Para el trabajo en grupo	89
Capítulo 5	
Religiones con raíces étnicas: africanas, asiáticas y latinoamericanas	90
Creencias de pueblos originarios latinoamericanos	91
Religiones afro-brasileñas y afro-caribeñas	93
Religiones asiáticas	97
Para el trabajo en grupo	98
Conclusión	
Continuidad y futuro	100
Glosario	106
Referencias bibliográficas	110
Acerca del Autor	123



Presentación

Podríamos decir que el libro *Sin tabú: religiones y diversidad sexual en América Latina* es único en su naturaleza. Además de ser un tema poco abordado en nuestro continente, esta obra del teólogo y especialista Hugo Córdova Quero presenta de manera sintética pero con una profundidad sorprendente, un amplio recorrido sobre un análisis con el que hasta el momento la literatura latinoamericana no contaba, al menos desde el abordaje específico de este libro: un estudio crítico y muy bien detallado sobre el modo en que las principales expresiones religiosas pueden abordar el tema de la diversidad sexual, desde sus mismas fuentes de autoridad pero con una mirada completamente alternativa a las voces oficiales. Con sobrada fundamentación, podemos ver cómo esta sensible temática para los discursos jerárquicos e institucionalizados dentro de las religiones, en realidad pueden ser analizados y promovidos desde otras claves de interpretación.

Este libro también responde el recorrido realizado por organizaciones de sociedad civil y espacios de análisis religioso, más concretamente al camino conjunto transitado por el Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP) y la Red Latinoamericana por la Democracia (REDLAD). El trabajo regional de diversas organizaciones en torno a la profundización de proyectos en políticas públicas y derechos humanos para la inclusión y reconocimiento de la diversidad sexual, ha provocado grandes conflictos con algunos espacios religiosos, los cuales se resisten a este tipo de iniciativas. La pregunta que surgió fue: ¿cómo enfrentar estas voces y espacios de manera efectiva, sin caer en el simple juicio o debate provocativo sin sentido? ¿Cómo lograr que las voces religiosas neoconservadoras no sean un obstáculo para la profundización de agendas en derechos humanos?

La respuesta que encontramos fue la necesidad de trabajar conjuntamente entre movimientos sociales, organizaciones de sociedad civil y voces religiosas alternativas y críticas con las posturas hegemónicas, hacia la creación de estrategias de incidencia. De aquí, *Sin Tabú* emerge como corolario de este caminar, cuyo objetivo es poner a disposición de la sociedad civil y las propias comunidades religiosas un estudio alternativo sobre la diversidad sexual, con el propósito de impulsar a la reflexión, sensibilización y acción alternativas.

Hugo Córdova Quero es uno de los especialistas más reconocidos y con mayor experiencia en este campo dentro de América Latina, por lo cual su obra cuenta no sólo con un abordaje académico inigualable, sino con una amplia experiencia en el campo de la militancia por los derechos desde la fe, lo cual responde a esta demanda por parte de la sociedad civil.

Es así que esperamos que esta obra pueda servir como una mirada alternativa para inspirar a diversos grupos y prácticas de militancia por los derechos humanos, para crear agendas de incidencia que sirvan no sólo a la deconstrucción de cosmovisiones hegemónicas en torno a estos temas, sino también para ampliar las redes de colaboración con voces, instituciones y comunidades religiosas críticas.

Nicolás Panotto
Director GEMRIP



Introducción

Primer contacto

En las sociedades contemporáneas en las que vivimos, no es fácil asumirse como parte de la diversidad sexual¹, mucho menos públicamente. Se hace más difícil si a eso se le agrega profesar una fe particular. Siglos de discriminación y prohibición han dejado huellas en el continente. Uno de los obstáculos más frecuentes —más allá de las discriminaciones— parece ser la imposibilidad de que las familias consideren que sus hijas o hijos vivan una vida “normal”. Por “normalidad” generalmente se entiende en ese contexto que una persona se case, tenga hijas e hijos y o que tenga reconocimiento social, entre otras. Por supuesto, a la hora de pensar en el casamiento, muchas familias sueñan con la boda en el Registro Civil, la ceremonia en la Iglesia Católica Romana y una gran fiesta de casamiento. Parece que tanto para individuos como para familias la realidad de que alguien sea gay, lesbiana, bisexual, transgénero o intersexual echa por tierra todos esos sueños. Muchas veces un sentimiento de fracaso y frustración envuelve la cotidianidad de personas y familias, acompañado con la pregunta de muchas madres o padres acerca de “¿qué fue lo hice mal?”.

Esto plantea una disyuntiva pues al hablar de casamiento religioso, surge la pregunta sobre la resistencia que “la religión” tiene hacia la diversidad sexual. Sin embargo, nos preguntamos: ¿Es verdad que estos sueños se rompen cuando recibimos la noticia de que nuestra hija o hijo es gay, o alguien en la familia es lesbiana, o un vecino es transgénero? ¿O existen posibilidades reales en América Latina para que esta situación sea diferente? Sobre todo, las personas de la diversidad sexual, ¿Son “normales”? ¿Se pueden casar? ¿Se puede ser cristiana/o y gay? ¿Es cierto que mi hijo se va al infierno por ser gay? ¿Hay alguna iglesia que acepte a las personas de la diversidad sin condena? ¿Qué sucede en otras religiones?

¹A lo largo de este escrito, he optado por usar el término “personas de la diversidad sexual” en el mismo sentido que el término “queer” es usado en el idioma inglés a los efectos de marcar la fluidez de la sexualidad y la inclusión de personas heterosexuales que no se conforman a la ideología heteropatriarcal y que forman parte de la disidencia sexual. Aunque hubiera podido usar el término “queer” porque conlleva este sentido, el mismo es muchas veces rechazado y otras veces desconocido en nuestro continente.

Propósito del libro

En los capítulos siguientes trataré de responder a estas preguntas desde una perspectiva interreligiosa y *queer*. Debido a ello, este libro tiene dos objetivos, a saber: por un lado, busca responder a esos interrogantes desde la perspectiva de las religiones. Dentro del cristianismo nos referimos no sólo a la Iglesia Católica Romana sino también a otras iglesias como, por ejemplo, la Iglesia Metodista, la Iglesia Luterana, las Iglesias Ortodoxas, o las Iglesias Pentecostales, por nombrar algunas de las muchas Iglesias Cristianas que viven su fe en nuestro continente. No solo eso, sino que también existen otras religiones más allá de la cristiana, como el judaísmo, el islam, el budismo, el hinduismo, las corrientes religiosas con raíces africanas —umbanda, kimbanda, candomblé, palo, santería, las corrientes religiosas con raíces asiáticas —Iglesia Mesiánica, Soka Gakkai— y las espiritualidades presente entre los pueblos originarios en el continente desde antes de la llegada de los conquistadores europeos. América Latina es un continente diverso religiosa y culturalmente; las personas viven su fe más allá de los confines de la Iglesia Católica Romana.

Por otro lado, este libro también apunta a conectar la diversidad religiosa a la labor que llevan adelante las organizaciones sociales, especialmente el activismo *queer* y las organizaciones de defensa de los derechos humanos. Al abordar el tema de la diversidad religiosa y sexual, debemos tener en cuenta las múltiples sexualidades presentes en la vida cotidiana de las sociedades latinoamericanas. Solo así es posible escapar de la dinámica de contraposición para comenzar a ver espacios de colaboración y de trabajo común. Para ello, el libro recurre a una visión basada en la teoría *queer* (Foucault 1990 [1978]; Sedgwick, 1990; Jagose 1996, Butler, 1999 [1990]; Halperin, 2003; Kemp, 2009; Marinucci, 2010). El término *queer* se puede traducir como “raro” y fue aplicado peyorativamente a las personas en el contexto anglosajón que no se conformaban al heteropatriarcado. En la década de 1990 fue tomado por activistas en Nueva York como un término de reivindicación contracultural (Jagose, 1996). De este modo, lo *queer* busca socavar los cimientos del heteropatriarcado, y toda persona que los socava es parte del movimiento. Por lo tanto, lo *queer* no

es sinónimo de LGBTI —sigla que representa al movimiento de lesbianas, gays, bisexuales, transgénero e intersexuales— porque las personas heterosexuales que no adhieren al heteropatriarcado² también son parte de la diversidad sexual.

Estructura del libro

El libro se divide en dos secciones. La primer sección presenta consideraciones generales sobre la diversidad sexual en el contexto latinoamericano (capítulo 1), especialmente desde una perspectiva histórica muy amplia (capítulo 2).

La segunda parte se focaliza en cómo la diversidad sexual se entiende o (re) presenta en distintas religiones y espiritualidades. Para ello he seguido la división clásica de las religiones en abrahámicas —cristianismo, judaísmo e islam— (capítulo 3); *dármicas o kármicas* —budismo e hinduismo— (capítulo 4) y *espiritualidades* con raíces africanas, asiáticas y de pueblos originarios (capítulo 5).

En el libro se ha optado por dar énfasis a la contribución de las teologías queer en cada religión. Si bien es cierto que el público lector de este libro es variado --y muchas personas quizás no adhieran a los postulados de una fe particular-- esto es necesario por dos razones. En primer lugar, porque --debido a la hegemonía de la Iglesia Católica Romana en el continente-- hay mucho prejuicio y desconocimiento de otras religiones o sectores del cristianismo.

En general, tendemos a quedarnos con la explicación sesgada ofrecida por algunos medios de comunicación o por la misma Iglesia Católica Romana, y no indagamos la veracidad o asidero real de estos prejuicios sobre otras religiones o sectores del cristianismo. Al mismo tiempo, si bien es cierto que muchas personas no adhieren --sobre todo en el activismo LGBTI-- a ninguna

²Se entiende por heteropatriarcado aquel sistema y organización social donde no sólo prevalecen los criterios del machismo, sino que además sólo se entienden como “normales, naturales o humanas” las prácticas sexuales, afectivas, emocionales y románticas realizadas exclusivamente entre varones con mujeres, es decir, las heterosexuales.

religión, las discusiones sobre el género y la sexualidad en América Latina son esencialmente teológicas. Desconocer las herramientas positivas de cada religión sobre estos temas es cercenar la posibilidad no solo de contrarrestar los embates de los sectores más conservadores, sino también privarnos de la posibilidad de seguir construyendo alianzas con sectores afines para derribar el poder del heteropatriarcado.

El libro también incluye al final de cada capítulo una sección con preguntas a fin de fomentar y facilitar el trabajo en grupos pequeños.

Una aclaración sobre la Iglesia Católica Romana

Dicho lo anterior, cabe una aclaración fundamental. Dentro de la rama católica del cristianismo existen más de 350 iglesias que se denominan “católicas antiguas” que junto con Iglesias Católicas Nacionales, Iglesias Católicas Independientes e Iglesias Católicas autónomas configuran más de 600 Iglesias no-romanas, siendo solo una de ellas la Iglesia Católica Romana. Esto significa que la Iglesia Católica Romana NO es la única iglesia católica. La Iglesia Católica Romana es una institución entre muchas otras. Aún más, dentro de la Iglesia Católica Romana como institución conviven 24 iglesias autónomas unidas bajo la supervisión del Obispo de Roma. Aunque las personas no entrenadas en estudios religiosos — sumado que los medios de comunicación social sigan hablando erróneamente de “catolicismo” como si existiera solamente la Iglesia Católica Romana o de “la religión” como si fueran todas iguales— debemos comenzar a deconstruir esos mitos en pos de descolonizar esa mentalidad. Reconozco que en América Latina hay una asociación que se hace entre catolicismo como rama del cristianismo y la institución Iglesia Católica Romana como si ambas fueran lo mismo. Eso corresponde a un tiempo pasado donde sí existía un poder hegemónico de esa iglesia en el continente y se desconocía la existencia de otras iglesias católicas que no son romanas. Al reiterar ese discurso, le damos un poder a la Iglesia Católica Romana que ya no tiene, un poder del que después nos quejamos pero del que somos partícipes en su construcción y (re)producción. Cuando comenzamos a bajarla de su pedestal y la ponemos al mismo nivel que otras

iglesias, su poder se visibiliza tal cual es, y no con el poder imaginario que nosotros le adjudicamos.

No hay ninguna duda de que la Iglesia Católica Romana continuará incidiendo en la sociedad. Ahora, que sea la única iglesia que incide, eso sí es imaginario; hay otras que también lo hacen, quizá no a nivel público porque los medios de comunicación social no las visibilizan, pero sí en la vida cotidiana de la gente. Cuando le asignamos todo ese poder a la Iglesia Católica Romana estamos construyendo un imaginario que no se condice con la realidad, y la incidencia de otras iglesias se vuelve una historia desconocida. Es un poder simbólico, pero en la materialidad de la vida de las personas no es tan así. Por ejemplo, desde la Iglesia Católica Romana, el Cardenal Jorge Bergoglio —ahora Papa Francisco— se alió en Argentina con algunos grupos evangélicos fundamentalistas para ir contra la ley de matrimonio igualitario. Aunque ambos actores religiosos presionaron con la excomunión a los diputados que suscribían a sus iglesias, igual muchos votaron a favor de la ley. Si la Iglesia Católica Romana mantuviera un poder material más tangible, habrían votado en contra.. Esa noticia todavía no decanta en el discurso de los medios masivos de comunicación y erróneamente contribuye a alimentar el estatus de la Iglesia Católica Romana la cual debemos comparar con el hecho religioso en Latinoamérica.

Religión y diversidad

Al mismo tiempo, cuando decimos “la religión oprime a las mujeres” o “la iglesia condena a las personas de la diversidad sexual” debemos detenernos a deconstruir esas afirmaciones. Primero, ¿qué mujeres? ¿Qué personas de la diversidad sexual? Segundo, ¿qué religión? ¿Qué iglesia? Es cierto que la Iglesia Católica Romana en América Latina impuso perspectivas muy nocivas no sólo para las mujeres sino también para los varones, especialmente en términos de la diversidad sexual. Sin embargo, el tema es muy complejo para ser resumido en afirmaciones universales, sobre todo porque entramos en la lógica de poder de que una opresión es más importante que la otra, y ahí estamos en problemas. Hay, lo reconozco, un heteropatriarcado, pero esa ideología ha afectado no

solo a las personas mujeres heterosexuales sino también a las personas de la diversidad sexual, en la que se incluyen mujeres y varones heterosexuales que no adhieren a los postulados del heteropatriarcado, personas gays, lesbiana, bisexuales, transgénero, intersexuales y poliamorales, entre otras personas. Este último es una ideología que atraviesa todas las relaciones de poder en sociedad, y enfatizar solo una opresión significa invisibilizar todas las demás.

Al mismo tiempo, hay iglesias y religiones —como veremos en los próximos capítulos— que no tienen problemas en aceptar en su vida de fe, especialmente en el ministerio, a mujeres y personas de la diversidad sexual.

En muchas iglesias hay mujeres heterosexuales que son obispos, varones gays que son rabinos judíos, mujeres lesbianas que son imanes musulmanes, mujeres transgénero que son maestras budistas, o personas intersexuales que son *maes* umbandistas, solo por nombrar algunos ejemplos.

Por lo anterior, al abordar el tema de las religiones y la diversidad, debemos tener en cuenta no solo esta pluralidad religiosa —que es una realidad en América Latina— sino también el carácter polifacético que adquieren las religiones en relación con el tema de la diversidad sexual. De lo contrario, seguiremos contribuyendo al sostenimiento de estereotipos que no reflejan la realidad plural de la vida religiosa y de la diversidad sexual en nuestro continente.

Debido esto, en los capítulos que siguen hablo de “teologías queer”, las cuales buscan decir: “Soy puto, ¿y qué?”. Cabe destacar que —en mi opinión— nos hemos apresurado en tomar como universal la sigla LGBTI. Es decir, las categorías que esa sigla representa —sumamente válidas— están originadas en el idioma inglés y en el contexto anglosajón. La universalización de estas categorías invisibilizan otras que son propias de muchas personas de la diversidad, que se reconocen a sí mismas en relación con los epítetos negativos que la sociedad les ha impuesto. Por ejemplo, en la región del Río de la Plata, “puto” no es “gay”. La palabra “puto” tiene una historia, un contexto y una arqueología particular. Decir que ambos términos son lo mismo es colonizar

otros modos por los cuales las personas de la diversidad sexual se nombran a sí mismas en contextos distintos al anglosajón. Con la colonización vienen otros dos procesos colonizadores tales como la invisibilización y la erosión de la diversidad a través de la homogeneización.



Primera Sección

Consideraciones Generales

Capítulo 1

Algunas consideraciones sobre la diversidad sexual

Seguramente crecer en alguna ciudad o zona rural de América Latina implica haber escuchado que ser parte de la diversidad sexual es no ser “normal”. Mucha gente habla aún que las personas de la diversidad sexual están “enfermas” y “necesitan ser curadas”. Seguramente al leer estas líneas no podemos evitar preguntarnos si esto es cierto. La respuesta es NO. Ser parte de la diversidad sexual no es estar ni enfermo ni tener algo “contagioso”. Por el contrario, es un hecho más de la diversidad presente en la vida de este planeta, incluida la humanidad. Es usual que la mayoría de las personas se relacionen sexualmente y/o afectivamente con personas del género opuesto, pero esa no es la única realidad en la especie humana. Tampoco lo es en el reino animal. La diversidad sexual es parte de la riqueza de la biodiversidad de este planeta, en el cual la humanidad es solo una parte.

La orientación sexual no es algo que se elige, ni tampoco es algo que se forma genéticamente. Entendemos por “orientación sexual” la atracción emocional, romántica y/o el deseo sexual que algunas personas tienen por personas de distinto o de su mismo sexo. Existen muchos prejuicios sobre porqué una persona tiene una orientación sexual determinada, incluyendo las falsas concepciones acerca de que las personas no-heterosexuales provienen de “hogares con problemas” o con un trasfondo de “mal desarrollo psicológico”. No hay evidencia científica que apoye estos prejuicios. Las personas de la diversidad sexual son hijas e hijos de distintos tipos de familias, independientemente de su condición económica, clase social, etnicidad, cultura, o contexto geográfico, entre otros aspectos. Simplemente estas personas son parte de la multiplicidad y riqueza humana.

En realidad, el término “homosexualidad” fue creado en el siglo XIX por el psicólogo austro-húngaro Károly Maria Kertbeny (Elliot, 2003: 122). Esto no significa que antes de ese momento no haya habido personas que se sentían

atraídas por otras personas de su mismo sexo. Lo que sucedió con la creación del término es que se comenzó a hablar de un grupo específico —los “homosexuales”— desde una posición negativa y medicalizada, tal como lo afirma Michel Foucault (1990 [1978]). Fue en ese momento en el cual también surgió la idea de la homosexualidad como “enfermedad”.

Hasta la década de 1970 la Asociación Estadounidense de Psiquiatría (*APA* por sus siglas en inglés) afirmaba que ser “homosexual” era estar “enfermo”. En realidad el término que la *APA* usaba era “enfermedad mental”. Sin embargo, a partir de 1973, la *APA* dejó de afirmar esto y quitó de su catálogo de enfermedades mentales —llamado “*DSM*” por sus siglas en inglés— a la homosexualidad por entender que no había nada de “enfermo” en ello (Drescher, 2015). Esta decisión —que terminó con la estigmatización de muchas personas sufrida con anterioridad a 1973— no fue tomada livianamente, sino que se consultaron expertos de distintas áreas de las ciencias médicas, sociales y psicológicas para arribar a la misma conclusión.

Si bien la *APA* —que influye profundamente en los tratamientos psicológicos y psiquiátricos en todo el mundo, incluidos los países de Latinoamérica— tomó esa decisión, en las sociedades contemporáneas la idea de la homosexualidad como “enfermedad” no se ha borrado completamente. Aún hoy algunas personas —y algunas instituciones religiosas también— siguen afirmando esto sin tomar en cuenta la evidencia científica que dice lo contrario. Asimismo muchos profesionales siguen sosteniendo que las terapias reparadoras pueden “curar” a las personas. Esto es científica y estadísticamente erróneo. Las personas que han pasado por estas terapias no han sido “curadas” sino torturadas y se les ha cercenado la posibilidad de ser felices, con secuelas que les afectan para toda la vida (Haldeman, 1994; Shidlo y Schroeder, 2002).

Es esta idea social tan arraigada a la que se enfrentan las personas no-heterosexuales. Sus vidas se ven afectadas, juzgadas o condenadas por esa falsa concepción. Por tanto, un primer paso es desterrar la idea de que las personas de la diversidad sexual están “enfermas” para luego afirmar que son

personas humanas con sentimientos y con deseos particulares pero que esos sentimientos y deseos no son ni negativos ni —mucho menos— destinadas a ser condenadas.

A esta estigmatización proveniente del campo de las ciencias, en América Latina se han sumado otros aspectos —como señala el periodista y escritor Osvaldo Bazán (2004)— que son el anatema proveniente del cristianismo sobre la homosexualidad como “pecado” y la criminalización por parte de los cuerpos legales que han etiquetado las actividades de las personas no-heterosexuales como “delitos”. Estos tres elementos —“enfermedad”, “pecado” y “delito”— son condenas muy pesadas sobre los hombros de las personas de la diversidad sexual cuya esperanza es vivir sin discriminación y en libertad.

Desde el retorno de las democracias en algunos países de América Latina—que habían sufrido dictaduras militares-- a fines del siglo XX muchas personas y organizaciones han procurado revertir esta situación para que las personas de la diversidad sexual puedan ser libres y gozar igualmente de los derechos otorgados a todas las personas de una sociedad determinada. En los últimos años, leyes tales como la de despenalización de actividades sexuales entre personas del mismo sexo, uniones civiles, matrimonio igualitario o de identidad de género —entre otras— han buscado reparar las situaciones de injusticia y discriminación contra las personas de la diversidad sexual. Es por esto que hoy en día tienen más elementos a su favor para vivir plenamente en muchos países de América Latina.

Aunque muchas personas en el continente continúen valorando negativamente la homosexualidad, las sociedades latinoamericanas tenemos una gran oportunidad de respetar a las personas de la diversidad sexual sin cambiarlas y sin contribuir a su discriminación. Uso la palabra “respetar” en lugar de otros términos como “tolerar”, “incluir” y/o “aceptar” porque estos últimos términos son expresiones de poder. Es decir, quien los usa —generalmente la mayoría de las personas heterosexuales— creen tener el poder de decidir sobre las personas. Como toda concesión del poder vertical, puede existir un momento en que esa acción se

deje sin efecto y se produzca el rechazo. En cambio, el respeto implica una relación de igual a igual con quien es respetada/o. Considero que las personas heterosexuales —por el solo hecho de percibirse como mayoría— no tienen derecho sobre la vida, libertad y existencia de las personas de la diversidad sexual. Ese es un mito que debemos deconstruir.

Teoría queer, heteropatriarcalismo y religión

Las maneras en que las personas en sociedades europeas o norteamericanas definen el género, ejercen las expectativas de los roles de género y / o entienden la división sexual del trabajo no son las mismas que en sociedades africanas, latinoamericanas o asiáticas. La expresión “expectativas de roles de género” se refiere a “la anticipación del desempeño dado por el actor social y por los demás en función de su posición sociocultural y económica, considerando la división predominante del trabajo entre los géneros” (Sudha, 2000: 63). Del mismo modo, el término “división sexual del trabajo” designa lo tradicional “arreglo natural que constituye la base de toda especialización económica y estructuración social que conduzca a la formación de grupos de parentesco y de la familia” (Franke-Watson, 1999: 1299). Keiko Yamanaka (2003: 169) ha descrito la división sexual del trabajo en términos donde “padre” equivale a “sostén de la familia” y “madre” implica “criar a los hijos y hacer actividades domésticas”.

Cabe destacar que en todas las sociedades el modo de entender y ejercer los aspectos nombrados anteriormente tampoco ha sido —y es— igual ni en el pasado ni en el presente, y seguramente tampoco lo será en el futuro. Al mismo tiempo, es necesario aclarar que algunas de estas maneras son el resultado de imposiciones coloniales llevadas a cabo por imperios que se auto-denominaron como más “civilizados” o más “morales” respecto de sus colonizados. En la era de la globalización, las maneras en que la gente en sociedades europeas o norteamericanas definen el género, ejercen las expectativas de los roles de género y/o entienden la división sexual del trabajo han sido tomadas como *el modelo* para otras partes del mundo, lo cual también es aplicable para los

movimientos lésbico-gais en esas latitudes. Este proceso ha sido tomado en países del sur global casi sin cuestionamientos e internalizado a través de la noción colonialista de una sexualidad “normal” (universal). Colonialismo aquí está entendido como una dominación o control no desde el ámbito gubernamental sino desde una imposición cultural que desestima las particularidades de un determinado contexto. Esta colonización realizada por conceptos heterosexistas implica otro modo de dominación cultural. Al mismo tiempo, nos preguntamos: ¿Qué entendemos por *heterosexismo*? En su libro *Heterosexismo*, Patricia Jung y Ralph Smith (1993: 13-14) afirman que el heterosexismo está conectado a un sistema de apartheid pues tiene paralelos con el “racismo” y el “sexismo”; es decir, no son el resultado de “miedos” u “odios” sino que son cada uno de ellos —sexismo, racismo, heterosexismo— un sistema de “creencias” o cosmovisiones que catalogan la “sexualidad humana”.

Por lo tanto, como una forma de colonialismo sexual, el heterosexismo permea todas las dimensiones de la vida, del trabajo y de las relaciones de la misma manera en que el racismo lo hace en la vida cotidiana (Sterba, 1997; Delaney, 1999). Por ejemplo, la teología cristiana en occidente no ha sido inmune a esta colonización heterosexista. Los cuerpos, las orientaciones sexuales, el género y las representaciones de la sexualidad han sido colonizadas/os por dicho sistema, que ha penetrado todas las dimensiones de la vida cotidiana en maneras que muchas veces se tornan difíciles de enfrentar. La teología cristiana en Occidente, muchas veces, ha imbuido, legitimado o promovido aquellas dimensiones. Así, los cuerpos han sido la geografía de esta ocupación, el lugar donde el colonialismo heterosexual ha mantenido cautiva a la sexualidad y demarcado sus límites. En algunos sectores del cristianismo, pues, cuerpos y sexualidad han sido terrenos prohibidos en pos de una supuesta “espiritualidad”. Otras religiones también tienen sectores con su propia cuota de negación del cuerpo y la sexualidad. A la vez debemos reconocer —como veremos en los próximos capítulos— que hay sectores progresistas en todas las religiones para los cuales el género y la sexualidad no son “un problema sino un dato más de la realidad humana.

De todos modos, la violencia del proceso impuesto por el heteropatriarcalismo a través del heterosexismo es revelada en la *normalización*, también llamado *heterosexualización* o *heterosexualidad compulsiva*. Nada que no sea encasillado dentro el binomio masculino/femenino heterosexual es dejado intacto; debe ser cambiado, normalizado, desterrado, demonizado. En la teología cristiana en Occidente este proceso se ha llevado a cabo basándose en nuestras imágenes —tanto de teólogos como de fieles— sobre lo divino y desde allí se ha ejercido la condenación, excomunión y ostracismo de miles de personas a lo largo de la historia del cristianismo.

Uno de los temas centrales de la teoría *queer* es la deconstrucción de la imposición rígida sobre el género que hemos heredado de parte del heteropatriarcalismo. De este modo, la teoría *queer* —tal como lo propone Judith Butler (1999 [1990]: 185)— está basada en la presuposición de que el género y las representaciones de la sexualidad se constituyen en prácticas repetitivas que “habilitan” y “restringen” la construcción del “yo”. Esas reglas “están parcialmente estructuradas a través de matrices en la jerarquía del género y de la heterosexualidad compulsiva, [y] operan a través de la repetición” (Butler, 1999 [1990]: 185).

Leído de esta manera, pareciera que el género dentro de la concepción heteropatriarcal nos condena a un callejón sin salida. Sin embargo, para Butler (1999 [1990]) “es solo *dentro* de las prácticas de repetición significativa que una subversión de la identidad se hace posible” (p. 185), produciendo así una contestación del binarismo intrínseco de la concepción hegemónica del género. Por lo tanto,

La tarea crítica es, más bien, localizar las estrategias de repetición subversiva habilitadas por esas construcciones, para afirmar la intervención de posibilidades locales a través de su participación precisamente en esas prácticas de repetición que constituyen la identidad y, por lo tanto, presentar la posibilidad inmanente de contestarlas (Butler, 1999 [1990]: 188).

Así nos damos cuenta de que estamos completamente conectados a la matriz heterosexual y condenados a repetir sus prácticas compulsivamente o a ser marginados cuando no cumplimos con sus dictámenes. Sin embargo, “(...) la tarea no es tanto repetir o no, sino cómo repetir o, aún más, repetir y a través de la proliferación radical del género, *desplazar* las mismas normas que habilitan la repetición en sí misma” (Butler, 1999 [1990]: 189). Butler toma esta repetición prolifera de los dictados heteropatriarcales de la performance de drag queens [transformistas] quienes en la hiperactuación ponen en evidencia las contradicciones y ficciones del modo en que el heteropatriarcalismo ha definido y desplegado la noción de género.

La antropóloga Doreen Indra (2004 [1999]) ofrece otro elemento necesario para definir al género: la relaciones de poder. Así, afirma que el género debe ser leído como “relaciones de poder, privilegio y prestigio informadas por nociones situadas de masculinidad y feminidad” (Indra, 2004 [1999]: xiv). Estas relaciones de poder se dan tanto entre varones y mujeres como entre mujeres y entre varones.

En la misma dirección, Foucault en su *Historia de la Sexualidad* (1990 [1978]) explicita cómo el heterosexismo ha sido utilizado para definir y etiquetar de perverso todo lo que se opone a la implantación de un proceso de normalización de las/os otras/os:

La implantación de perversiones es un instrumento-efecto: es a través del aislamiento, intensificación, y consolidación de sexualidades periféricas que las relaciones de poder de la sexualidad y del placer se han ramificado y multiplicado, medido el cuerpo y penetrado en los modos de conducta (p. 48).

Es decir, el término *perverso* ha sido usado de manera que catalogue y excluya a todas aquellas personas que no cumplan con los dictámenes del sistema heteropatriarcal. Foucault encuentra que esto se ha hecho con base en mecanismos que evolucionaron a partir de la idea original de prohibición,

consolidados en el mundo occidental mayormente a partir del siglo XIX pero con raíces que se extienden más allá de este. Así, fue en el siglo XIX donde —a través de la catalogación de las *perversiones*— emergió un nuevo actor sexual: los homosexuales. Foucault (1990 [1978]) afirma:

El homosexual del siglo XIX se convirtió en un personaje, con un pasado, un caso histórico, y una infancia, sumado a ser un tipo de vida, una forma de vida, y una morfología, con una anatomía indiscreta y posiblemente con una fisiología misteriosa (pp. 42-43).

Esto se transforma en un mecanismo de poder que sostiene y afianza la colonización del género y de las representaciones de la sexualidad. En Foucault esto se conecta con lo que él denomina la *voluntad de verdad* cuando lo analiza en relación a la sexualidad en el siglo XIX. Foucault (1990 [1978]) afirma, “[e]l punto esencial es que la sexualidad no fue sólo materia de sensación y placer, de ley y tabú, sino también de verdad y falsedad” (p. 56). Foucault (1990 [1978]) va más allá aún al analizar el tema del poder en relación con la sexualidad y nos ofrece una llave para su comprensión cuando afirma que hay una “demanda de verdad” sobre la sexualidad que es fruto de la “compulsión” y la “inquisición”, resultando en que “es la sexualidad quien mantiene [esa verdad] en oscuridad” (p. 77).

Por consiguiente, las personas de la diversidad sexual son catalogadas con un amplio y variado vocabulario despectivo. Esos términos degradan las diferencias de género y de orientación sexual. Algunas veces el proceso de ser etiquetado/catalogado de una u otra manera no sólo trasvasa los límites de la violencia psicológica que ese proceso de catalogación conlleva, sino que abarca diversas expresiones de censura social y, aún, de violencia física, incluso muerte, como son los crímenes de odio que día a día se producen en las calles de muchas metrópolis en Latinoamérica. Estos términos, estas etiquetas asignadas por el sistema heteropatriarcal/hetero-sexista, demarcan límites/fronteras en los que se invierte fuertemente de manera radical o con dureza desde la hegemonía ideológica. Por ejemplo, basándose en “la moral”, o “en las costumbres” se

implementan argumentos esgrimidos desde la jurisprudencia para penalizar a distintas personas en relación con la sexualidad; y a su vez construyen dicotomías que promueven leyes opresivas en sociedades determinadas, en culturas determinadas y en prácticas religiosas determinadas.

También es necesario establecer que esta ideología heteropatriarcal --que vigila y castiga el género y las expresiones de la sexualidad que no se conforman a sus dictámenes-- no es propiedad exclusiva de los varones con pene. Si fuera tan simple, habría una salida clara para dismantelar su hegemonía en la sexualidad humana. Al contrario, como ideología se reproduce en todos los órdenes de la vida cotidiana independientemente del género, de la sexualidad, de la etnia, de la clase social, de la ubicación geográfica o del poder que las personas detentan. Es cierto que muchos varones heterosexuales se han beneficiado —y mucho— del heteropatriarcado, pero como dice la antropóloga Rita Segato, esta no es toda la historia. Ella afirma:

hay formas de agresión entre varones que son también violencia de género. Yo afirmo que los varones son las primeras víctimas del mandato de masculinidad. [...] Estoy diciendo que son víctimas de un mandato de masculinidad y una estructura jerárquica como es la estructura de la masculinidad. Son víctimas de otros hombres (Vizzi y Ojeda Garneró, 2017).

Más aún, debemos reconocer que la ideología heteropatriarcal se expresa de maneras muy diferentes y en lugares que no estamos acostumbrados a pensar. Cuando una madre manda a su hija a lavar los platos y a su hijo a jugar al fútbol, es la ideología heteropatriarcal la que se expresa en esos mandatos culturales de la división heterosexual del trabajo. Cuando una mujer abusa de su poder como gerente de una compañía sobre sus subordinados varones, es también una expresión de la ideología jerárquica heteropatriarcal. Cuando en una pareja de dos varones, uno golpea al otro —y no hay vagina para esgrimir la categoría reduccionista de “varón=opresor/mujer=víctima”— allí también es el heteropatriarcalismo el que se despliega con intensidad. Cuando en una

pareja de mujeres lesbianas, una golpea a la otra y la manda al hospital por la severidad de las heridas, allí también hay heteropatriarcalismo. Responsabilizar a un sector de la humanidad a costa de la invisibilización de los mecanismos por los cuales la ideología heteropatriarcal se reproduce, se reifica³ y se intensifica en el cotidiano de otras personas, simplemente significa haberse rendido a la influencia de esa ideología. Nuestro desafío no es continuar cómplicemente con la invisibilización de los mecanismos opresivos del heteropatriarcalismo sino, por el contrario, denunciar hasta el hartazgo los efectos más mínimos de su nefasta influencia.

Un último aspecto es el del modelo de la familia nuclear monógama heterosexual --la cual es producto de la modernidad occidental-- cuya formación se produjo en tiempos de la primera revolución industrial capitalista europea (ca. 1750). Así, familia y heterosexualidad se unieron indisolublemente. Por ello, Butler se pregunta si el matrimonio es siempre heterosexual y concluye que “el campo sexual se circunscribe de tal manera que la sexualidad ya es pensada en términos de matrimonio y el matrimonio ya está pensado como la adquisición de la legitimidad [heterosexual]” (Butler, 2002: 18).

Aprobada por el cristianismo, que acompañó el surgimiento del capitalismo, la noción de la “familia nuclear heterosexual” llegó a ser entendida socialmente como “sancionada divinamente”. Al final, esta construcción no podía ser cuestionada ya que fue tomada como “natural” en todo el mundo occidental. Pronto, tanto el catolicismo romano como el protestantismo expandieron esta idea al resto del mundo tanto a través de clérigos —ministros, sacerdotes y monjas— como de laicos, quienes reprodujeron la ideología hetero- patriarcal entre los nuevos conversos. En consecuencia, la noción de familia nuclear moderna se convirtió en el modelo para todas las familias más allá del ámbito exclusivamente occidental.

³“Reificar” es un término marxista que significa convertir algo en cosa u objeto. La ideología heteropatriarcal se materializa en esta acción y la perpetúa.

Es importante tener en cuenta que existen culturas que sostienen la poligamia como construcción “natural de familia y que deben luchar por su derecho a co-existir en contextos donde la “familia nuclear heterosexual” es hegemónica. En sus países de residencia, esto no es un gran problema, pero cuando personas de estas culturas migran hacia otros lugares, se revela el conflicto con la noción occidental de familia. Las y los inmigrantes llevan consigo esas nociones al país receptor junto con otros comportamientos culturales y sociales aprendidos en su lugar de origen, enfrentando la censura del país receptor. Lo mismo puede decirse de individuos provenientes de sociedades matriarcales o de sociedades con una división sexual del trabajo distinta a la prevalente en occidente.

Para el trabajo en grupo

1. ¿Conocías la historia del origen del término “homosexualidad”? ¿Cómo te ha impactado conocer esa historia?
2. Si te encontrastes con la teoría queer antes de leer este capítulo, ¿Cuáles eran tus conocimientos sobre ella? ¿Qué nuevas ideas te dio este capítulo? ¿Podrías ofrecer algunos ejemplos?
3. Sobre la base de lo que hemos visto en este capítulo, ¿Cómo podríamos abordar esta diversidad sexual sin estar “atrapados” en la terminología de cooptación heteropatriarcal? ¿Cuál es tu opinión sobre este tema?
4. En tu lugar de labor como activista, como ministra/o de una determinada religión o como investigador/a, ¿Cómo es la percepción de la teoría *queer* y las problemáticas planteada por ella?
5. En el capítulo se han ofrecido algunos ejemplos de cómo la ideología heteropatriarcal se reproduce en la vida cotidiana de las personas. ¿Qué otros ejemplos podrían ser nombrados?

Capítulo 2

Pasado y presente de la diversidad sexual en América Latina

Érase una vez...

La diversidad sexual ha estado presente en el continente americano desde mucho antes de la llegada de los conquistadores europeos. En realidad, la llegada de Cristóbal Colón en 1492 interrumpió la ya compleja configuración socio-política del continente. Esto tuvo serias implicancias para la vida cotidiana de los pueblos conquistados, especialmente en cuanto al género y la diversidad sexual.

Las civilizaciones más desarrolladas en el continente —maya, azteca e inca— organizaban sus sociedades —como otras sociedades de todo el mundo a lo largo de la historia de la humanidad— a través de cuidadosas negociaciones del poder político, regulaciones de la vida cotidiana y normas culturales, entre las que se incluían las expectativas sobre el cuerpo, el género y la sexualidad.

Respecto de la civilización **maya**, la arqueóloga Rosemary Joyce (2006) afirma que el modelo del género y sexualidad era más “fluido que lo que permitiría cualquier otro modelo heterosexual normativo” (p. 800). Según esta autora, entre los mayas las negociaciones del género y la sexualidad eran diversas y no necesariamente lideradas por la hegemonía heterosexual, como sí lo eran en el contexto europeo. Esta fluidez tiene como contrapartida la fluidez presente en las divinidades de la religiosidad maya. Hannah Plumer (2011) sugiere —basada en las evidencias arqueológicas encontradas— que las divinidades también eran representadas tanto como masculinas como femeninas. Por ejemplo, el dios del maíz, suele ser representado como varón, pero lleva muchas veces la marca “IL” en la mejilla, un “grafema para ‘mujeres’, y a menudo un marcador de glifos logográficos de mujeres” (Plumer, 2011). Fue en el período clásico —cuando las cuestiones de Estado se hicieron más importantes— que los rasgos masculinos del dios del maíz se hicieron más pronunciados (Taube, 1985: 171).

Sin embargo, en las tradiciones mayas orales, la deidad es femenina, es decir, la diosa del maíz, destacando así la fluidez de género de las deidades.

Otro ejemplo de interés especial es IxChel, Ch'in, o Ch'en, la diosa de la luna (Coulter y Turner, 2013: 123). Ella fue la que introdujo las relaciones entre personas del mismo sexo y los matrimonios, y también a veces se representa como un varón.

Asimismo, en la civilización **azteca** —un imperio compuesto de diferentes pequeños reinos y tribus— la forma en que el género y la sexualidad era entendida no era homogénea. Estaba en el carácter de los aztecas no borrar sino asimilar las costumbres, tradiciones, deidades y conocimiento de los pueblos conquistados. Al igual que la cultura maya y otras culturas mesoamericanas, los aztecas veían la sexualidad como algo fluido y no como un listado de categorías (Joyce, 2006: 800). Por lo que, tanto las relaciones heterosexuales como las del mismo sexo formaban parte de la forma aceptable de expresar la sexualidad en las sociedades aztecas (Kimball, 1993)⁴. Las mujeres y los varones podían tanto unirse en relaciones reproductivas como permanecer célibes, ya que ambos estados eran aceptables. De todos modos, para la sociedad azteca siempre era aconsejable cumplir con el deseo, ya que la contención de las pasiones drenaría a un individuo de su energía espiritual.

Los encuentros sexuales prematrimoniales no estaban prohibidos y el lenguaje náhuatl ni siquiera tenía una palabra para «virginidad» (Vieira Power, 2005: 27). Además, los *affairs* extraconjugales no eran castigados, sino —al contrario— considerados una inspiración para la poesía (Joyce, 2006: 800). La poligamia era el arreglo común para el matrimonio entre los aztecas. En su mayor parte, las dinámicas de poder en el mundo occidental se han organizado alrededor de la dominación masculina sobre las mujeres. Este no era el caso entre los aztecas. El deseo femenino o masculino y el cuerpo no eran objetos a conquistar, sino una característica positiva de la vida cotidiana a través de las cuales las personas

⁴Debo notar que la no utilización del término “homosexualidad” refiere al hecho de que esta es una categoría aplicada a la sexualidad sólo después del siglo XIX (Foucault, 1990). En la página 18 de este libro se puede encontrar una ampliación de la creación del mencionado concepto.

obtenían placer. De hecho, la palabra náhuatl para la actividad sexual significa “estar felices y contentos”. Además, mientras las religiones monoteístas en Occidente —cristianismo, judaísmo e islam— ponían —y algunos sectores todavía continúan haciéndolo— un gran sentido de vergüenza e impureza en la menstruación de las mujeres, entre los aztecas este hecho corporal no era negativo. Al contrario, era esperado y era celebrado con alegría (Vieira Powers, 2005: 27).

Tal como el caso de los aztecas, para los **incas** el género y la sexualidad no eran carga de vergüenza y culpa, como sucedía entre los conquistadores europeos. Desde muy temprana edad, niñas y niños eran conscientes de los roles de género y las preferencias sexuales. Por ejemplo, la primera menstruación en una niña era celebrada como la manera a través de la cual se recibía a una mujer joven en la edad adulta (Vieira Powers, 2005: 27). De hecho, la concepción del cuerpo y la procreación entre los incas era compleja y —en cierto sentido— más avanzada que los conquistadores españoles.

Tristan Platt (2002) sostiene que en la concepción inca de la procreación, tanto las mujeres como los varones poseían un útero, donde se encuentran las “semillas”. Estas semillas trabajaban juntas en complementariedad para producir un nuevo ser. La marca de esta complementariedad era la “sangre roja” —menstruación— en las mujeres y la “sangre blanca” —eyaculación— en los varones. Solo mediante la combinación de ambos tipos de “sangre” podía surgir un nuevo ser humano. Además, el ciclo menstrual estaba asociado con la luna, que era una deidad femenina, y la eyaculación estaba asociada con el sol, que —junto con la luna— eran las dos deidades principales de la religión inca (Carrasco y Gavilán Vega, 2009: 87). Sin embargo, esto no implicaba directamente que toda relación sexual fuera entendida como procreativa. Cuando no se buscaba procrear, los varones incas podían usar preservativos de cuero para evitar la mezcla de ambas “sangres”.

Las relaciones del mismo sexo —aunque no tenían ambos tipos de “sangre”— no constituía un motivo de censura para este tipo de relaciones e incluso

tenían un carácter sagrado (Horswell, 2003). De hecho, el placer era un motivo muy importante para las relaciones sexuales, como lo atestiguan muchas de las esculturas que han sobrevivido el colonialismo. En esas esculturas, los individuos están representados en diferentes posiciones sexuales en una especie de “Kamasutra” inca. En su mayoría, estas esculturas representan escenas de sexo oral y anal, tanto heterosexual como del mismo sexo y rara vez vaginal. Sin embargo, algunas esculturas aparentemente heterosexuales serían de hecho del mismo sexo, ya que a los varones cuyo deseo estaba orientado hacia el mismo sexo se les permitía llevar ropa femenina y realizar actividades femeninas en medio de la sociedad (Murra, 1977: 217). En realidad, las relaciones del mismo sexo fueron prohibidas después de la llegada de los conquistadores españoles, especialmente bajo la influencia de los sacerdotes y monjes de la Iglesia Católica Romana. Es más, las personas que tenían relaciones del mismo sexo fueron perseguidas, juzgadas, y muchas veces condenadas a muerte (Garza Carvajal, 2003).

En el Imperio Inca, tanto las mujeres como los varones solteros eran libres de buscar encuentros sexuales, e incluso tenían un período de prueba de un año llamado *servinacuy*, ya que los matrimonios arreglados eran parte de las tradiciones de la sociedad incaica (Vieira Power, 2005: 29). Después del período de *servinacuy*, los involucrados en el compromiso podrían casarse o disolver su relación sin más consecuencias, ya que la virginidad no era un elemento necesario para entrar en el matrimonio como en el contexto cristiano. Después de la conquista, el *servinacuy* también fue prohibido por la Iglesia Católica Romana como “inmoral” y “pecaminosa”. Sin embargo, debemos destacar que ambas definiciones negativas eran completamente exógenas a las sociedades incaicas, pues para las personas incas no había nada malo en el modo en que organizaban su sexualidad en la vida cotidiana.

El matrimonio polígamo era la norma en las sociedades incaicas y era un acontecimiento tan importante en la vida de las personas que sólo después del matrimonio los individuos debían pagar impuestos (Viera Power, 2005: 28). Sin embargo, había una distinción entre la primera esposa y las otras esposas. Las

segundas esposas actuarían como niñeras y enseñarían a los hijos de su marido acerca de la sexualidad cuando alcanzaran la pubertad (Malpass, 1996: 78).

La colonización rampante

Los conquistadores españoles no sólo trajeron la opresión en términos de dominación política y esclavitud, sino también impusieron nuevas categorías para concebir el mundo y para examinar temas que eran considerados de manera diferente antes de la llegada de Colón a las Américas en 1492. A diferencia de su contrapartida anglo-sajona, los conquistadores españoles y portugueses generalmente se casaban o procreaban con personas de los pueblos originarios conquistados así como también de los pueblos africanos esclavizados. Los descendientes de estos matrimonios eran agrupados bajo la categoría de *mestizos* —en español— o *mestiços* —en portugués. Muchas de estas relaciones en realidad eran forzadas (Trexler, 1995). Con la conquista europea también llegó la subordinación al poder masculino, muchas veces a través de la violencia (Kellogg, 2005).

Una aclaración al respecto: a lo largo del continente, el patrimonio de las ideologías raciales desarrolladas en los países europeos posteriores a 1400 estaba presente en esas relaciones, con sus propias características locales. De este modo, los países emergentes de las colonias españolas tienen una fuerte impronta de rechazo a la diversidad racial. Esto proviene de las categorías raciales implantadas las colonias españolas para formar la estratificación racial del imperio, las cuales incluso eran los motivos de lo que se conoce como “pinturas de casta” (Carrera, 2003; Katzew, 2004). Enmarcada en esta narrativa sexualizada/generizada/racializada/etnizada, la confluencia de la religión, la sexualidad y la etnia es imposible de ser descartada. Lo que es cierto para la sociedad y las culturas atraviesa los países cuya génesis se encuentra en los modos en que el imperio español moldeó y fundó sus culturas y sociedades.

En el período colonial latinoamericano surgieron tres elementos que aún hoy en día tienen influencia sobre la diversidad sexual. A continuación desarrollo estos elementos brevemente.

El paradigma “vergüenza/honor”

Una de las características de las relaciones del mismo sexo en Latinoamérica es el sentido de vergüenza que existe frente a lo(s) otro(s) en asumir esas relaciones. De acuerdo con el autor Martin Nesvig (2011: 691), este paradigma implica que las relaciones entre varones y mujeres están marcadas por el honor y la vergüenza y que esto se trasvasa a las relaciones entre dos varones en donde lo “masculino” representa lo “activo-penetrador” y lo “femenino” representa lo “pasivo-penetrado”. Esto implica también la implantación en el continente del modelo mediterráneo de activo/pasivo donde —mientras uno de los varones sea quien penetra— no abandona su rol de poder y que se basa en el modelo de pederastía greco-romano. Hoy en día muchos varones al ser interpelados sobre sus relaciones con otros varones responderían que ellos son “el hombre” porque son quienes penetran. Debido a esto, ser penetrado no solo es entendido como vergonzoso sino que también implica un abandono del modelo de hombría impuesto por la ideología heteropatriarcal. Es decir, la penetración hace del otro un sujeto femenino, el cual —en las relaciones desiguales de poder del heteropatriarcado— reduce a los varones a un nivel de subordinación que traiciona la expectativa de dominación depositada sobre los hombros de los varones.

El connubio entre sexualidad y religión: sodomía

Tortorici (2012) la cuestión de las relaciones entre personas del mismo sexo en el contexto de las colonias latinoamericanas del Imperio español a través de los casos juzgados por el poder de la Iglesia Católica Romana respecto del pecado de “sodomía”. Sin embargo, esta es una pieza importante ya que detalla la manera en que las colonias trataron los temas no sólo del deseo del mismo sexo, sino también con el patrimonio cultural de los dominados a través de los ojos de la inquisición española.

Recordemos que la Inquisición fue un tribunal especial creado por la Iglesia Católica Romana en Europa entre 1231 y 1235 bajo la dirección del Papa

Gregorio IX. El mandato de este tribunal era juzgar casos de “herejía”, un término ambiguo que pronto se convirtió en justificación para castigar cualquier cosa que contradijera las rígidas doctrinas sostenidas por el catolicismo romano. Los inquisidores tenían el poder de torturar y castigar a los individuos sospechosos de ser “herejes”, e incluso condenarlos a muerte cuando se los juzgaba como tales (Pérez, 2005: 134). Sin embargo, fue la inquisición española la que llevó a cabo los juicios más terribles en las Américas, sobre todo porque formaba parte del orden gubernamental en los territorios colonizados. Esta situación duró tres siglos, hasta que la mayor parte de las colonias se rebelaron y declararon su independencia a principios del siglo XIX, no sin la resistencia de la Iglesia Católica Romana y la Inquisición más preocupada por la situación política que por los asuntos dogmáticos (Lynch, 1985: 41)⁵.

La sodomía fue uno de los pecados más perseguidos. Esto no es un detalle menor porque el término fue, de hecho, una creación del catolicismo romano en tiempos medievales. Las mujeres y los varones europeos medievales que estaban implicados en actividades homoeróticas interrumpían —a través de sus prácticas sexuales— el orden social. Aunque aquellos involucrados en prácticas de sodomía — denominado en latín como *vitium sodomiticum*— eran completamente inconscientes de los efectos en la vida social de sus prácticas sexuales privadas, la Inquisición los hacía culpables de contradecir el orden social. Cuando los conquistadores arribaron a las Américas y vieron que para los pueblos conquistados las relaciones del mismo sexo no eran condenadas, comenzaron su persecución para erradicar lo que a sus ojos era un “pecado”, una idea completamente desconocida para los corpus religiosos de estos pueblos. Lo que subyace al castigo de los individuos que se dedican a las prácticas homoeróticas es la concepción agustiniana del cuerpo, que se ve como algo relacionado con el pecado y algo peligroso, especialmente cuando se trata de la actividad sexual (Brooten, 1996). En el próximo capítulo veremos la conexión entre sodomía y textos sagrados y el rol que los teólogos católicorromanos tuvieron en esto.

⁵Actualmente, la Inquisición es conocida como la Congregación para la Doctrina de la Fe, que fue encabezada por el Cardenal Joseph Ratzinger hasta que fue consagrado como el Papa Benedicto XVI en el año 2005

La dicotomía “virgen/puta”: la Virgen María

La mariología —o la veneración de la Virgen María— es un fenómeno muy central en la espiritualidad latinoamericana. Es cierto que los cristianos creen en Dios como la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Sin embargo, en América Latina —y debido al catolicismo romano medieval traído por los conquistadores— la mariología es un tema clave de fe y devoción (Espin, 1997). Esto también es cierto para los anglicanos/episcopales —y su devoción de Nuestra Señora de Walsingham—, y para los ortodoxos, todas estas iglesias representadas en Latinoamérica (Córdova Quero, 2014a). En menor medida, esto también se relaciona con las iglesias luteranas en América Latina. Por lo tanto, cabe señalar que hay varias advocaciones de la Virgen en toda América Latina y cada país se distingue con una advocación diferente de María como santa patrona.

Sin embargo, un símbolo que proclama la liberación y la resistencia —tal como la Virgen María es retratada en los Evangelios en relación con el Magnificat (Lc 1.46-55)— llegó a convertirse a través del contexto en su opuesto, es decir, en instrumento para reforzar el heteropatriarcalismo y la opresión. Así, en los tiempos de la colonia la imagen de la Virgen María pasó de ser una mujer oprimida a ser cooptada como el símbolo de la normalización de las mujeres. De este modo, María se convierte en el elemento de confrontación para quienes consideran que su “lugar” y su “papel” en la sociedad es el de “poner a todas las mujeres en su lugar”.

Especialmente en la religiosidad popular, la imagen de la Virgen María ha abrazado comúnmente el ideal cristiano de feminidad y maternidad. Además, ha representado tradicionalmente un ejemplo claro de lo que es considerado “decente” en comparación con lo que es rotulado como “indecente”. Durante siglos, la vida de las mujeres en contextos cristianos ha sido juzgada, condenada o aprobada por su conformidad o su falta de conformidad con la imagen de la Virgen María. Lo que resulta de esta dinámica es el hecho de que durante siglos la religión y la sexualidad han sido dos categorías que apenas se han interconectado. Cuando se han entrelazado, ha sido bajo la severa supervisión

del poder heteropatriarcal (Ribas, 2006). La consecuencia es que las mujeres que se ajustan a los dictámenes de esta visión heteropatriarcal de la Virgen María son consideradas “santas” —decentes— mientras que aquellas que rechazan esa sumisión son degradadas como “putas” —indecentes— en una dicotomía que cercena otros espacios alternativos. Si esto es un ajustado patrón para las mujeres heterosexuales, lo es más severo con aquellas mujeres cuyo deseo es homoerótico.

A pesar de estos tres elementos muy presentes en la vida cotidiana de las personas en nuestro continente, todavía hay un largo camino para desenterrar la inmensa riqueza de la diversidad sexual previa al arribo de los colonizadores europeos. Aún más, Zeb Tortorici (2012) afirma que “la literatura existente sobre la sexualidad en la América latina colonial todavía no refleja la variedad de deseos humanos en el pasado” (p. 170).

Esta breve *archeologia sexualis* que he desarrollado en las páginas anteriores solo busca mostrar algunos datos de la riqueza de la diversidad sexual en Latinoamérica mucho antes que los estados modernos europeos consideraran a la diversidad sexual como algo positivo. Aunque los poderes coloniales buscaron erosionar esa riqueza e implantar marcos restrictivos y negativos de lo sexual, su presencia se ha colado en los intersticios del poder e influencia prácticas en nuestro presente que rara vez salen a la luz en la universalización de patrones nord-europeos/norteamericanos sobre diversidad sexual. Queda un largo camino por recorrer para recobrar esta memoria perdida sobre la(s) sexualidad(es) en nuestro pasado continental.

Políticas de identidad en América Latina

Dada esta historia, podemos interrogar si la noción de “políticas de identidad” del norte global es aplicable al contexto latinoamericano. James D. Wilentz (2011) define los términos de la política de identidad de los Estados Unidos de Norteamérica de la siguiente manera:

Los términos “gay” o “lesbiana” refieren a aquellas personas que han adoptado una identidad social consciente que refleja el deseo de entrar en relaciones predominantemente o exclusivamente del mismo sexo. El término “bisexual” se refiere a las personas que participan en, o tienen una inclinación a participar, tanto en relaciones heterosexuales como homosexuales. El término “transgénero” se referirá a la actividad o la identidad que entra en conflicto con las normas sociales establecidas de la construcción del género, tales como el transvestismo y el transexualismo. [El término] “intersexual” refiere a individuos con una combinación de características sexuales físicas masculinas y femeninas (p. 631).

Wilets (2011: 632) también relaciona la homofobia con la influencia religiosa del cristianismo, el judaísmo y el islam ejercida en los procesos de conquista o colonialismo.

Las políticas de identidad no son un tema exclusivamente relacionado con las cuestiones *queer*. El término remonta su historia a la segunda mitad del siglo XX en la que el movimiento de los derechos civiles afro-americanos, la segunda ola del feminismo y la aparición del movimiento de lésbico-gay después de Stonewall en 1969 entraron en la arena política. Cressida Heyes (2014) declara que fue a través de la concientización como las etiquetas que la sociedad depositaba sobre ciertos grupos fueron revertidos y reorientados hacia el “reclamo”, la “re-descripción” y la “transformación” de “sentido propio y de comunidad” entre grupos que han sido catalogados como “minoría”.

Dada la situación de opresión, no todos los grupos oprimidos pueden estar relacionados con el tema de las políticas de identidad de la misma manera. El término —en realidad— es un concepto general amplio para señalar rastros comunes de una lucha política. Sin embargo, la forma en que los diferentes grupos han desplegado sus estrategias políticas no sólo es variada sino también con diferentes grados de intensidad e impacto socio-político. Una base común para todos estos grupos fue la democracia liberal institucionalizada que ya estaba presente en Estados Unidos de Norteamérica.

Otro punto común fue el concepto filosófico, casi ontológico, de “sujeto político”, que surgió de la asociación de individuos con un grupo social específico basado en su supuesta “uniformidad” y coalición de poder hacia el logro de sus objetivos políticos (Heyes, 2014).

Con el surgimiento del movimiento “lésbico-gay”, ese concepto filosófico de “sujeto político” fue cuestionado. La construcción del tema “lésbico-gay” no puede separarse de lo que Michel Foucault ha trabajado en su *Historia de la Sexualidad* (1990) sobre el surgimiento de los “homosexuales” como grupo específico. La respuesta de ese movimiento de las décadas de 1970 y 1980 fue una política de identidad basada en una identidad “esencial”. Con la aparición de la teoría *queer* en la década de 1990, esa conceptualización fue nuevamente cuestionada. En la teoría *queer*, los dos momentos se explican en lo que se conoce como la dicotomía “esencialismo vs. construccionismo”. La discusión sobre cómo se entienden las identidades es compleja para esta teoría. Permítanme explicar brevemente ambos términos.

Por un lado, el término “esencialismo” proviene de la filosofía, donde denota la posibilidad de conocer la “esencia” de algo, así como la posibilidad de “capturar” esa “esencia” mediante descripciones o definiciones (Bruce y Yearly, 2006: 91). Brooker (2003) afirma que en los estudios culturales, esto “describe la suposición de que los seres humanos, objetos o textos poseen esencias subyacentes que definen su ‘verdadera naturaleza’” (p. 89). Es decir, hay algo material intrínseco a la persona --una esencia-- que condiciona su existencia.

En términos de las políticas de identidad, esta ha sido la comprensión tradicional de cómo las personas lésbico-gay se identifican con un estado fijo e inmutable. Como afirma Annamerie Jagose (1996), esto implica la consideración de “que la homosexualidad existe a través del tiempo como un fenómeno universal que tiene una historia marginal, pero continua y coherente, propia” (pp. 8-9). Esto obviamente contradice lo que afirma Foucault (1990 [1978]) de que la homosexualidad —en cuanto categoría e identidad— solo comienza en el siglo XIX. Las políticas de identidad lésbico-gays se han construido sobre este concepto en las décadas de 1970 y 1980, las cuales entraron en disputa con la teoría *queer* la década de 1990.

Por otro lado, la noción de “construcción social de la realidad» fue propuesta por Peter L. Berger y Thomas Luckmann en 1966 con su libro *La construcción social de la realidad* e implica que la cultura es una creación humana y que lo que “somos” y “hacemos” se ve afectado por “influencias sociales” (Bruce y Yearly, 2006: 281). Esta noción fue tomada por algunas teorías feministas sobre el género a fin de explicar el devenir de los seres humanos. Jagose (1996) lo resume de la siguiente manera:

Los construccionistas suponen que la identidad es fluida, efecto del condicionamiento social y los modelos culturales disponibles para la comprensión de uno mismo. (...) [Ellos] asumen que debido a que los actos sexuales del mismo sexo tienen un significado cultural diferente en contextos históricos diferentes, no son idénticos a través del tiempo y el espacio (pp. 8-9).

Como tal, el “construccionismo” se opone al “esencialismo” para demostrar que la identidad es fluida y que puede ser modificada o influenciada por fuerzas externas mientras que, al mismo tiempo, en términos *butterlianos*, reencuentra y reifica esa identidad constantemente.

Esta discusión no es ajena al contexto de América Latina, aunque la diversidad del hemisferio occidental no hace ningún análisis adecuado para cada contexto a través del tiempo y la historia. De hecho, el término “políticas de identidad” puede no aparecer en las obras académicas de América Latina, aunque esto no constituye una ausencia de luchas políticas. Por el contrario, la emancipación de los pueblos indígenas centroamericanos y sudamericanos, así como los afro-descendientes, el reconocimiento del derechos al voto de las mujeres, las luchas obreras desde una perspectiva marxista y el reconocimiento de los derechos de los grupos de la diversidad sexual dan cuenta de estos temas y su presencia local en América Latina. Sin embargo, no hay un momento claro en el que podamos hablar verdaderamente de políticas de identidad de la misma manera que podemos hablar de esto en los Estados Unidos de Norteamérica, es decir, alrededor de la segunda mitad del siglo XX.

En el caso de América Latina, las historias múltiples —basadas en el colonialismo español y portugués, la recuperación del patrimonio precolombino, la inserción de los esclavos africanos, el surgimiento de la población mestiza o las olas de inmigrantes a fines del siglo XIX— están recortadas por las luchas políticas. Así, difícilmente puede descartarse la ausencia de algún tipo de política de identidad. Sin embargo, el problema en nuestro continente es que este proceso es paralelo a las importaciones de herramientas analíticas del hemisferio norte y su trasplante concomitante de metas y énfasis en un contexto diferente como lo es América Latina.

Muchos autores apuntan que en América Latina existen diferentes grados de procesos históricos en los que interactúan simultáneamente la pre-modernidad, la modernidad y la posmodernidad. Esto se planteó particularmente en el punto culminante de la discusión sobre el posmodernismo en América Latina. La situación no resuelta deja la sensación de la coexistencia de tres visiones diferentes:

a) Algunos autores como Enzo Falleto (1988: 180) afirman que América Latina vive en una época posmoderna

(b) Otros autores —como José Joaquín Brunner (1988: 95)— afirman que es imposible considerar a América Latina como parte de una posmodernidad cuando algunas partes del continente nunca llegaron a la modernidad. Esta última posición denuncia que el Primer Mundo cree que el resto del mundo está en el mismo nivel de la historia, sin tomar en cuenta los procesos históricos que han pasado cada continente y cada país; y

c) Una tercera posición —sostenida por autores como Sergio Zermeno García Granados (1988: 184)— concluyen que América Latina está viviendo una era posmoderna aún cuando nunca llegó al modernismo.

La discusión está lejos de terminar. La tensión que se presenta con la cuestión del posmodernismo es un claro ejemplo de la imposibilidad de tener un “antes”

y un “después” de las políticas de identidad (Hale, 1997: 573) en un contexto como el latinoamericano en el que hay diversos grados de compromiso político en contextos históricos y geográficos muy disímiles.

Esta convivencia también tiene sentido cuando hablamos del movimiento lésbico-gay y el surgimiento de la teoría y el activismo *queer*. Mientras que muchos activistas latinoamericanos están luchando por los derechos lésbico-gais —con su esencialización de la identidad— hay otros abogando por una perspectiva *queer* que tenga en cuenta la fluidez de la identidad que se puede remontar incluso antes de la llegada de los conquistadores tal como vimos en la primera parte de este capítulo. Por lo tanto, necesitamos reconocer que los individuos y las comunidades *queer* están respondiendo a sus luchas políticas de maneras diferentes y a veces divergentes. Algunos de ellos están activamente involucrados en las políticas de identidad en un estilo similar al contexto estadounidense mientras que otros están en la etapa de abordar la fluidez *queer* particular y contextual más allá de las políticas de identidad. Algunas de las cuestiones que están en juego en esta lucha política son los derechos del matrimonio igualitario, las leyes de identidad de género, los derechos de adopción por parte de familias homoparentales, los derechos reproductivos, la despenalización del trabajo sexual y familias y redes extendidas de tipo familiar. El espectro es variado y no hay un solo punto de delimitación para el activismo de todos estos grupos.

Matrimonio igualitario y religiones

Muchas personas se preguntan a menudo si las personas de la diversidad sexual se pueden casar. La respuesta a esta pregunta implica hablar de dos aspectos: (a) uno es el aspecto socio-legal del contexto latinoamericano, y (b) otro es hablar del contexto religioso. Hablaré brevemente al respecto de ambos temas y —en principio— elegiré el contexto argentino --el primer país en legalizar el matrimonio igualitario en América Latina-- a modo de ejemplo de estos aspectos.

Casamiento civil

En cuanto a lo socio-legal, la Ley 26.618 sancionada por el Congreso de la Nación Argentina el 15 de julio de 2010 —comúnmente llamada de “matrimonio igualitario”— establece los mismos derechos para las personas argentinas y residentes en el país independientemente de su orientación sexual. Por lo tanto, las personas de la diversidad sexual pueden acceder al matrimonio y a todos los derechos asociados al casamiento —incluido el derecho a la adopción de hijas/os—. Debido a esto, una barrera legal que existía hasta el año 2010 fue superada con la sanción de esta ley. Lo que la ley hace es garantizar la igualdad de las personas en el contexto argentino, aunque sería ingenuo pensar que una ley pueda —en tan corto tiempo— cambiar las percepciones de la gente sobre las personas de la diversidad sexual. Debido a esto, hay un largo camino por recorrer en Argentina para que toda discriminación en contra de las personas de la diversidad sexual sea eliminada.

Evidentemente Argentina no es el único caso en América Latina en tener una ley de matrimonio igualitario, a la vez que hay que reconocer que existen también leyes de reconocimiento de parejas del mismo sexo que —si bien no incluyen todos los derechos civiles como sí lo hace el matrimonio— son un avance en el proceso de los derechos. Muchos países en América Latina cuentan con legislaciones tanto sobre las uniones civiles como sobre el matrimonio igualitario a distintos niveles y por distintos caminos democráticos. A modo resumido, la situación legal en América Latina es la siguiente:

- *Argentina* votó una la Ley 26.618 en el año 2010, la cual tiene validez para todo el territorio nacional.
- *Chile* tiene una ley de reconocimiento de uniones civiles desde el año 2015 a través de la cual la unión puede ser suscrita tanto por parejas heterosexuales como por parejas del mismo sexo.
- Debido al fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el año 2018, *Costa Rica* reconoce el matrimonio igualitario debido a que los fallos

de esta corte son de carácter obligatorio, tal como lo establece la constitución nacional de ese país en el artículo 7.

- En *Colombia* no hay una ley sino un fallo de la Corte Constitucional del año 2016 que reconoce la validez de los matrimonios entre personas del mismo sexo.
- *Brasil* también tiene un fallo del Poder Judicial del año 2013 el cual reconoce el matrimonio entre personas del mismo sexo.
- *Ecuador* reconoció las uniones civiles entre personas del mismo sexo en el año 2014.
- *Guyana Francesa*, por ser un territorio dependiente de Francia incorporó el matrimonio entre personas del mismo sexo en el año 2013, lo mismo que sucedió en Malvinas, un territorio dependiente Gran Bretaña, que comenzó a reconocer el matrimonio igualitario en el año 2017.
- En *México*, desde 2007 las uniones civiles son reconocidas por la Ciudad de México y, posteriormente, por los estados de Campeche, Chihuahua, Coahuila, Coahuila de Zaragoza, Colima, Jalisco, Michoacán, Morelos, Nayarit, Quintana Roo y Sonora, aunque todavía falta que otros estados legislen para que la ley sea aplicada a todo el país. En Uruguay la ley de matrimonio igualitario fue aprobada en el año 2013.

Es decir, en muchas sociedades latinoamericanas es posible casarse legalmente o reconocer legalmente una relación del mismo sexo.

Casamiento religioso

Al mismo tiempo, el hecho de que exista una herramienta legal como la ley de matrimonio igualitario en muchos países o de reconocimiento de parejas del mismo sexo tampoco hace que automáticamente las religiones cambien sus posturas respecto del tema de sexualidad no-heterosexual. Como veremos en los siguientes capítulos, debido a que dentro de cada religión y organización religiosa hay diversas corrientes, algunos sectores religiosos han recibido con beneplácito la sanción de estas leyes en sus países mientras que otros sectores la rechazan dentro de sus organizaciones.

Aquí vendría entonces la respuesta a la pregunta sobre el matrimonio religioso entre personas del mismo sexo. En el caso del cristianismo, dependiendo de qué institución religiosa hablamos, la respuesta será afirmativa o negativa.

Si bien la Iglesia Católica Romana en su catecismo habla de dar la bienvenida en sus comunidades a las personas de la diversidad sexual, la doctrina de la misma no acepta las relaciones de personas del mismo sexo, por lo que recomienda el celibato o abstinencia. Debido a esto, las personas de la diversidad sexual no podrían casarse en una ceremonia religiosa por la Iglesia Católica Romana.

Sin embargo, esto no significa que otros sectores del cristianismo — protestantismo, catolicismo, anglicanismo, ortodoxia— tengan la misma postura. Al contrario, sí encontramos algunas iglesias —no todas— que realizan casamientos de personas del mismo género.

Dentro del **protestantismo**, muchas iglesias han sido pioneras. Así, encontramos que en Argentina, por ejemplo, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, la Iglesia Evangélica Metodista Argentina, la Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata, la Iglesia Luterana Dinamarquesa de Buenos Aires, la Iglesia Evangélica Luterana Unida y la Iglesia Evangélica del Río de la Plata realizan casamientos de personas del mismo sexo. Estas iglesias han optado por la justicia e igualdad de todas las personas. Incluso aun antes de las leyes de unión civil o de matrimonio igualitario, algunas de estas iglesias entendían que su razón de ser en la vida de las personas era la búsqueda de una no-discriminación. En palabras del Rev. Andrés Albertsen —pastor de la Iglesia Luterana Dinamarquesa de Buenos Aires en el momento de la sanción de la ley de matrimonio igualitario en 2010— esto implica “ser abiertos a todos, sin exclusiones”.

Dentro del **catolicismo**, la Iglesia Católica Antigua, la Iglesia Veteroapostólica en América y la Misión Sacerdotal Internacional son iglesias que offician el sacramento del casamiento. Al mismo tiempo, dentro del **anglicanismo** es la Iglesia Episcopal Argentina Libre la que officia casamientos de personas del mismo sexo. Finalmente, la Iglesia Ortodoxa Cristiana Argentina —que se encuentra incluida en la **ortodoxia**— es la única que realiza casamientos de personas del mismo sexo.

El problema de muchas Iglesias que no aceptan a las personas de la diversidad sexual no está relacionado con la fe o con la Divinidad, sino más bien con intereses y ordenamientos institucionales que no son necesariamente religiosos. Es por esto que las iglesias mencionadas anteriormente han logrado llegar a acuerdos institucionales que les han permitido abrazar una lectura de los textos bíblicos o de las posiciones de fe que incluyan a todas las personas, sin importar su orientación sexual.

En cuanto al **judaísmo**, la sinagoga NCI-Emanu El, de la Fundación Judaica, ha oficiado en el año 2016 el Nissu'in (ceremonia judía de matrimonio) de personas del mismo sexo. Por su parte, la primera boda en el **budismo** fue de una pareja del mismo sexo que se realizó en el año 2006 en La Rioja, Argentina. La religión **umbanda**, cuenta con el 60% de su membresía integrada por personas de la diversidad sexual y allí los casamientos de personas del mismo sexo también son practicados.

Por estas razones, las personas no-heterosexuales pueden casarse tanto legalmente como religiosamente en Argentina. También pueden bautizar e incorporar a sus hijas e hijos dentro de la vida espiritual de una comunidad de fe cristiana o incorporarlos a través de los ritos de otras religiones.

Debido a esto, hoy en día existen espacios religiosos donde las personas no-heterosexuales pueden vivir sus vidas cotidianas sin ser condenadas ni discriminadas desde la espiritualidad con la que se identifican. El Rev. Roberto González durante un sermón en los comienzos de la década de 1990, predicaba que las personas de fe de la diversidad sexual eran “un pueblo en marcha” como el pueblo de Israel en el Éxodo. A más de veinticinco años de aquel sermón, quizás se pueda afirmar que en algunos espacios espirituales, las personas de fe de la diversidad sexual en algunos países de América Latina han llegado a la “tierra prometida”. De todos modos, queda mucho por hacer en el continente, tanto en lo legal donde se necesitan leyes de matrimonio igualitario en muchos países como la concientización de la homofobia presente aún en muchos espacios religiosos.

Para el trabajo en grupo

1. Después de leer este capítulo, ¿Cuáles son tus pensamientos respecto del género y la sexualidad en América Latina desde el período precolombino hasta nuestros tiempos?
2. Las condenas sobre lo sexual vinieron de la mano de la Iglesia Católica Romana en el período colonial latinoamericano. Sabiendo que hay otras iglesias en el continente para las cuales lo sexual no es un problema, ¿Qué piensas que debería hacer la Iglesia Católica Romana para llegar también a esa situación?
3. La teoría *queer* postula la construcción de la identidad. ¿Qué ideas te provoca esta manera de entender lo identitario? ¿Podrías dar ejemplos?
4. A lo largo del capítulo vimos que hay una tensión en cómo los movimientos lésbico-gays y *queer* entienden el activismo y la identidad. En tu experiencia personal, pastoral o de activismo, ¿Percibes esta tensión? ¿De qué manera?
5. ¿Has tenido la experiencia de asistir a un matrimonio entre personas del mismo sexo en alguna comunidad religiosa? ¿Cómo fue tu experiencia? Conocías la realidad legal y la práctica de uniones del mismo sexo en tu contexto?

Segunda Sección

Diversidad sexual y religiones



Las maneras que la humanidad ha creado para entender la presencia o ausencia de lo divino son: (a) El *teísmo*—que creen en dios/es—, (b) el *panteísmo*—no hay una distinción en dios/dioses sino una fuerza “divina”—, (c) el *naturalismo*—si bien reconoce un principio divino como inicio de la existencia, lo que cuenta es la realidad que se percibe racionalmente— y (d) el *ateísmo*—negación de la existencia de dios/dioses—. Tanto el *politeísmo*—la creencia en varios dioses— como el *monoteísmo*—la creencia en un solo dios— son las dos maneras en que las religiones *teístas* se expresan. Los especialistas debaten en cuanto a cuál de estas dos formas surgió primero. El consenso es que el politeísmo surgió primero en la historia de la humanidad que luego pasó por una etapa de *henoteísmo*—la creencia en un solo dios entre muchos dioses— para luego desembocar en el monoteísmo.

Generalmente cuando hablamos de la diversidad sexual y religiosa pensamos en dos polos opuestos. Algo así como dos trincheras en una supuesta guerra que ya ha tenido múltiples bajas. Sin embargo, esta idea tan binaria sobre la relacionalidad entre lo religioso y lo sexual es, al menos, confusa. Esto se debe a que colocamos ambos campos en una relación binaria en constante tensión que clausura toda posibilidad de terceros espacios de síntesis, negociación y/o creatividad. Es verdad, que lo sexual para los sectores conservadores siempre viene acompañado de una cuota de peligrosidad. Esa peligrosidad no reside tanto en lo sexual en sí mismo sino en las dinámicas de poder que esto conlleva. Cualquier cosa que se acerque a lo sexual enciende todas las luces rojas, y eso habla más del miedo de las personas e instituciones y de la impotencia que sienten por perder el control que de la pertinencia o no del discurso sobre lo sexual.

Lo primero que deberíamos reconocer es que no podemos hablar de “religión”—en singular— sino de “religiones”—en plural—, pues las sociedades contemporáneas poseen una diversidad religiosa cada vez más en expansión.

Este cambio sencillo—desde lo singular a lo plural— nos abre la puerta a la infinidad de actores que interactúan en el campo religioso y de las múltiples posiciones que las religiones poseen acerca de la sexualidad. Desde la

perspectiva de las religiones, la sexualidad no es buena ni mala. En realidad, dependiendo del lugar desde donde habla cada creyente de una fe particular, tendremos infinidad de perspectivas; algunas en conexión, otras en tensión. El carácter valorativo de lo sexual está dado por estas interpretaciones de cada fe y no porque cada religión —de manera genética— esté a favor o en contra de lo sexual.

En las sociedades latinoamericanas —ampliamente marcadas por el rol que históricamente ha tenido la Iglesia Católica Romana desde la conquista europea— hablar de religión es sinónimo de hablar de “catolicismo”. Esto —como dije anteriormente— no es real actualmente en nuestro continente, pues existe una pluralidad religiosa que da sentido e impacta en la vida de las personas de manera diferente. Si bien la Iglesia Católica Romana está arraigada en la inmensa mayoría de cada sociedad, muchas personas confiesan su afiliación religiosa de maneras muy particulares. Incluso muchas personas que pertenecen a la Iglesia Católica Romana piensan de maneras muy diferentes entre sí. La realidad es que tanto el cristianismo —incluida la Iglesia Católica Romana— como otras religiones no son monolíticas, es decir, **no tienen una sola postura** frente a los temas de la diversidad sexual. Existen diversos sectores en cada religión que afirman cosas distintas. Es por esto que esa coexistencia de distintas posturas afecta a las personas de la diversidad sexual de maneras diferentes.

En cada religión hay diversas posturas. Grupos fundamentalistas hay en todas las religiones, excepto en las afro-brasileñas y afro-caribeñas, en muchas religiones paganas y en la mayor parte del budismo. Estas tres religiones son las que más camino han hecho en el reconocimiento de las personas de la diversidad sexual. Es importante destacar que hay muchas personas de la diversidad sexual que no están peleando por un lugar de liderazgo en sus religiones porque ya tienen ese lugar. Esto que nos parece tan increíble en el Latinoamérica es algo que en muchas religiones a lo largo de distintos países ya es una realidad. Es posible empezar a contrarrestar desde las teologías queer las interpretaciones que hemos naturalizado, no tienen que ser verdades eternas.

Un fenómeno que se comienza a ver a principios de la década del 2000 es el de los escritos que relacionan las religiones judía, islámica, budista, hinduista, paganismo, religiones afro-brasileñas y afro-caribeñas, entre otras, con la teoría queer. Junto a otras producciones dentro del cristianismo que surgieron en la década de 1950 nos han legado en casi 70 años una vasta cantidad de reflexiones teológicas sobre la diversidad sexual. Esta riqueza nos impulsa a seguir abriendo el espectro y no parar, porque cuando paramos nos dogmatizamos.

Para mostrar este camino de casi 70 años en los siguientes capítulos voy a focalizarme en cada una de estas religiones. Así, en el capítulo 3 me centraré en las llamadas “religiones abrahámicas”, es decir, el cristianismo, el judaísmo y el islam; para luego pasar en el capítulo 4 a las religiones “dárnicas” o “kármicas”, es decir, budismo e Hinduismo. Finalmente, en el capítulo 5 me focalizaré en la religiones con raíces étnicas —africanas, asiáticas y latinoamericanas—, en las creencias de pueblos originarios latinoamericanos, en la religiones afro-brasileñas y afro-caribeñas y, por último, en las religiones asiáticas presentes en nuestro continente.

Capítulo 3

Religiones abrahámicas: cristianismo, judaísmo e islam

Cristianismo

El cristianismo tiene como libro sagrado a la Biblia y sigue las enseñanzas de Jesús. En todo el mundo, los lugares de culto del cristianismo se llaman “iglesias”. El siguiente cuadro ilustra las ramas del cristianismo:(ver pag.55)

Muchos sectores conservadores del cristianismo invocan a la Biblia como excusa para legitimar su discriminación contra las personas de la diversidad sexual. La verdad es que la Biblia no las condena. Lo que existe son **interpretaciones** sobre textos sacados de su contexto original y traídos a nuestro contexto para discriminar. Desde la década de 1950 en adelante, muchos estudiosos de las escrituras sagradas —tanto del cristianismo como del judaísmo— han mostrado sobradamente que muchos textos bíblicos han sido usados como legitimación de la homofobia —es decir, el odio a las personas homosexuales— cuando en realidad no fueron escritos originalmente con ese propósito. En realidad, es muy difícil ver la divinidad o los textos sagrados más allá de la ideología heteropatriarcal porque hemos internalizado que es la única manera de ver a Dios, a Jesús, a María o a los textos sagrados. El heterosexismo cercenó todo lo que no entraba dentro de sus cánones, y para mí este problema es ideológico —o como lo llamo yo, una *teo(ideo)logía* (Córdova Quero, 2011)— que por siglos se anquilosó dentro de las prácticas, los discursos y las interpretaciones de los textos sagrados de muchas iglesias cristianas, y tenemos que deconstruirlo.

El texto más famoso quizás sea el de Génesis 19 en la Biblia Hebrea —mal llamado “Antiguo Testamento”— en donde las ciudades de Sodoma y Gomorra son destruidas por Dios. Desde muy temprano en la historia del judaísmo y del cristianismo, ese texto fue entendido como un castigo de Dios sobre estas ciudades por no cumplir el mandato de amparar y proteger a los extranjeros. En ningún momento —hasta la edad media— fue asociado a la diversidad

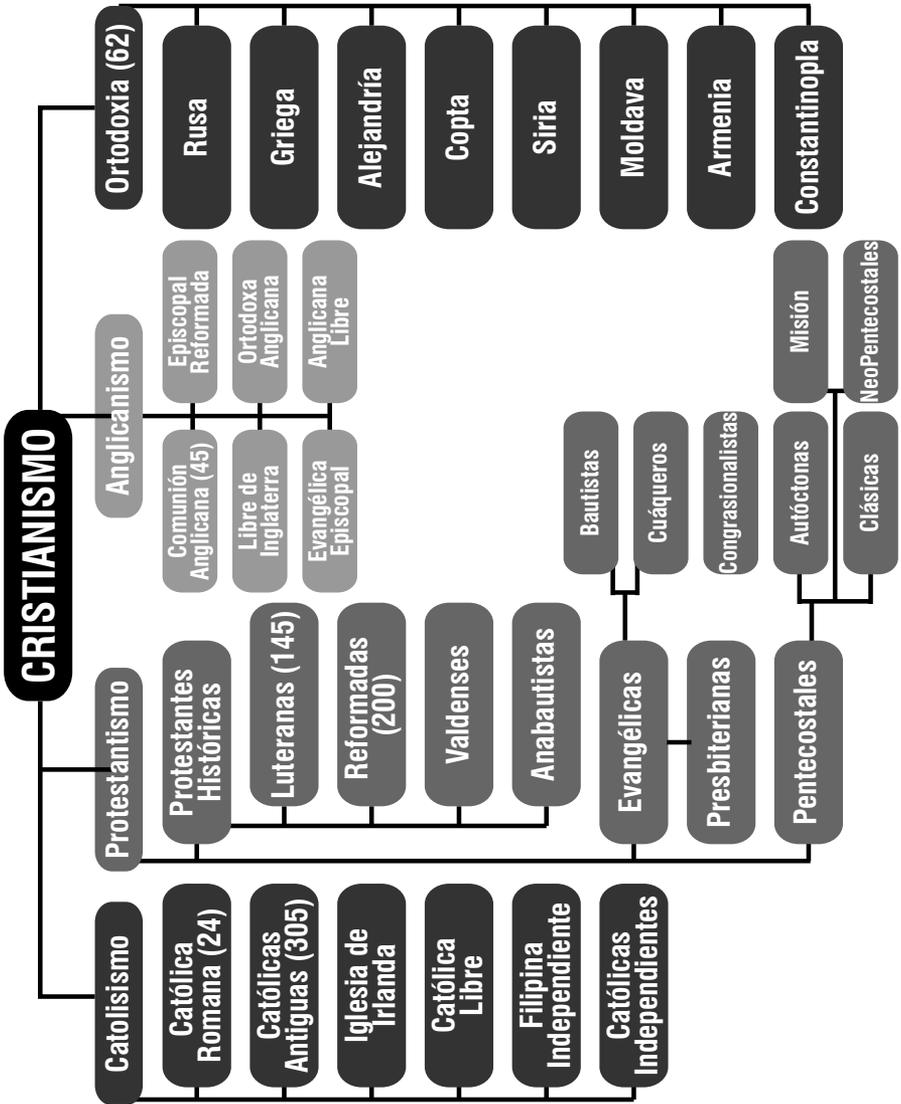


Grafico III.1. Ramas del cristianismo

sexual. Fue en el siglo XII que el erudito cristiano Pedro Damián escribió un libro llamado *Liber Ghomorianus* en el que asociaba el deseo de personas por otras personas del mismo género como motivo del castigo divino narrado en Génesis 19 (Jordan, 1997). Ese momento coincidió con una creciente intolerancia en la Europa medieval no sólo contra las personas de la diversidad sexual sino también contra las personas judías, las personas que sufrían la enfermedad de Hansen —anteriormente llamada “Lepra”— y contra las personas que ejercían la prostitución, especialmente las mujeres (Moore, 1990). Hasta ese momento, las personas de la diversidad sexual no eran perseguidas. Por el contrario, en muchas civilizaciones antiguas —incluido el Imperio Romano— la diversidad sexual era considerada de maneras muy distintas a su valoración en nuestros días. A partir del siglo XII el término “sodomía” pasó a ser un “pecado” y las personas que tenían relaciones con otras personas del mismo género comenzaron a ser perseguidas (Córdova Quero, 2004).

Otros pasajes también conocidos de la Biblia Hebrea tales como Deuteronomio 23.17 y 1° Reyes 14.24 —relacionados con la denominada “prostitución cúltica”— y Levítico 18.20 y 20.13 —relacionados con las “leyes de pureza”— deben ser analizados en su propio contexto. En el caso de la prostitución cúltica, esta estaba relacionada con prácticas religiosas que no eran parte de la religión del pueblo de Israel, y que —por lo tanto— no debían ser permitidas. Por otro lado, las “leyes de pureza” eran necesarias para garantizar el modo a través del cual el pueblo de Israel entendía que debía adorar a su Dios. Debido a que la “pureza ritual” se oponía a la “contaminación” con prácticas religiosas fuera del contexto de este pueblo, estos textos no realizan una prohibición de la relación entre dos personas del mismo género sino en prácticas cúlticas fuera del contexto religioso hebreo. Usar estos textos por separado, sin interrelacionarlos y sin mostrar su contexto social, histórico y cultural, implica manipular los escritos sagrados de manera muy injusta para la significancia de esos textos en la fe de las personas.

Al mismo tiempo, debemos reconocer que en los Evangelios no encontramos ningún texto bíblico en el cual Jesús condene a las personas de la diversidad sexual. Muy por el contrario, la actitud de Jesús —según el testimonio de los

Evangelios— es que valoraba profundamente y amaba todas las personas, independientemente de su condición. Por otro lado, otros textos de la Biblia Cristiana —comúnmente llamada “Nuevo Testamento”— que habitualmente se usan contra las personas de la diversidad sexual —Romanos 1.26-27, 1° Corintios 6.9 y 1° Timoteo 1.10— tampoco hablan específicamente de las relaciones entre personas del mismo género, sino más bien de situaciones particulares que transgredían el orden social del momento. Debemos recordar que todo escrito religioso —no solo en el cristianismo sino también en otras religiones— está elaborado en un contexto social, histórico y cultural particular. Trasplantar ese texto dejando detrás su contexto para usarlo en nuestro contexto actual —que también está construido en base a elementos sociales, históricos y culturales particulares— es crear una excusa para legitimar la discriminación.

Por lo tanto, afirmar que “el cristianismo condena la homosexualidad” es no tomar en cuenta que existen distintas interpretaciones sobre los textos bíblicos que legitiman posturas a favor o en contra de la diversidad sexual. Por otro lado, es también ignorar que en la historia de la sexualidad humana tiene distintos momentos en los cuales no siempre hubo condenación, estigmatización o discriminación hacia las personas no-heterosexuales.

Una de las preguntas que se plantean los creyentes cristianos es sobre la condenación de Dios sobre las personas de la diversidad sexual, identificada en la imagen de “irse al infierno” por toda la eternidad. Parece que es algo muy difícil que un Dios de Amor (1° Jn 4.8) condene a las personas de la diversidad sexual por amar a personas del mismo sexo. El Rev. Roberto González —pionero del acompañamiento pastoral a personas de la diversidad sexual en Argentina junto a su pareja Norberto D’Amico— afirmaba hace algunos años que sería muy soberbio de nuestra parte arrogarnos el poder de afirmar qué es lo que piensa Dios de las personas de la diversidad sexual. Siguiendo su línea de pensamiento, creo que tampoco existe ninguna Iglesia Cristiana o religión contemporánea que pueda hacerlo, aunque algunos sectores conservadores piensen que sí tienen ese derecho. Poner en Dios la legitimación de nuestros propios miedos, condenaciones o discriminaciones no solo produce una

injusticia hacia las personas de la diversidad sexual sino que tampoco le hace justicia a la Divinidad.

En realidad, afirmar esa injusticia es en sí misma una contradicción, porque en la creencia básica del cristianismo está no solo el amor —“el que no ama no ha conocido a Dios porque Dios es amor’ (1° Jn 4.8)— sino también el cuerpo. Si nosotros creemos que el Dios al que veneramos y adoramos se hizo plenamente ser humano en el cuerpo de Jesús (Jn 1.1), no podemos dejar a los cuerpos de lado. En cambio, si adscribimos a la filosofía griega —como lo hizo el cristianismo primitivo— a través de la separación entre cuerpo y alma, consideramos a los cuerpos como la prisión del alma, entonces terminamos en la renuncia sexual (Brown, 1988). Pero el dogma cristiano básico es que el cuerpo de Jesús fue el lugar donde la divinidad se unió al universo entero. Si Dios se encarnó en el cuerpo de Jesús también se encarnó en su sexualidad. Si Jesús tenía pene, el pene de Jesús fue parte de la encarnación.

Fueron siglos de luchas políticas las que lograron que el cuerpo fuera malo, y que algunas sexualidades fueran permitidas y otras no. Hemos sido nosotros los que hicimos tarjetas de membresía para ver quién entraba o no en esa encarnación, que ha sido a *piacere*. Sin embargo, desde el dogma básico cristiano no hay posibilidad de decir que algún cuerpo, alguna sexualidad, algún deseo sean negativos. Fue mucho más diversa esa creencia básica que lo que después hicimos con ella a lo largo de la historia del cristianismo.

Debido a esto, es realista reconocer que siempre habrá posturas religiosas que por distintos motivos buscan legitimar su discriminación al mismo tiempo que también habrá otras personas y organizaciones religiosas que contribuyan a la inclusividad de todos los seres humanos. Como personas de la diversidad sexual y familias que apoyan a estas personas, no podemos desconocer que existen muchos espacios de fe que dan la bienvenida a las personas de la diversidad sexual sin que esto constituya un atentado contra Dios. Por el contrario, estas Iglesias Cristianas buscan promover la justicia y el amor hacia todas las personas del mismo modo que Jesús —según el testimonio de los Evangelios— lo hacía.

Es posible que las iglesias cambien. Muchas iglesias —que al principio eran condenatorias— hicieron un proceso de reparación y pidieron perdón a las personas que habían ignorado y segregado. Quizás el día llegue en la Iglesia Católica Romana en general también recorra este camino. Hay elementos que pueden empezar a modificar el discurso condenatorio de la Iglesia Católica Romana, pero hay ausencia de voluntad política. Hay que arribar a posiciones que sean acordes con los tiempos en los que vivimos. Los cristianos siempre hemos hecho eso, porque si no, hoy seguiríamos apoyando la esclavitud. Hoy nos toca cambiar las posturas sobre la diversidad sexual. Sin embargo, existen ministerios y organizaciones católicas romanas como Dignity en Estados Unidos de Norteamérica o Global Network of Rainbow Catholics, una organización fundada en Roma en el año 2015 y que agrupa a distintas instituciones pastorales nacionales en más de 30 países.

Una manera de contrarrestar posiciones conservadoras o fundamentalistas ha sido el desarrollo de teologías sexuales, siendo las teologías queer las que más han cuestionado al heteropatriarcado y han ofrecido múltiples visiones respecto del género y la sexualidad. Las teologías sexuales han existido siempre en el cristianismo. Por ejemplo, la renuncia sexual de las iglesias primitivas (Brown, 1988) tuvo de fondo una teología sexual, aunque fuera negativa. Pero específicamente en el siglo XX, luego de la medicalización del siglo XIX, apareció la necesidad de decir que no se trataba de una enfermedad, y surgieron los movimientos homófilos. Dentro de las iglesias protestantes y anglicanas se reivindicó que las personas homosexuales eran parte de la iglesia, y aparecieron toda una serie de escritos que se llamaron “teologías homosexuales” (Shore-Goss (2002); Musskopf, 2008, 2015 [2009]) y que tenían un tinte apologético, es decir, de justificación de la presencia de esas personas. Fue un primer paso, y en la década de 1960 —con el surgimiento del movimiento lésbico-gay— hubo personas dentro de las iglesias que empezaron a decir que no había que justificar la presencia de gays y lesbianas porque siempre habían sido parte. Entonces se comenzó a rastrear la presencia de la diversidad sexual en la historia de la Biblia hebrea y los textos sagrados cristianos.

Más tarde, en la década de 1990, los teólogos comenzaron a revisar sus teologías a la luz de la teoría queer. Esto no significa que otras teologías sexuales no hayan utilizado otras teorías, pero a los efectos de este escrito, nos centramos en la relación entre teoría queer y teologías sexuales. Evidentemente los primeros escritos eran anglosajones, pero luego afroamericanos, asiáticos y latinas/os también pensaron la teología en relación con la teoría queer, y se empezó a diversificar la mirada para abarcar otros aspectos como los etno-raciales, económicos, geográficos, de clase.

En toda América Latina existen Iglesias Cristianas inclusivas que dan la bienvenida a las personas de la diversidad sexual no solo en el cotidiano de las prácticas de la fe sino también del ministerio ordenado. Hay pastoras/es, sacerdotes y obispos/os que pertenecen a la diversidad sexual. Muchas de estas personas están casadas con personas del mismo sexo y sus relaciones son respetadas por sus iglesias. Como ejemplo podemos citar al Revdo. Roberto González y su pareja Norberto D'Amico de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina, el Revdo. Andrés Albertsen --anterior pastor-- y el Revdo. Sergio López --actual pastor-- de la Iglesia Luterana Danesa, y al Arzobispo Julio Vallarino Cruz de la Iglesia Antigua -- Diversidad Cristiana de Uruguay, El pastor Juan Fonseca de la Comunidad Ecuménica El Camino de Lima, Perú, el Revdo. Dan Santos de la Casa Apostólica de Monterrey, México; o el Revdo. John Botia, de la Iglesia Metodista de Bogotá, Colombia, entre muchas otras personas que ejercen su ministerio en iglesias que no son homófobas sino abiertas al respeto de la diversidad sexual.

Judaísmo

El judaísmo como religión remonta sus orígenes al pueblo de Israel y los diez mandamientos dados por YHWH⁶ a través de Moisés. Es una de las tres religiones abrahámicas —esto es, que trazan sus raíces a la figura de Abraham de Ur de los caldeos— junto con el cristianismo y el islam.

⁶Este tetragrama sagrado del nombre de Dios se lee como Yavé. Sin embargo, en la práctica se reemplaza por el término Adonai [señor] pues el nombre de Dios es tan sublime que, por respeto, no puede ser pronunciado.

El judaísmo se aplica específicamente a “la religión de los judíos, un grupo étnico, cultural y religioso que tiene sus orígenes en el antiguo Cercano Oriente” (Swartz, 2005: 4868). El término “judaísmo” apareció durante la dominación helenística de Israel (302 AEC-83 AEC).

El judaísmo no es una religión monolítica. De hecho, hay varias ramas que coexisten y, a veces, no están de acuerdo. Este es un rasgo común a todas las religiones, no exclusivo de esta fe. La diversidad de los diferentes tipos de judaísmo se debe a diferentes razones: a) la historia de la religión se extiende a través de milenios; b) el pueblo judío ha emigrado a lo largo de los siglos literalmente a todas las partes del mundo; c) en estos procesos de migración han encontrado diferentes culturas, lenguajes y diferentes dinámicas de poder. Por ejemplo, la forma en que el pueblo judío vive su espiritualidad en Argentina o Colombia puede ser muy diferente de la forma en que la gente lo hace en los EE.UU. o Israel, aunque en todo el mundo los lugares de culto del judaísmo se llaman “sinagogas”.

Sin embargo, todas estas personas tienen a la *Torá*—los cinco primeros libros de la Biblia hebrea: Génesis, Éxodo, Números, Levítico y Deuteronomio— como su libro sagrado. La palabra *Torá* significa “enseñanza” (Swartz, 2005: 4969). La *Torá* junto con los *Nevi'im*—que significa “profetas”— y los *Ketuvim*—que significa “escritos”— forman el *Tanakh* o la Biblia Hebrea. Es un error llamarla “Antiguo Testamento” porque —aunque forma parte de la Biblia Cristiana— es en sí misma la Biblia de una religión particular como el judaísmo.

Las sagradas escrituras del judaísmo incluyen no solo el *Tanakh* sino también el *Talmud*—las interpretaciones rabínicas de la *Torá* escritas entre el segundo y el quinto siglo aC— y los sermones del *Midrash*, compilados principalmente entre el siglo IV y el siglo VI dC. Sin embargo, existen muchos otros escritos que tienen gran importancia para algunas ramas del judaísmo, tales como (a) la literatura halájica —la ley religiosa—, (b) la Cabalá —instrucciones esotéricas—, o (c) las obras hasídicas —misticismo judío ortodoxo—. Los diferentes escritos religiosos y éticos del judaísmo fueron escritos en diferentes

períodos del judaísmo. El siguiente gráfico muestra las distintas ramas del judaísmo: (ver pag. 62)

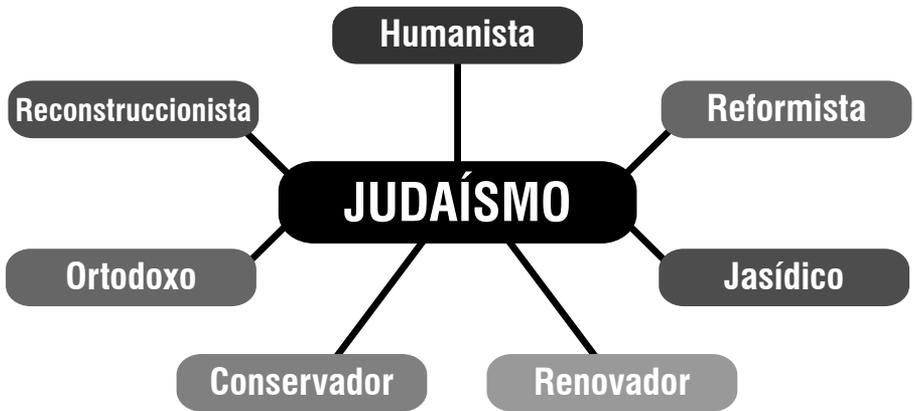


Grafico III.2. Ramas del judaísmo

Tal como en el caso del cristianismo, el judaísmo también presenta teologías que consideran a la diversidad sexual desde el respeto. Es evidente que sería imposible hablar de una sola “teología queer judía”. En primer lugar, porque el judaísmo, como ya he mencionado, no es una religión monolítica. Como se describe en párrafo anterior, hay varias ramas del judaísmo con énfasis particular y distintivo entre ellas. En segundo lugar, dada la diversidad, se espera que tenga diferentes reflexiones teológicas sobre cuestiones de género, sexualidad, identidad y teoría queer. Un tercer aspecto a tener en cuenta es que al ser una religión con más de 3.000 años de historia, la forma en que la religión ha sido vivida a lo largo de ese tiempo ha cambiado constantemente en función del tiempo y la ubicación geográfica.

El judaísmo es una religión global y, como tal, también forma parte de una realidad colonial. Los contextos políticos dan forma a la religión y los países industrializados conforman no sólo las economías del mundo, sino también la forma en que las religiones entienden sus creencias. No es de extrañar entonces que las grandes elaboraciones teológicas de las teologías queer judías se produzcan en los países industrializados, donde los recursos económicos y las

dinámicas políticas globales interactúan en formas particulares. Debemos tener esto en mente para examinar también cómo las teologías queer en general pueden ser cooptadas por legitimaciones que exceden los límites de las cuestiones de la diversidad sexual.

Debido a que el judaísmo se relaciona con un grupo étnico particular, a veces es difícil separar las creencias religiosas de las tradiciones culturalmente aprendidas. Las diversas ramas que componen el cristianismo evidencian la dinámica del poder interno en términos de tradiciones a las que se enfrenta el judaísmo. Es decir, tanto sus textos sagrados como sus prácticas de fe han sido históricamente colonizadas por el cristianismo occidental y cargadas de un sentido muchas veces diferente al dado por el judaísmo. Las teologías queer judías no son impermeables a esa interacción de dinámica de poder ejercida por un mundo occidental dominado por el cristianocentrismo. Dada esta situación, la tarea de pensar y vivir una teología que refleje tanto las creencias del judaísmo como la importancia de las cuestiones de la diversidad sexual recae sobre los hombros de las teologías queer judías, haciéndolas permanecer en la intersección de estas situaciones. No es una tarea fácil contrarrestar siglos de colonización cristianocentrista.

Si las teologías cristianas queer todavía están emergiendo en todo el mundo, las teologías queer judías están aún dando los primeros pasos. Esto podría explicarse por dos hipótesis diferentes. Por un lado, podría ser que si para muchas personas no hay separación entre género y sexualidad, no hay entonces necesidad de distinguir en el plano teológico una teología sexual única. Por otro lado, bien puede ser que —dada la descentralización del judaísmo donde no hay una autoridad universal para todas las ramas que componen la religión y donde las asociaciones que reúnen congregaciones dentro de cada rama del judaísmo no tienen poder político de decisión— no tendrían un énfasis global en restringir la vida privada de individuos queer fuera del espacio de adoración. Estas dos hipótesis se deben probar a través de la investigación académica hecha actualmente por eruditos judíos queer tales como Jay Michaelson (2005, 2009) y Daniel Boyarin (2007), entre otros.

Debido a que no soy un teólogo queer judío —y a fin de no colonizar su trabajo y su experiencia— siento que es tarea de los teólogos queer judíos el establecer la historia y los bordes permeables de su campo de trabajo. Sin embargo, como erudito religioso queer, puedo ver diferentes tendencias o áreas en las cuales las teologías queer judías deben enfocarse. Permítanme mencionarlos brevemente.

Queerificar los estudios bíblicos

Las teologías queer judías —en un momento u otro— deben lidiar con los textos bíblicos, especialmente Génesis 19, Levítico 18 y 20. Común a otras teologías sexuales, dichas teologías judías deben abordar la hetero-normatividad arraigada por siglos en los textos sagrados. Una de las tareas de estas teologías en cualquier religión es *queerifica*⁷ los textos normativos y fundamentales que sostienen las creencias de tal religión. Las teologías queer judías han tomado la tarea de hacer esto. En este sentido, Boyarin (2007) explica:

Tanto los textos bíblicos como los talmúdicos confirman, en lugar de refutar, la hipótesis general de Foucault en “historia de la sexualidad”. Ninguno de ellos separa las prácticas sexuales de las categorías generales prohibidas y permitidas. Precisamente porque no hay un reino separado de la sexualidad con toda su determinación tanto de autoidentificación como de la de otros, tampoco hay un reino separado de lo sexualmente prohibido. [...] Los tabúes y las tolerancias de la cultura con respecto a la práctica genital del mismo sexo estaban ligados precisamente a las estructuras de masculinidad y feminidad, al género y no a una supuesta sexualidad (pp. 141-142).

Boyarin trata dos tesis importantes en su trabajo. Una podría ser nombrada como “la tesis de la prohibición”. Según esta tesis, la Biblia Hebrea —especialmente el Levítico— está enmarcada en el binario “prohibir/permitir” que modela y rige las acciones que las personas pueden o no pueden hacer (Boyarin, 2007:

⁷En la página 12 he especificado la importancia de enmarcar este estudio dentro de la teoría queer.

135-136). Por ejemplo, en el Levítico, las prohibiciones enunciadas se dan para no mezclar especies diferentes, ya sean animales, plantas, vestidos o actos sexuales. En este sentido, Boyarín (2007: 136) afirma que sólo en el Levítico se prohíbe el «coito anal entre varones». La tesis anterior está ligada a una segunda tesis propuesta por este, a saber, la noción de que —si bien hay actos sexuales nombrados en la Biblia Hebrea— no podemos hablar de “sexualidad” ni de “identidad sexual” (Boyarín, 2007: 143) al modo que entendemos estos términos en el mundo occidental moderno. La contribución de Boyarín nos obliga a recordar que la noción de “identidad sexual” es una creación moderna que no está presente en la génesis de los textos de la Biblia Hebrea. Pedirle a la Biblia Hebrea que refleje esa noción no sólo constituye un anacronismo sino también una imposición colonial occidental moderna sobre el mundo antiguo.

Al mismo tiempo, siendo la más vieja de las tres religiones abrahámicas, el cristianismo y el islam han tomado porciones significativas de creencias judías así como perícopas escriturales y las han cargado con su propio bagaje interpretativo a lo largo de los siglos. Debido a esto, las teologías queer judías parecen estar desafiadas constantemente por una mayor responsabilidad en descolonizar la Biblia Hebrea, ya que esos textos también han sido cooptados por el conservadurismo y el fundamentalismo cristiano aún en el siglo XXI.

Queerificar la reflexión teológica

El modo de concebir lo divino y su relación mutua con la humanidad exige que se introduzca el género y la sexualidad en la conversación. Los cuerpos, el deseo y el placer son también elementos clave para esta teologización en su anclaje en la vida cotidiana de las personas creyentes, muchas de las cuales pertenecen a la diversidad sexual. Michaelson (2005) afirma:

Dentro del judaísmo, se nos advierte que no se especula por qué Dios crea o se manifiesta de una manera particular; hacerlo puede conducir a un reductivismo deshumanizador y una peligrosa pretensión de conocer la voluntad del Divino. Pero podemos abordar la cuestión

de la homosexualidad observando algunas experiencias distintivas y teológicamente relevantes de las personas gays y lesbianas. El rendimiento es abundante (p.11).

Esta cita nos dice mucho sobre la forma en que el judaísmo se enfrenta a la tarea de teologizar. Uno de los principales énfasis es que no podemos asumir o definir lo que Dios hace o dice como los cristianos tienden a hacer. Esto rompería el segundo mandamiento entregado por Dios a Moisés y que constituye un pilar de la fe judía a la vez que crearía un ídolo en lugar de encarar la realidad de lo Divino. Sin embargo, los teólogos judíos pueden queerificar al judaísmo. Michaelson (2009) continúa afirmando:

“Queerificar” (por ejemplo, rechazando la noción de que el género binario y la sexualidad normativa son categorías naturales) la teología ayuda a socavar las tendencias normativas en el pensamiento teológico. Eliminar las suposiciones del género Divino, hablando de las permutaciones de la fluidez de género que están muy alejadas de la mayoría de nuestras experiencias, negando que las categorías de género incluso existen en última instancia — todos estos son movimientos más cercanos al Infinito y la Unicidad de lo Divino. Cuanto más nos alejemos de nuestras nociones preconcebidas de lo que se supone que es la “identidad”, más nos acercamos a su realización (p. 223).

Yo encuentro esta argumentación de Michaelson refrescante y liberadora. Permite a los creyentes en el judaísmo buscar la comprensión de su sexualidad de cara a lo divino y en las prácticas cotidianas de su fe y activismo sin tener que conformarse a una supuesta heteronormatividad dictada cósmicamente por lo divino. Al contrario, trae lo divino más cerca de la realidad humana a fin de socavar los cimientos de la heteronormatividad.

Queerificar las prácticas de la fe

Muchas veces la cuestión de cómo “traducir” la teología en las prácticas de la fe es un requisito para encarnar esa teología. Una de las necesidades en las teologías queer judías —y ciertamente esto es una necesidad en todas las teologías queer— es lo que sucede el día en que la comunidad se reúne para el servicio religioso o cuando practica sus rituales sagrados en medio de la vida cotidiana. Michaelson (2005) afirma que “el proceso de relacionarse con el texto sagrado, la liturgia y la *teshuvá* [arrepentimiento] están indeleblemente coloreados por el mismo proceso de ‘salir del armario’ tanto moral como intelectual y espiritualmente (p.12).

Los ritos contribuyen igualmente a la auto-comprensión así como también a la comprensión comunitaria de las personas de la diversidad sexual. Las reglas y los códigos pueden ser liberadores u opresivos, dependiendo de qué dinámica de poder ejerza autoridad sobre ellos. La praxis liberadora de los ritos va de la mano de un acompañamiento desde las instituciones religiosas y sus líderes. Frecuentemente, muchos líderes religiosos no saben “actuar” en medio de situaciones cotidianas de las personas de la diversidad sexual. El rabino Stephen Greenberg (2004: 129) —quien fuera el primer rabino ortodoxo en asumirse públicamente como gay en la década de 1990— afirma que los rabinos necesitan desesperadamente ayuda en este aspecto. Son las y los teólogos/os queer judías/os quienes deben ayudar en este aspecto a encontrar caminos de apoyo a las personas queer judías en su vida cotidiana y activismo. Este es un aspecto importante a tener en cuenta. Muchas de las instituciones religiosas que educan y forman a los futuros líderes religiosos en el judaísmo —y esto también es cierto para otras religiones— no tienen en sus currículos elementos para lidiar con el género y la sexualidad, mucho menos desde la teoría queer. Es una gran ausencia.

¿Por qué son tan importantes estos tres aspectos —y otros que no han sido enunciados aquí— en la tarea de las teologías queer judías? La respuesta también es pertinente para otras religiones. Es debido a que las prácticas de la fe en la

vida cotidiana están imbuidas de sentido a través del modo en que se entiende esa fe y afectan todas las áreas de acción, incluido el activismo de la diversidad sexual. Las personas de la diversidad sexual que son simultáneamente activistas y practicantes de una fe no pueden partirse o dejar parte de sí de lado al hacer lo uno u lo otro. Cada persona es un todo en intersección en el que todos los elementos constitutivos de esa persona actúan conjuntamente. Obligar a las personas a dejar su activismo en la puerta de una sinagoga o su fe en casa para ir a una marcha no solo es irreal sino que carece de un sentido de comprensión antropológico de lo que es ser persona. Sin embargo, tristemente, las paredes levantadas entre religión y diversidad sexual a lo largo de siglos han obligado a muchas personas a tener que vivir partidas o incompletas. Las teologías queer judías —junto a otras teologías queer en otras religiones— tienen una gran tarea en contribuir a derribar esas paredes.

Islam

El islam también traza su origen a Abraham. Las enseñanzas del islam se basan en el Corán, el libro sagrado revelado a Mahoma, el Profeta (la paz sea con él), entre los años 610 y 632 DEC en Medina. El islam cree que el Corán es el “discurso de Dios” (Ruthven, 1997: 23). El islam reconoce que hay un solo Dios —Alá— de quien Muhammad es su último y principal profeta. Alá —generalmente traducido como “Dios”— proviene de la palabra árabe *al-ilah* que significa “el [Dios]” (Soon, 2010: 2) y es uno de los 99 nombres por los cuales los seguidores del islam —o musulmanes— llaman a Dios. La ciudad de La Meca en Arabia Saudita junto con Medina y la mezquita Al-Aqsa en Jerusalén son los tres lugares sagrados del islam. En todo el mundo, los lugares de culto del islam se llaman “mezquitas”.

Hay tres ramas principales del islam: a) Sunní, b) Chiíta, y c) Jariyí. El Sufismo —la espiritualidad mística— si bien no es una rama del islam está constituido por órdenes de fieles que pueden pertenecer a cualquiera de las tres ramas. La siguiente tabla ilustra las escuelas y los diferentes grupos en cada una de esas ramas:(ver pag. 69)

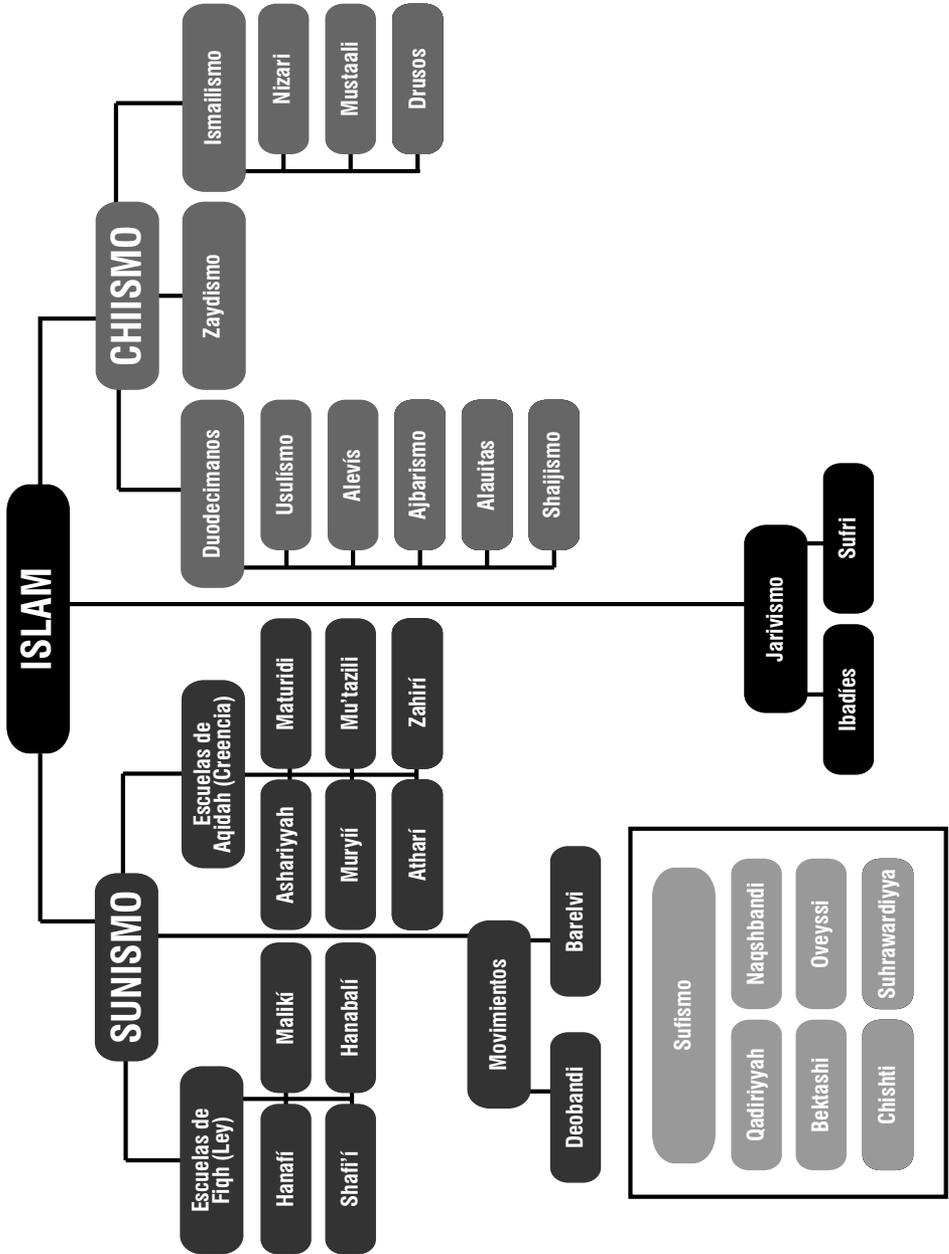


Grafico III.3. Ramas del islam

Independientemente de las diferencias entre las ramas del islam, todas ellas están de acuerdo en practicar y honrar lo que se conoce como “los cinco pilares del islam”, que son:

1. *Shahadah* o declaración de que no hay más Dios que Alá, y Muhammad su Mensajero;
2. *Salat* o la oración ritual cinco veces al día;
3. *Sawm* o el ayuno y dominio propio durante el bendito mes del Ramadán;
4. *Zakat* o la acción de dar caridad a los pobres y necesitados;
5. *Hajj* o la peregrinación a La Meca al menos una vez en la vida (Newby, 2002: 5).

Durante siglos Occidente ha representado al mundo islámico como “anticuado” y “retrasado”. Olvidamos totalmente que Occidente no sabría nada acerca de la filosofía griega si no fuera por los eruditos musulmanes. Sus traducciones al árabe tanto de los filósofos como de los poetas de la antigüedad clásica griega fueron luego traducidas al latín para el público occidental (Perry y otros, 2013).

De la misma manera, en términos de teo(ideo)logías⁸ y prácticas religiosas, Occidente con la hegemonía del cristianismo ha luchado siempre contra el islam. Dado este trasfondo histórico, no es de extrañar que para muchas personas en Occidente, cuando pensamos en teorías queer islámicas, crean que los términos “islam” y “queer” nunca pueden entrecruzarse. La realidad nos muestra una imagen completamente diferente. No solo por la existencia actual de teologías queer islámicas, sino también por los momentos históricos de esta religión donde el amor entre personas del mismo sexo ha sido incluso celebrado. Rumi (1207-1273) —uno de los más renombrados eruditos, poetas y místicos del islam— a menudo escribió acerca de su amor por Dios y otros varones.

⁸Hablo de teo(ideo)logías (Córdoba Quero, 2015) para denunciar y visibilizar el carácter ideológico que estas teologías —con su lectura sesgada de los textos sagrados y sus prácticas religiosas exclusivistas— poseen, buscando trasvasarse a la realidad de las experiencias cotidianas de ciudadanos que pueden o no tener una inclinación religiosa pero que de ningún modo deben tener como imposición sobre sus vidas los dictámenes de determinado grupo religioso.

Tomemos, por ejemplo, el siguiente poema, escrito en el suceso de la muerte —algunos estudiosos dirían que fue asesinado— de su amado Shams al-Din Muhammad o Shams i-Tabrizi:

¿Por qué debo buscar?
Soy el mismo que él.
Su esencia habla a través de mí.
He estado buscándome a mí mismo (Barks, 2011).

Rumi estaba tan abrumado de dolor, que vertió su alma en su poesía y cuando terminó su trabajo, cambió la autoría de esos poemas a su amado Shams. Este es uno de esos poemas:

¿Debería buscar amor espiritual, material o físico?
No te hagas esta pregunta a ti mismo.
La discriminación conduce a la discriminación.
El amor no necesita ningún nombre, categoría o definición.
El amor es un mundo en sí mismo.
O estás dentro, en el centro,
O estás fuera, anhelando (Nicholson, 1999).

Podría decirse que las teologías queer islámicas nacieron en el siglo XIII desde el corazón de uno de sus famosos creyentes. Sin embargo, la situación en los tiempos contemporáneos es de alta tensión, como dicen los académicos Scott Kugle y Stephen Hunt (2012):

Las comunidades musulmanas contemporáneas están mostrando una mayor tensión sobre temas de homofobia y patriarcado, ya que las feministas islámicas, los constitucionalistas (progresistas) y los activistas de derechos humanos cuestionan las normas tradicionales dentro de sus comunidades.

La dominación occidental y la desaparición de los regímenes autoritarios poscoloniales han añadido fuerza a estas críticas reformistas de las estructuras de poder patriarcales. En reacción, algunas autoridades musulmanas vociferan una ideología islámica “neo-tradicional”, que busca “defender” al islam contra estos desafíos. Los neo-tradicionalistas buscan claramente el apoyo popular a través de discursos de una masculinidad convencional considerados como naturales, tradicionales, morales y políticamente necesarios para proteger a las comunidades musulmanas contra la dominación occidental (p. 255).

Este es el contexto en el que surgieron las teologías queer islámicas y llevan a cabo su tarea de abrazar la experiencia religiosa de las personas de la diversidad sexual. Como un área emergente dentro del islam, no se puede trazar una única historia de estas teologías en los tiempos actuales. Esta es una tarea que los teólogos musulmanes queer deben hacer. Sin embargo, identifico tres áreas en las que estos estudiosos deben centrar su energía, las cuales desarrollo brevemente a continuación.

Queerificar las interpretaciones coránicas

Como en cualquier otra religión, una de las tareas de los teólogos y activistas queer es revisar las interpretaciones “clásicas” de los textos sagrados, que han estado contaminadas durante siglos con una homofobia arraigada. Al mismo tiempo, deben validar la espiritualidad y las prácticas religiosas de las personas de la diversidad sexual a los “ojos” de lo Divino. Esta no es una tarea fácil. En particular, en el islam los argumentos de las posturas ortodoxas contemporáneas han tratado de deshumanizar a las personas de la diversidad sexual, que en general son consideradas como “pecadores desviados” y perpetradores de “violación de los preceptos islámicos” (Goh, 2012). El Imán Muhsin Hendricks (2010) —quien fuera el primer imam en asumirse públicamente como gay en la década de 1990— declara:

Los musulmanes ortodoxos que justifican su condena de los homosexuales usan a menudo versos del corán y del hadiz para apoyar su posición.

Mientras que el islam, a través del significado mismo de la palabra, promueve la paz en todas las esferas de la vida, muchos musulmanes queer luchan por encontrar la paz con una representación del islam que no los incluye. Esto a menudo infunde sentimientos de alienación de sus comunidades y rechazo de Dios, amigos y familias (pp. 31-32).

Debe decirse que una cosa son las palabras de los textos sagrados —en este caso, del Sagrado Corán— y otra es la forma en que los creyentes interpretan esas palabras. Sin cuestionar o negar la afirmación del islam de que el Sagrado Corán es el “discurso de Alá”, todos los creyentes se acercan e interpretan en el texto diferentes puntos de acuerdo a sus realidades. El Imam Hendricks (2010: 27) afirma incluso que la libertad de interpretación no implica un desprecio por la diversidad. La interpretación en el caso del islam es también una actividad cotidiana común ya que el texto en árabe necesita la traducción a la lengua hablada por los creyentes. En este Rusmir Musić (2003: 7-8) ofrece el ejemplo respecto de los significados de unos términos respecto de otros en las traducciones, afirmando que eso revela la orientación ideológica de quien traduce. Es evidente que tanto los teólogos como otros eruditos dentro del islam —como en cualquier otra religión— tienen que abordar los textos sagrados desde cierta perspectiva y una de ellas es la perspectiva queer.

(Re)Construir espacios para las personas de la diversidad sexual

La creación de un espacio para la presencia de los creyentes musulmanes que pertenecen a la diversidad sexual es un gran desafío para activistas y teólogos queer. Es verdad que en muchos sectores, la presencia de los musulmanes queer está constantemente amenazada por actitudes deshumanizantes hacia ellos. Este es un desafío clave porque parece haber en ciertas comunidades musulmanas una rigidez en la aceptación del hecho de que la diversidad sexual es parte de la experiencia humana y que se encuentra legítimamente relacionada con la fe islámica. Contrariamente a esta comprensión “naturalizada”, el Imán Hendricks (2010) afirma:

El islam, en su esencia, no condena la intimidad sexual no heterosexual. Al contrario, la abraza como parte de un plan divino. El islam, en su verdadero significado de paz y justicia, acomoda la orientación sexual del individuo como una parte intrínseca de su constitución biológica y psicológica (p.32).

Así, además de la mezquita liderada por el imam Hendricks en Sudáfrica, existen otros espacios que dan la bienvenida a las personas de la diversidad sexual islámicas como el movimiento “Musulmanes por los valores progresistas” liderados por la imam Ani Zonneveld. Se apoyan en el hecho de que el amor de Alá está dirigido hacia toda la existencia. El argumento de que las personas de la diversidad sexual no están relacionadas con el islam —como algunos estudiosos afirman— es considerado por otros como una inconsistencia dentro de una religión monoteísta como el islam. Al respecto, la autora ugando-canadiense Irshad Manji (2012) afirma:

[Volviendo] al Corán, todas las personas son un acto deliberado de creación por parte de Dios. Así que incluso las personas gays y lesbianas han sido creadas por Dios [...]. Aquellas personas que dicen que [las personas de la diversidad sexual] son de alguna manera inadaptadas o abominables, lo que realmente están diciendo es que ‘Alá comete errores’.

En la misma línea de sentido, Momin Rahman (2010) considera la presencia de las personas de la diversidad sexual en el Islam como más allá del “choque de civilizaciones” (Huntington, 1996). Por el contrario, las personas de la diversidad representan el desafío de deconstruir una narrativa orientalista que construye a las culturas occidentales y orientales como mutuamente excluyentes y/o opuestas. De hecho, la localización interseccional de las personas de la diversidad sexual en el islam atestigua la iluminación productiva de cuál es el papel que la sexualidad y del deseo representa en las vidas de creyentes musulmanes. La clave del argumento de Rahman es que la división «Oriente/Occidente» es ficticia en el sentido de que los rasgos humanos en sus comportamientos y experiencias cotidianas cruzan constantemente las fronteras supuestamente rígidas de esas delimitaciones culturales. Yo añadiría que la misma noción de que Occidente es intrínsecamente diferente del Oriente proviene de una tergiversación de Occidente en la que su tono colonial representa al Oriente como el lado negativo de Occidente. El género, la sexualidad, el deseo, la pasión y los cuerpos no son impermeables a esta dinámica de poder, condenando así a las personas de la diversidad sexual en el Oriente a ser etiquetadas como “atrasadas”, lo que a su

vez —en un revés de tono estrictamente colonial— mantiene la “progresividad” de las personas de la diversidad sexual en Occidente. Esto mantiene entonces la superioridad de las personas de la diversidad sexual sobre los “ciudadanos de segunda” de la diversidad sexual en oriente. ¿Cómo se diferencia esto del (neo)colonialismo típico expresado en el binomio “civilización/barbarie”? Al respecto, el estudioso Fernando Revelo La Rotta (2013) concluye sobre esto: “La subjetividad interseccional musulmana queer crea la posibilidad de traducir en términos contemporáneos un discurso que se funda en un anticuado y perenne binario de Oriente contra Occidente y la modernidad versus la tradición”.

América Latina no está tan lejos de esta discusión. Por un lado, por la suposición de que las personas musulmanas no existen en Latinoamérica. Por otro lado, por la introyección del discurso colonialista Nord-europeo de “civilización/barbarie” por lo que se cataloga a las personas musulmanas como “atrasadas”. Ambas suposiciones no deja lugar para pensar que dentro de la fe musulmana no solo existen personas de la diversidad sexual sino que también muchas de estas personas son activistas.

Fe musulmana en diálogo con el activismo

Estudiando el tema de las teologías queer islámicas, la teóloga cristiana Susana Cornwall (2011) afirma: “La teología queer musulmana y la interpretación se alejan de la apologética hacia una lectura proactivamente queer basada en el activismo” (p. 4). Consideraría esto como un paso necesario para centrarse también en la atención espiritual de las personas musulmanas de la diversidad sexual. En todas las religiones el activismo ha jugado un papel importante en empujar y desafiar los límites de esas creencias. Sin embargo, en el islam el activismo juega un papel central clave en desafiar la interpretación de los textos sagrados coránicos así como también en la atención espiritual de las personas de la diversidad sexual. En las últimas décadas, el activismo de las personas de la diversidad sexual islámicas ha alcanzado una visibilidad sin precedentes, especialmente a nivel de base (Habib, 2013).

Sin embargo, los activistas musulmanes de la diversidad sexual soportan ataques de ambos lados del espectro. Por un lado, de musulmanes conservadores que les niegan un lugar dentro de la fe islámica. Por otro lado, de personas no musulmanas que son islamofóbicas y que les niegan un lugar dentro del activismo de la diversidad sexual. Como afirma la profesora Junaid Jahangir (2013) de la Universidad MacEwan: “Las personas que generalizan y estereotipan la posición musulmana en temas queer terminan siendo compañeros de cama con los extremistas. Al minimizar los esfuerzos musulmanes progresistas, crean división entre los musulmanes y la sociedad en general”. Esta situación también surge de no comprender los mecanismos internos de una religión pluralista como el islam. Al respecto el imán Hendricks (2010) finaliza:

Sólo se puede concluir que hay otra cara del islam, aparte de la que se propone a través del Corán, que ha tomado el poder mediante el empleo de fuentes islámicas secundarias. El islam con el que nos relacionamos hoy parece ser un islam que ha usurpado el poder religioso para obtener ganancias políticas. Esto tiene un gran impacto en las vidas de los musulmanes que tienen miedo de expresar su incomodidad con ciertos temas relacionados con el islam, ya que la misma religión enseña el seguimiento y la obediencia ciegos a la autoridad (p. 46).

Resistiendo a estas situaciones, los activistas musulmanes queer han sido una fuente asombrosa para el desarrollo de nuevas lecturas coránicas, discursos teológicos queer y nueva praxis espiritual en favor de las personas de la diversidad sexual que profesan el islam como su fe. Esta es un área en la que los eruditos, teólogos y activistas musulmanes queer necesitan seguir colaborando como hasta ahora.

Para el trabajo en grupo

1. En tu experiencia, ya sea en una comunidad religiosa, organización religiosa o lugar de activismo, ¿Qué tan común es hablar de temas de sexualidad y religión? ¿Observas que todavía hay gente que se avergüenza de hablar de sus propios

cuerpos, su deseo o sus relaciones amorosas al mismo tiempo que hablan de su fe?

2. Luego de leer este capítulo ¿Cuáles son los puntos sobresalientes que has encontrado acerca de la forma en que las religiones abrahámicas entienden las cuestiones de la diversidad sexual? ¿Qué tan importante crees que es trabajar con los textos sagrados dentro de cada religión?

3. Conociendo las múltiples posturas de las religiones abrahámicas respecto de la diversidad, ¿Cómo se relaciona esto con tu propia fe, tradición o filosofía religiosa o con tu activismo? ¿Podrías dar algunos ejemplos?

4. A través de este capítulo, ¿Cómo se relaciona lo que has aprendido con el conocimiento que tenías del judaísmo y del islam o de las personas que profesan esas religiones antes de leer este capítulo?

5. El imán Hendricks (2010) propone la tesis sobre un “islam político” como la cara visible de es fe por sobre otras visiones. ¿Estás de acuerdo con su evaluación? ¿De qué manera podría ser beneficioso para las personas musulmanas de la diversidad sexual desafiar la hegemonía de este “islam político” en favor de un “islam más religioso” o “más abierto a la diversidad sexual”?

Capítulo 4

Religiones dárnicas: budismo e hinduismo

El budismo y el hinduismo son las religiones más antiguas del mundo y su historia ha tomado raíces en Asia y otros continentes. Como cualquier otra religión global, hay muchas ramas, interpretaciones, énfasis y decisiones basadas en la cultura que afectan las experiencias cotidianas de los creyentes de estas religiones. El budismo y el hinduismo son consideradas como “religiones kármicas” junto con el shikismo. Como toda religión global, tanto el budismo como el hinduismo están representadas en las sociedades latinoamericanas y existen personas de la diversidad sexual que las practican. En este capítulo me centraré en ambas religiones y en sus implicancias para el activismo y la vida cotidiana de las personas de la diversidad sexual.

Budismo

El budismo es una religión panteísta, es decir, hay una fuerza divina en todo lo que existe. Aunque es una religión no teísta, tiene deidades, incluidas deidades femeninas. La filosofía budista se basa en los Vedas del hinduismo, y se originó a partir de las enseñanzas de Siddhārtha Gautama, que se convirtió en el primer Buda [iluminado] en la India entre los siglos V-IV aC.

Siddhārtha Gautama —el nombre de Buda— nació en Kapilavatthu —un pueblo situado en lo que es hoy la frontera de Nepal y la India— en el seno de una familia Sākya, la cual pertenecía a la casta *ksatriya*, la casta de los guerreros y los nobles (Bechert, 2004: 83). Siddharta comenzó a interesarse por la filosofía religiosa en su juventud y deambuló de maestro en maestro a fin de obtener el conocimiento para la salvación. Sin embargo, no se sintió tranquilo con las enseñanzas de esos maestros ni tampoco por su vida ascética. Así que se refugió en la meditación.

Después de su despertar bajo un árbol pipal —ahora conocido como el árbol Bodhi— en Bodh Gaya, India, Buda se reunió con Taphussa y Bhallika —dos

hermanos mercantes de la ciudad de Balkh en lo que actualmente es Afganistán— quienes se convirtieron en sus primeros discípulos laicos (Cousins, 1996). Luego viajó al parque Deer cerca de Varanasi (Benares), en el norte de la India, donde puso en marcha lo que los budistas llaman “la Rueda del Dharma” al predicar su primer sermón a los cinco compañeros con los que había buscado la iluminación. Juntos formaron la primera *sangha*, la compañía de los monjes budistas (Huntington, 1986). Los lugares de culto del budismo se llama “templos”.

Durante los siguientes 45 años de su vida, Buda viajó por la llanura gangética —en lo que ahora es Uttar Pradesh, Bihar y el sur de Nepal— enseñando a una diversidad de personas. De acuerdo con la tradición budista, Buda murió en Kusināra — actualmente Kushinagar, India—, lugar que se convirtió en un centro de peregrinación (Huntington, 1986). Si bien no se conoce la fecha exacta de su muerte y los eruditos han tratado de establecer esto por más de 100 años (Hartmann, 1991), las dos fechas reconocidas son 543-544 y 483-486 AEC. La primera fecha es reconocida principalmente por los monjes budistas y la segunda por los académicos contemporáneos (Narain, 1993: 187).

El budismo —sólo después del despertar del Buda— empezó a extenderse por Asia. Como con cualquier otra religión, las enseñanzas de Buda se propagaron oralmente hasta que fueron escritas, siendo el Canon Pāl i la primera de ellas. En el budismo no hay un solo libro sagrado, sino que hay varias recopilaciones de las enseñanzas de Buda seguidas por las muchas escuelas del budismo en los diferentes países en que se arraigó. Hay tres escuelas principales del budismo: Mahāyāna, Theravāda, y Vajrayāna, como se muestra en el siguiente gráfico: (ver pag. 80).

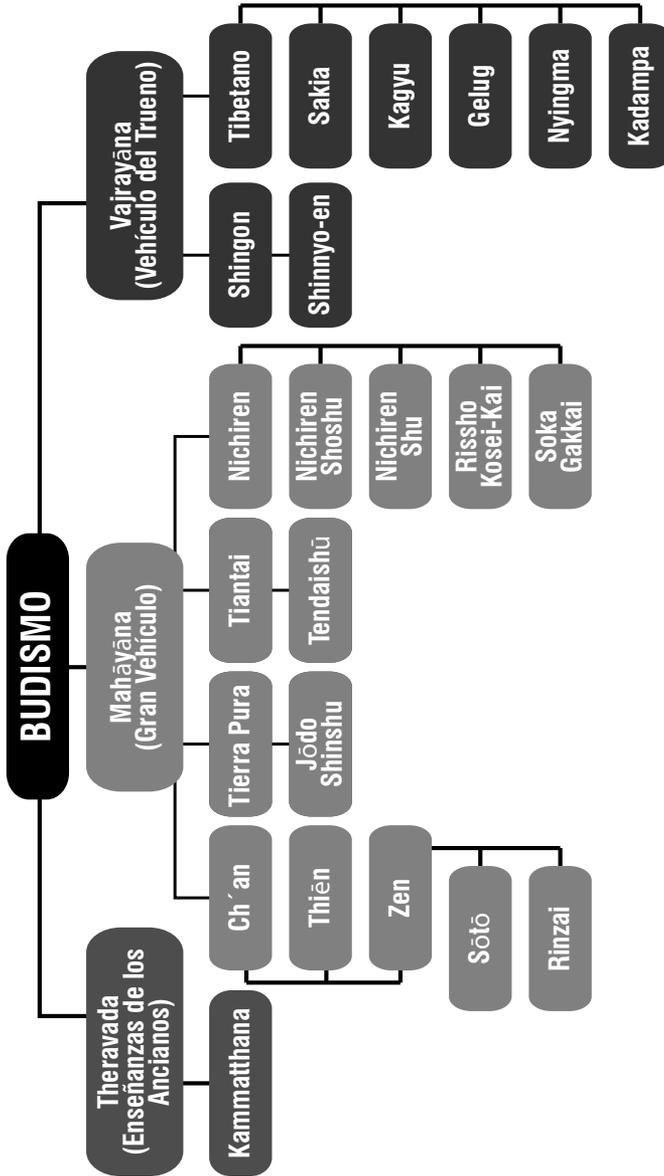


Grafico IV.1. Ramas del budismo

Las personas de la diversidad sexual han históricamente abrazado la fe budista. Sin embargo, hablar de teologías queer budistas es hacer referencia a un área del budismo que todavía está emergiendo. Debido a que el budismo se divide en tres escuelas principales y cada una contiene cientos de grupos, no hay un solo cuerpo de autoridad ni una sola escritura sagrada que prohíba o permita el amor, las relaciones y las prácticas de las personas de la diversidad sexual. Por lo tanto, hablar de teologías queer budistas implica considerar la tradición en la que se basa la reflexión teológica de cada autor/a.

Dentro de las teologías queer budistas, necesitamos tener en cuenta dos aspectos:

Comprensión fluida de la sexualidad

Como ya he mencionado anteriormente, las concepciones modernas de identidad, sexualidad y género no aplican para los tiempos anteriores a la era moderna occidental. En otras palabras, necesitamos considerar el contexto cultural, social e histórico del budismo en todos los países en los que tiene influencia. En muchas sociedades, el deseo por personas del mismo sexo y la homosociabilización no sólo estaban permitidos sino que también eran fomentados —como en el caso de China y Japón—, lo que a su vez influyó en el budismo. Por ejemplo, en Japón, *Chigo Monogatari* o historias de amor entre los monjes y su *chigo* —nombre dado a los adolescentes que vivían en el templo— eran bastante comunes en la era feudal (Childs, 1992: 1-5). Al mismo tiempo, Kuan Yin, la diosa asiática de la compasión, se representa a veces como varón, dando la fluidez del género de esta deidad (Cheng, 2013).

Algunos también han señalado que varios maestros del budismo han sido personas de la diversidad sexual. Por ejemplo, algunos han atribuido la introducción de la homosexualidad en la vida monástica en Japón al maestro Kukai —fundador del budismo Shingon—, un hecho que ha sido discutido últimamente por algunos eruditos (Schalow, 1992: 215). Otros estudiosos afirman que el budismo no prohibió los deseos del mismo sexo porque esos deseos no siempre fueron explícitos (Coleman, 2002: 146).

En todos estos contextos, la fluidez de género y la atracción por el mismo sexo no son vistos como aspectos negativos de la experiencia humana, sino como aspectos positivos de la misma. Aún más, José Ignacio Cabezón (1998: 30) afirma que para el budismo el problema no es la diversidad sexual sino el ejercicio de la sexualidad frente a la disciplina monástica célibe de los monjes budistas. Es decir, no es un problema de la orientación de los actos sexuales sino cómo esos actos influyen o no en el desapego a la materialidad de la realidad que propone el budismo. Por lo tanto, no es una cuestión de homofobia sino de cuál es la mejor manera o camino de llegar a la iluminación. Además, el caso de la fluidez de la sexualidad en el budismo, en última instancia, está relacionado con el valor que la sexualidad tiene en sus enseñanzas, especialmente cuando el monasticismo budista nunca pudo lidiar propiamente con el hecho que los laicos budistas sí tienen una vida sexual (Karuna, 2010).

Shore-Goss (2011) hace hincapié en el contexto cultural del budismo en sus puntos de vista sobre las cuestiones queer cuando afirma que ha habido “visiones budistas dispares sobre la sexualidad homoerótica: de la aceptación suave al rechazo leve y a veces al rechazo vehemente. La aceptación y el rechazo eran a menudo el resultado de la cultura de acogida»(p.26).

Este es un aspecto importante que los teólogos budistas queer necesitan tener en cuenta al hacer una lectura queer de los textos sagrados o de las enseñanzas budistas. A través de esto, se potencia el modo en que el activismo puede reclamar en la sociedad contra la imposición occidental del heteropatriarcalismo en el estereotipo de las religiones. El budismo raramente entra dentro de ese estereotipo, excepto cuando ha asumido influencias occidentales.

El encuentro colonial entre Oriente y Occidente

En relación a lo anterior, debemos recordar que el contacto de Asia con Occidente —este último fuertemente influenciado por el cristianismo y su visión negativa del deseo y los estereotipos hacia las personas de la diversidad sexual— ciertamente produjo puntos de vista negativos en el budismo. En los tiempos

actuales, debido a que en Occidente hay conversos budistas que forman parte de la diversidad, existen muchas iniciativas de presión hacia el budismo como una religión global para que promueva una visión diferente.

Se podría decir que ha habido una dinámica colonial detrás de los primeros encuentros entre el budismo y Occidente. La presencia de los conversos budistas en Occidente, así como la asimilación de los budistas asiáticos en las sociedades occidentales han afectado al budismo. En 1997, una visita del Dalai Lama Tenzin Gyatso a San Francisco se encontró con resistencia y crítica cuando el líder declaró: “Tenemos que hacer una distinción entre creyentes y no creyentes [...]. Desde el punto de vista budista, [relaciones entre] varones y [entre] mujeres se consideran [...] generalmente como una mala conducta sexual” (Lattin, 1997).

Aunque la declaración del Dalai Lama generó un cierto nivel de rechazo por parte de las personas budistas de la diversidad sexual en el área de la Bahía de San Francisco, no es un comentario fuera de lugar si tenemos en cuenta las palabras de Karuna (2010) en la sección anterior. El monasticismo ha influido mucho en el budismo, pero la religión no es completamente impermeable a las fluctuaciones de las sociedades. Además, lo que en Occidente —desde una perspectiva eminentemente cristiana— podría ser considerado como negativo, en las sociedades asiáticas puede no verse como tal, lo que a su vez ha producido enseñanzas budistas que no son homofóbicas. Por ejemplo, Karuna (2010) explica este tema cuando habla sobre la prostitución:

La prostitución, en sí, no es condenada en el budismo Zen. Lo que una persona hace con su cuerpo es asunto de las personas. Pero lo que hay que condenar es el daño o la explotación de una persona hacia otra. La compasión hacia los demás no debe ser abandonada por el bien de los deseos sexuales.

Este es un recordatorio importante ya que los conversos budistas en Occidente ya están socializados en la mentalidad de la cosmovisión puritana occidental, especialmente en América Latina con un arraigo rígido heredado históricamente

de la hegemonía católica romana. Esto puede ser negativo o positivo dependiendo de cómo las personas budistas de la diversidad sexual reflexionen sobre su espiritualidad (Leyland, 1998, 2000). Estoy mencionando esto porque el desarrollo de teologías budistas queer necesitan evitar la “mirada orientalista” (Said, 1979) que ha caracterizado el encuentro de occidente con el budismo. Esto es un paso fundamental para dejar que el subalterno hable (Spivak, 1988) sobre la propia elucubración de su fe en el budismo desde la vida cotidiana y el activismo de la diversidad sexual. En Latinoamérica existen muchísimas personas de la diversidad sexual que han abrazado el budismo y el activismo debe garantizar un espacio de visibilidad y celebración de la riqueza de estas personas en el movimiento.

Hinduismo

La India muchas veces es llamada como “el subcontinente indio”. Esto es porque es tan grande y reúne a tantas naciones y culturas que el contraste es imposible de evitar de región a región. Esto se traduce no sólo en diferentes lenguas o valores culturales, sino también en diferentes religiones. Así, el término “hinduismo” es un término paraguas que reúne bajo una misma etiqueta las diferentes religiones que expresan las creencias locales de las aldeas e incluso de las clases sociales, que en la India están organizadas en un sistema de castas. Es cierto que muchas de estas religiones tienen denominadores comunes que se pueden remontar hasta el siglo XII aC (Nicholson, 2010: 2) pero cada una de ellas tiene sus propias particularidades.

El término *hindú* es el resultado de varias transformaciones. Proviene del término sánscrito *Shindu*, término indo-ario para el río Indo que atraviesa el Tíbet, Pakistán e India. Los arios eran los principales habitantes de la región (Tewari y Tewari, 2009: 35) y constituyen la base de la casta brahmín, que originalmente era la casta de los sacerdotes y situada en la parte superior del sistema de castas. El término *Shindu* evolucionó en persa como *Hindú* para designar a las “personas que viven a través del río Indo” (Flood, 1996: 6). Más tarde el árabe transforma el término en *Al-Hind*, literalmente a través del Indus [río] (Thapar,

1993: 77), del cual la lengua europea tomó el término como hindú. En el siglo trece, la región fue nombrada como *Hindustán*, que es “tierra de los hindúes” (Thompson Platt, 1884).

Fue el colonialismo británico en el siglo XIX el que extendió la noción de una “religión hindú” o “hinduismo” como una sola religión (King, 1999a: 2). Cuando los colonizadores británicos tomaron la India, se basaron en su información sobre la sociedad desde la perspectiva Brahmin, la casta privilegiada (King, 1999b: 171). De hecho, Richard King (1999a) afirma que “los eruditos británicos alineados estrechamente con el proyecto imperial de Gran Bretaña buscaron un análogo de la India a las religiones occidentales que ya conocían” (p.1). Por lo tanto, basados en la información proporcionada por los brahmanes, los colonizadores británicos fijaron el término “hinduismo” para esta nueva religión que crearon.

De hecho, para alcanzar este objetivo, los colonizadores británicos tomaron los escritos de los brahmanes —representando sólo el 3% de la inmensa cantidad de escrituras sagradas— para la traducción, desechando así los escritos de las otras castas, que representaban el 97% de las escrituras sagradas (Bacchetta, 1999: 146). De este modo, las opiniones morales de los colonizadores británicos —fuertemente influenciadas por la moral victoriana— no podían soportar escritos sagrados que abiertamente —y sin la vergüenza tan arraigada en el mundo occidental— representaran el género y la sexualidad relacionados con la religión de una manera positiva, como son los escritos del Tantra, que usan el cuerpo y el deseo sexual como medios de alcanzar lo divino.

El hinduismo puede ser clasificado por filosofías o por deidades. Creo que la clasificación por deidades nos ofrece mejores maneras de identificar las diferentes ramas del hinduismo. Dependiendo de qué escuela del hinduismo se examine, puede ser politeísta o monoteísta, pues no es una religión homogénea sino un conjunto de religiones. Las principales deidades son Brahmá —Dios creador—, Visnú —Dios preservador— y Shivá —Dios auspicioso—, la denominada “trinidad hinduista” o *tri-murti* (tres formas [de lo divino]), junto

con Lakshmi, Saravasti, Durga, Rama y Krishná, entre otros. Los lugares de culto hinduistas se llaman “templos” y “santuarios”.

El siguiente gráfico ilustra las ramas del hinduismo:



Grafico IV.2. Ramas del Hinduismo

El hinduismo —como ninguna otra religión— ha presentado elementos positivos de la diversidad sexual desde hace miles de años. Debido a esto, necesitamos considerar dos aspectos que se interceptan en la formación de lo que hoy podríamos llamar teologías queer hinduistas, los cuales desarrollo a continuación.

Teologías queer hinduistas autóctonas

Es posible que debamos considerar la posibilidad de que el hinduismo ya haya creado hace miles de años “teologías queer” debido al carácter de sus enseñanzas. Sin embargo, históricamente esas teologías no se denominan como tales. Lo que caracteriza estas enseñanzas del hinduismo es el tono positivo con el que el género, la sexualidad, el deseo y el placer han sido representados en la mayoría de los textos sagrados durante milenios. De hecho, el placer es un componente clave de la espiritualidad hindú como lo señala Anantanand Rambachan (2015: 22).

El problema para el hinduismo no es el placer en sí mismo, sino la forma en que el placer está interconectado con otros aspectos de la existencia. Al mismo tiempo, la orientación sexual no es un problema, como Rambachan (2015) explica:

En Advaita [Vedānta], las personas no son valoradas por sus habilidades procreativas o sexo. [...] El significado de la identidad sexual, homosexual o heterosexual, tiene que ser visto en relación con la enseñanza de que el yo (ātma) no está limitado o limitado por las especificaciones sexuales (p. 130).

En muchas de las tradiciones hinduistas, la forma en que la teología ha comprendido los cuerpos, el deseo, la sexualidad y el placer promueve y celebra la diversidad sexual. En Latinoamérica las personas hinduistas de la diversidad sexual muchas veces no son discriminadas por sus comunidades de pertenencia sino por la sociedad circundante que mantiene un prejuicio sobre lo religioso y —muchas veces— por el activismo de la diversidad sexual que coloca su religión como encarnación de los mismos estereotipos que observan en el cristianismo. Esta homologación no solo es peligrosa sino que también promueve la discriminación.

Descolonizar los textos sagrados

El otro aspecto que afecta negativamente la forma en que el género y la sexualidad se perciben en el hinduismo fue la heterosexualización de “cánones y géneros literarios enteros” (Vanita, 2009: 2) llevada a cabo por el poder colonial británico en el siglo XIX. De nuevo, incluso cuando los textos sagrados apoyaban lo que podríamos llamar ahora “teologías queer” y realizaban una valoración positiva de la diversidad sexual, mucho daño se ha hecho intencionalmente basándose en una estrecha comprensión de los estudiosos occidentales. En esta Vanita (2009) afirma:

A diferencia de otras religiones, el hinduismo no tiene uno, sino miles de textos sagrados. Si una línea que desapruueba las uniones del mismo sexo se puede encontrar en un texto, una historia que la celebra puede ser encontrada en otra. Las organizaciones derechistas hindúes modernas están tratando de erradicar esta diversidad imponiendo una versión autoritaria uniforme desde arriba, con poco respaldo de las Escrituras (p. 7).

En la misma línea, Rambachan (2015) declara que:

La homofobia que ahora es discernible en secciones de la comunidad hindú está ausente en los textos antiguos. Si bien hay ciertas penas legales para la conducta homosexual mencionadas en los códigos de la ley, estos son realmente de naturaleza leve, y no hay evidencia en los tratados médicos de los intentos de convertir o curar a los homosexuales. [...] Tenemos que recordar también que el término “homosexualidad”, como [el término] “heterosexualidad”, no debe ser comparado estrechamente con el sexo.

El tema, al igual que la heterosexualidad, refiere a las preferencias en las relaciones y los valores de amor, justicia, lealtad, confianza, cariño y amistad que están en el corazón de todas las buenas relaciones. Debemos enfatizar la importancia de estos valores en las relaciones (pp. 129-130).

Más allá del evidente tono occidental —y heterosexual— de la descripción de Rambachan de las relaciones, la importancia de su obra —al igual que la de otros eruditos— es denunciar la ausencia de homofobia condenatoria en los textos sagrados hinduistas. En vez, lo que encontramos es un esfuerzo colonial para imbuir esos textos sagrados con una visión foránea —moderna y occidental— que de hecho desacraliza esos textos. Por ejemplo, muchos textos sagrados hinduistas están estructurados en torno a los *Purus ārthas* o cuatro extremos de los seres humanos: a) *Dharma* [rectitud], b) *Artha* [riqueza], c) *Kāma* [placer de la carne], y d) *Moksa* [rescate de la existencia transmigratoria, o liberación] (Swami Harshananda, 2008). Uno de estos textos es el *Kāma sutra*, el cual es una guía filosófica sobre la virtud y calidad de vida que incluye una sección sobre la sexualidad de manera muy positiva.

Esto es importante de ser recordado y mencionado pues las personas de la diversidad sexual que profesan el hinduismo en América Latina deben no solo luchar contra la homofobia presente en las sociedades latinoamericanas sino también con la homofobia importada dentro de los textos sagrados hinduistas por ese pasado colonial. Desde el activismo tenemos el deber de apoyar a las

personas de la diversidad sexual hinduistas y contribuir al desmantelamiento de la ideología heteropatriarcal colonial que invisibiliza los cientos de textos sagrados que valoran, respetan y celebran la pasión, el deseo, el amor y el compromiso de personas del mismo sexo.

Para el trabajo en grupo

1. A la luz de lo que hemos visto en este capítulo sobre la desconexión e imposibilidad de homologar textos sagrados antiguos con categorías modernas sobre la sexualidad, ¿Qué piensas sobre este análisis? ¿Estás de acuerdo o en desacuerdo? ¿Podrías explicar tu posición?

2. Shore-Goss (2011) afirma que es importante reconocer que la homofobia de algunas enseñanzas budistas tiene que ver no con los textos sagrados sino con la idiosincrasia presente en los lugares donde el budismo se ha insertado. ¿Cómo se relaciona esta afirmación con tu conocimiento o experiencia del budismo antes leer este capítulo? ¿Estabas enterada/o de las diversas posturas sobre la diversidad sexual en el budismo?

3. Dentro de lo que hemos visto sobre el hinduismo, ¿Cómo te relacionas con la afirmación acerca de una distinción entre lo religioso y lo cultural en la valoración diferente de la diversidad sexual? ¿Podría ser este también el caso en otras religiones?

4. ¿Cómo afecta a tu comprensión del hinduismo el hecho de que no hay una sola postura sobre la diversidad sexual? ¿Cómo relacionar esto con la evidencia simultánea de que la diversidad sexual está prohibida en algunos textos sagrados?

5. En tu activismo o en tu trabajo en una organización religiosa o de la sociedad civil, ¿Has encontrado personas de la diversidad sexual que profesan el budismo o el hinduismo? ¿Hay lugar en tu organización para que las personas libremente declaren su afiliación religiosa y sean no solo comprendidas sino también apoyadas?

Capítulo 5

Religiones con raíces étnicas: africanas, asiáticas y latinoamericanas

En los capítulos anteriores he analizado la relación entre diversidad sexual y las religiones conocidas como “globales”. En este capítulo me centraré en religiones menos extendidas, las cuales tienen un fuerte componente étnico tanto en el continente americano como en Asia y África.

Debido a que estas religiones y creencias tienen un alto grado de componente étnico por ancestría y por procesos de migración de poblaciones asiáticas o africanas —considerando en este último caso que la migración forzada debido a la esclavitud es también un modo de migración—, siendo un fenómeno asociado a la discriminación racial. Las sociedades latinoamericanas —fuertemente herederas de la colonización europea— han tradicionalmente privilegiado la raza caucásica, la cual se ha convertido en hegemónica en el continente. Personas de pueblos originarios, asiáticas y africanas son constantemente catalogadas como “los otros” racialmente y —en muchos casos— esto conlleva un alto grado de xenofobia y de racismo.

Esto no es creación original de estas sociedades, sino que es heredado de Europa. Desde finales de 1400 —con la presencia de las potencias europeas en el resto del mundo— se ha producido el fenómeno que denominamos “colonialismo” y se ha moldeado la forma en la cual el sistema-mundo capitalista moderno se desarrolló. En muchos aspectos, Europa se define a través de la re-definición de las culturas de los pueblos que encontró en su proceso de expansión colonialista. Los estudiosos llaman a ese proceso “eurocentrismo” (Shohat y Stam, 1995). En resumen, este es un proceso mediante el cual Europa se auto-definió como “civilización” y —simultáneamente— denominó al resto del mundo como “barbarie”. El resultado fue una relación desigual de poder entre las sociedades europeas y aquellos a quienes conquistaron. La semilla del colonialismo aún hoy reside en esta auto-comprensión de superioridad europea y muchas veces se ve presente en los pueblos conquistados en Asia, África y las Américas.

La colonialidad de poder (Quijano, 2000) se ha manifestado en todos los órdenes de la vida. La diversidad sexual y su activismo en América Latina no ha sido una excepción a estas reglas del juego racial jerarquizado en el que el grupo hegemónico es el caucásico nerd-europeo y el resto de los grupos étnicos son pasados a un lugar de subalternidad. Desde los medios de comunicación hasta las propuestas y luchas por derechos en la sociedad civil, las personas de pueblos originarios como así también de ancestría asiática o africana son —mayormente— invisibilizadas.

Debido a la brevedad de este escrito, solo tomaré un ejemplo de cada espiritualidad y creencia a fin de analizar su relación con la diversidad sexual en nuestro continente.

Creencias de pueblos originarios latinoamericanos

Bajo la etiqueta “creencias de pueblos originarios” reconocemos una cantidad de espiritualidades politeístas presentes en el continente americano incluso antes de la llegada de Cristóbal Colón en 1492. Si bien muchas espiritualidades se han extinguido — básicamente debido al proceso de colonización española y portuguesa— otras han sobrevivido, y prefieren el término *creencia* al de religión. Tal como vimos en el capítulo 2, algunas creencias fueron muy elaboradas como las desarrolladas por los Mayas y los Aztecas en Mesoamérica y los Incas en los andes suramericanos, las cuales poseían numerosos templos y un sistema clerical/laico muy específico. Otras creencias se centran sólo en el chamán —quien es un medio para convocar a las divinidades— y dan sentido a las personas de pequeñas aldeas.

Una característica en común de todas las creencias de los pueblos originarios que han llegado hasta nuestro tiempo es que todas han sufrido el proceso de colonización. Al respecto, Suzanne J. Crawford O’Brien (2015) afirma:

la experiencia de la colonización es tanto una supresión cultural sistemática como una asimilación forzada. Una herramienta central de

la colonización es la misión: la imposición de la tradición religiosa dominante a un pueblo subordinado, destinada a reprimir la disidencia, eliminar la diferencia y obligar la sumisión a la nueva autoridad colonial. [...] Todo esto es importante cuando pensamos en la encarnación, el género y la sexualidad en las comunidades indígenas porque nos obliga a recordar que no hay una “persona indígena” rarificada que exista fuera del tiempo y el espacio con una identidad pura y singular. En cambio, hay pueblos indígenas que viven en contextos interculturales complejos (pp. 165-166).

A pesar de los esfuerzos misioneros de cristianos y de otras religiones globales por colonizar las espiritualidades de pueblos originarios, muchas creencias han sobrevivido de la mano de sus chamanes y creyentes. Es cierto que en América Latina muchas personas de pueblos originarios se han convertido tanto al catolicismo romano como al pentecostalismo como las dos fuerzas principales del cristianismo “evangelizando” a los pueblos originarios. Sin embargo, la presencia de chamanes se ha mantenido constante y esto ha preservado la cultura. Así, los chamanes son individuos que no sólo vigorizan los rasgos culturales de su gente sino también asumen el liderazgo espiritual para producir la comunicación entre las fuerzas espirituales y los seres humanos en términos de rituales curativos, consejería y ceremonias rituales alrededor de las cuales se centra la vida de las comunidades de pueblos originarios.

En las espiritualidades chamánicas, las deidades pueden ser femeninas o masculinas. Por lo tanto, una característica de todas las espiritualidades alrededor del mundo centradas en chamanes —incluidas las creencias de pueblos originarios latinoamericanos— es que estos han sido —y continúan siéndolo— mayoritariamente personas de la diversidad sexual. Chamanes en Asia (Tomášková, 2013) y en África (Morgan y Reid, 2003) al igual que en Norteamérica (Driskill, 2010) siguen caminos paralelos a los chamanes en América Latina (Trexler, 1995; Horswell, 2003; Bacigalupo, 2004). Es decir, son predominantemente personas de la diversidad sexual.

Al mismo tiempo, es necesario reconocer que las personas de la diversidad sexual de pueblos originarios en el continente permanecen invisibilizadas del activismo latinoamericano. Sino, preguntémosnos cuántas personas de la diversidad sexual de pueblos originarios son tapa de las revistas LGBTI, o participan de las marchas del orgullo, o sus necesidades son atendidas por la comunidad LGBTI. La respuesta será similar al grado en que los países latinoamericanos han invisibilizado y catalogado de “problema” a los pueblos originarios. Desde el activismo de la diversidad sexual debemos hacer un llamado a la auto-reflexión y a los modos en que —consciente o inconscientemente— hemos sido copartícipes en la invisibilización y marginación de las personas de la diversidad sexual entre los pueblos originarios.

Religiones afro-brasileñas y afro-caribeñas

Las denominadas “religiones africanas” en América Latina se extendieron debido a los esclavos comercializados por españoles y portugueses en el siglo XVI. Existen varias religiones: akan (Ghana), rerer (Senegal), odinani (Igbo), aunque la religión africana mayormente representada fue la religión yorùbá, traída por los pueblos de Nigeria, Benin y Togo. En Brasil, la religión yorùbá dio origen a la umbanda, kimbanda, y candomblé (batuque) y en el Caribe al desarrollo del Vudú, palo y santería. Por lo tanto es conveniente hablar de religiones afro-brasileñas y afro-caribeñas. Los Orixás son los dioses de la naturaleza representativos de estas religiones junto a otros espíritus que toman posesión de sus seguidores durante los rituales en los templos o *terreiros*, como se conoce en portugués a los lugares de culto.

Después de siglos de opresión y segregación bajo la esclavitud, surgió un movimiento hacia el fortalecimiento de una religión africana más tradicional que luego dio paso a las religiones afro-brasileñas. No fue hasta 1830 cuando algunas hermanas de la Irmandade de Nuestra Señora de la Buena Muerte, pertenecientes al catolicismo romano, abandonaron la hermandad y establecieron el primer *terreiro* umbanda en Salvador, Bahía, Brasil. Esta casa de culto era conocida como Casa Branca y se centraba exclusivamente en la veneración de los Orixás, centrales a la fe (Allen, 2008: 257).

Aunque el catolicismo romano continúa siendo dominado por el poder masculino, en las tradiciones yorùbá las mujeres y los varones son poseídos indistintamente por espíritus femeninos o masculinos (Segato, 2008: 502). Las prácticas de posesión y trance medían el intercambio de ofrendas entre creyentes y las entidades sagradas, las cuales son encarnadas a través de rituales detallados presididos igualmente por sacerdotes varones y mujeres. Rita Segato (2008) —quien ha escrito extensamente acerca de la religión yorùbá— explica que incluso las deidades se presentan como transgénero:

Se dice que *Logunede*, en Bahía [Brasil], es seis meses varón y seis meses mujer, y que Oya era varón en el pasado y se convirtió en mujer en el presente, aunque todavía exhibe una personalidad bastante viril. Un continuo se traza a lo largo de la gama de orisas/personalidades, resultando que algunas santas son más viriles que otras y lo mismo para los santos. Con respecto a rasgos particulares de carácter, una santa puede ser “más viril” o “más masculina” que una santa (p. 502).

Esta diversidad de género en el mundo simbólico religioso de la religión yorùbá claramente ha impactado transversalmente la visión del mundo de sus seguidores en la sociedad brasileña en general. Segato (2001: 10) también añade que temas como “la maleabilidad del género” y “la flexibilidad y el anti-esencialismo de los arreglos familiares” son factores que contribuyeron a la difusión de los valores religiosos yorùbá entre los nuevos convertidos en países vecinos como Argentina y Uruguay (Segato, 1996). Los yorùbá que adoran a los Orixás son sólo algunos ejemplos del entrecruzamiento del género, la sexualidad y la espiritualidad entre la gran diversidad de culturas africanas que fueron suprimidas por el poder de los conquistadores españoles y portugueses.

La restauración de la religión yorùbá pronto allanó el camino para el surgimiento de religiones más autóctonas tales como candomblé, kimbanda y umbanda en las religiones afro-brasileñas y santería, palo y vudú en el contexto afro-caribeño. El candomblé —también conocido como xangôs o batuques en otras partes de Brasil o como vudú en el contexto afro-caribeño— es principalmente

el resultado de la inmigración tardía del pueblo Nago de África a Brasil en el siglo XIX. El pueblo Nago moldeó realmente el perfil real del candomblé, promoviendo así su florecimiento continuo (Childs y Falola, 2004: 10).

Por otro lado, a partir de un proceso híbrido de (re) apropiación de los conceptos espirituales de diferentes religiones, la umbanda apareció a principios de la década de 1920. Esta, como una versión híbrida de las prácticas africanas, la umbanda tomó conceptos como la reencarnación y el karma del espiritismo a través de un proceso que algunos eruditos denominan como “sincretismo”, “hibridación” o “creolización” (Capone, 2010: 75).

Pronto, la umbanda se convirtió en una característica de la religiosidad popular afro-brasileña dentro del campo multirreligioso brasileño. Sin embargo, las religiones afro-brasileñas también apelaron a un componente etno-racial — que dio sentido a sectores oprimidos de la sociedad en países vecinos como Argentina y Uruguay— donde los afro-descendientes han sido históricamente invisibilizados por la sociedad dominante (Segato, 1991).

Alrededor de la década de 1960, tanto la umbanda como el candomblé —a pesar de presentar prácticas religiosas incompatibles con las enseñanzas católicas romanas— dejaron oficialmente de ser perseguidas. Aunque la Iglesia Católica Romana cesó en sus intentos de demonizar tanto la umbanda como el candomblé, iglesias neopentecostales como la Iglesia Universal del Reino de Dios comenzaron su cruzada contra ambas religiones desde la década de 1980 (Chesnut, 2003: 104). En las décadas siguientes, ambas religiones ganaron un número significativo de seguidores entre la población en las urbanizaciones cada vez mayores de Brasil y en toda Sudamérica. Al mismo tiempo, los movimientos migratorios han extendido esta religión fuera del continente americano, como es el caso de la migración de japoneses brasileños, la cual ha llevado la religión umbanda a Japón (Arakaki, 2008, 2009, 2014).

Por su lado, como afirmé anteriormente, en el Caribe se desarrollaron otras religiones como santería, palo y vudú. El término “santería” significa “adoración

de santos”. Como sus homólogas afro-brasileñas, la santería surgió entre los esclavos africanos en Cuba como resultado de la práctica de la religión yorùbá (Vidal-Ortiz, 2005). Originalmente se llamó *Lucumí*, una palabra que significa “amistad” y fue influenciada profundamente por la iconoclasia católico romana (González-Wippler, 2004: 3). Algunos pueden decir que la santería es fruto de la hibridez, mientras que otros pueden sentir que esto no es correcto, ya que los creyentes tuvieron que encontrar estrategias para ocultar su religión debido a la persecución de las autoridades coloniales (Pichardo, 1998). Si bien esto también es cierto para todas las religiones afro-caribeñas y afro-brasileñas, Vidal Ortiz (2005: 117) indica que una característica de la atracción de personas de la diversidad sexual hacia la santería es la fluidez del género y la sexualidad, la cual no se circunscribe a los dictados rígidos establecidos por las políticas de identidad norteamericanas.

Es la experiencia de la posesión por parte de las divinidades en el cuerpo de las personas lo que constantemente desafía nociones esencialistas de masculinidad y feminidad así como también de orientaciones sexuales. Tal como lo describía Segato (2008) —anteriormente mencionada— la fluidez del género y la sexualidad de las mismas divinidades yorùbá orienta y acompaña la comunión con las personas de la diversidad sexual en las comunidades de creyentes.

Esto tiene repercusiones sumamente importantes ya que se afirma que cerca del 60% de los seguidores de religiones afro-brasileñas y afro-caribeñas son personas de la diversidad sexual (Umpi, 2015). Esto significa que entre activistas, entre quienes asisten a un bar gay o entre quienes desfilan en las marchas del orgullo en las calles de las ciudades de América Latina hay muchísimas personas cuya fe se basa en estas religiones. Es un dato que no se puede ocultar y —como dije anteriormente— las personas no dejan su experiencia religiosa a las puertas del activismo de la diversidad sexual. Eso sería imposible.

Religiones asiáticas

Más de 2.500 años atrás, el sintoísmo fue fundado en Japón. Está compuesto de muchas espiritualidades tribales asociadas a la naturaleza, cada uno teniendo su propio *kami* o Dios/a. Estas espiritualidades populares daban sentido a los habitantes de las diversas aldeas en Japón y fueron las que luego se convirtieron en lo que hoy en día se conoce como *sintoísmo* o *shintō*. *Shintō* es una combinación de dos palabras chinas *shin* —que significa “divinidad”— y *tao* —que significa “el camino”— por lo que literalmente significa “el camino de los dioses” y como religión es seguida por cerca del 80% de la población japonesa (Breen y Teeuwen, 2010: 1). El sintoísmo es tanto un sistema de fe como un cuerpo de folclore, festivales, mitos, escritos antiguos y actitudes culturales relacionadas con los *kami*, aunque no tiene un sistema de doctrinas (Kuroda, 1981).

Con la migración de personas japonesas a las Américas desde mitad del siglo XIX, el sintoísmo se propagó principalmente entre las comunidades migrantes pero también existen personas que no tienen ascendencia japonesa que practican esta religión en Latinoamérica. Aunque en el sintoísmo no existen pronunciamientos en favor de las personas de la diversidad sexual, tampoco hay prohibiciones al respecto. Por ejemplo, el primer casamiento de personas del mismo sexo en el sintoísmo se realizó en 1999 en la ciudad de Kawasaki.

El sacerdote Hirohiko Nakamura ofició la ceremonia de casamiento de dos varones en el santuario Kanamara de esa ciudad (Stone Fish, 2015). El evento no es menor ya que sentó un precedente sobre el lugar que las personas de la diversidad sexual tienen en esa religión en igualdad de condiciones respecto de sus pares heterosexuales.

Aunque el sintoísmo está fuertemente arraigado en Brasil —donde se encuentra la comunidad de inmigrantes japoneses más grande de Latinoamérica (Córdova Quero, 2016)—, debido a la presencia de inmigrantes japoneses en todos los países desde Canadá a Argentina, el sintoísmo en mayor o menor medida

se encuentra presente en muchas ciudades del continente. Las personas de la diversidad sexual en América Latina son parte de esta religión aunque su presencia rara vez es mencionada dentro de las comunidades de la diversidad sexual ni entre los activistas. Su invisibilización es otro claro ejemplo del connubio entre cristianocentrismo y eurocentrismo que tan nefastamente ha moldeado e influenciado a las sociedades latinoamericanas. Como personas de fe y de la diversidad sexual no podemos seguir siendo cómplices de esta invisibilización y debemos abrir espacios para respetar la pluralidad religiosa y espiritual de todas las personas.

Para el trabajo en grupo

1. De acuerdo a el análisis en este capítulo, la diversidad sexual en las creencias de los pueblos originarios ha estado presente por milenios. ¿Cómo podríamos abordar esa diversidad sexual en su intersección con lo religioso sin ser “atrapados” por terminología de cooptación colonial? ¿Cuál es tu opinión sobre este tema?

2. Sobre la base explorada en este capítulo de las religiones de afro-descendientes que han sobrevivido más de 500 años de opresión e invisibilización, ¿Qué tecnologías de su agencia has encontrado de interés en los casos de la umbanda y la santería? ¿Podrías ofrecer algunos ejemplos?

3. En tu activismo o en tu trabajo en una organización religiosa o de la sociedad civil, ¿Has encontrado personas que profesen alguna religión asiática distinta al budismo o hinduismo? ¿Cómo el encuentro con estas personas te ha ayudado a entender sus experiencias cotidianas como personas de la diversidad sexual con una religión distinta a la mayoría de la población latinoamericana?

4. A través de este libro he analizado la situación del legado colonial aún presente en las sociedades latinoamericanas, especialmente en la invisibilización de personas y sus experiencias de diversidad sexual y étnica, muchas veces con el apoyo de iglesias cristianas. En tu opinión, ¿Qué pueden hacer las iglesias

cristianas para descolonizar y reparar el daño hecho en el pasado a distintos pueblos y sus religiones?

5. ¿De qué manera la lectura de este libro ha informado, cambiado y/o reformado tus ideas sobre la intersección entre religión y diversidad sexual? ¿Podrías ofrecer algún ejemplo?

Conclusión

Continuidad y futuro



Como hemos visto a lo largo de este libro, hablar de religiones y diversidad sexual en América Latina implica prestar atención a los procesos de opresión y colonización “etno/religiosa/cultural” sufrida en el continente durante los tiempos de la colonia y su ideología expresada en la dicotomía “civilización/barbarie” como encarnación de la colonialidad de poder. Fruto de ese proceso es un campo religioso diverso y en constante competencia (Chesnut, 2003) por la sobrevivencia frente a una ideología europeizante que niega todo valor de lo religioso en favor de una ilusión del triunfo desde la hipótesis de la secularización. Es de notar que esta hipótesis—la cual afirma que a mayor grado de industrialización, mayor grado de desaparición de lo religioso— ha sido desafiada y criticada en las últimas décadas (Norris e Inglehart, 2004). Al mismo tiempo, el laicismo decimonónico (Córdova Quero y Panotto, 2016) ha buscado erradicar lo religioso de todos los ámbitos de la sociedad civil. Sin embargo, si hay algo constante en América Latina es que —no importa cuán fuertemente busquen negarlo las ideologías europeizantes— el fenómeno religioso está presente en todas las sociedades latinoamericanas. Esto tiene ramificaciones no sólo en la cotidianidad de las personas —especialmente las personas de la diversidad sexual— sino también en las estructuras políticas, en las prácticas culturales y en la transmisión de la educación. La mejor manera de entender la relación entre diversidad sexual y religiones no es negarla sino —por el contrario— reconocer su existencia y analizar su rostro multifacético.

Por otro lado, la diversidad sexual en América Latina se debate entre los mandatos de políticas de identidad emanadas de contextos diferentes al latinoamericano y el reconocimiento de los modos por los cuales la diversidad sexual se expresa y se desarrolla a sí misma en el continente. Por ejemplo, he escrito en otro lugar acerca del tema de salir del armario como algo controversial (Córdova Quero, 2014). Primero, porque se confronta en todo el mundo con nociones de familia extendida, obligaciones familiares y redes sociales sobre las cuales la supervivencia en la sociedad puede depender. Segundo, porque en las culturas anglosajonas, la noción de “salir del armario” surgió como una característica contextual y culturalmente fundada que puede no ser adecuada para otras sociedades o culturas.

Sobre la base de la obra de Eve Kosofsky Sedgwick (1985, 1991, 1993), Hongwei Bao (2012) afirma que “salir” es un rasgo occidental prominente que requiere “visibilidad” para otorgar “autenticidad”. El ocultamiento y la revelación no implican necesariamente autenticidad, sino más bien contingencias sociales e históricas en las que las nociones de “estar en” y “salir” refieren a entornos sociales particulares que dependen de las posibilidades personales y socio-políticas de cada individuo. Basada en su trabajo de campo, la autora australiana Carolyn Poljski (2011) afirma que las cuestiones relativas a la noción de “salir del armario” entre mujeres migrantes y sus situaciones particulares cuando tienen una relación de pareja del mismo sexo en el país de acogida son complejas y plurales. Es decir, cuando existe la familia nuclear, hijos o familia extensa que dependen económica y emocionalmente de estas mujeres, “salir del armario” implicaría que no solo las personas en la relación del mismo sexo sino todas las personas asociadas a ellas sufren las consecuencias de esa acción. Por lo tanto, sugiere que —en este tipo de contextos donde las relaciones sociales determinan la supervivencia de muchas personas— términos como “volver a casa” e “invitar a las personas” serían formas más apropiadas de abordar la situación personal de quienes no pueden poner en peligro la propia vida y la de sus seres queridos mientras “salen del armario” al modo occidental. Por lo tanto, debemos ser cautelosos al juzgar a los individuos de otras sociedades o culturas —especialmente en sectores empobrecidos de América Latina— que no tienen las posibilidades materiales de “salir del armario”. No obstante, puedan tener el deseo personal de hacerlo. En muchos sentidos, “salir del armario” es más un asunto de privilegio que de posibilidades.

Este aspecto desde el ejemplo de “salir del armario” como una narrativa eminentemente anglosajona, corre en paralelo con otras situaciones que debemos tener en cuenta en el activismo de la diversidad sexual en América Latina, especialmente en su intersección con lo religioso. Como hemos visto a lo largo de este libro, existen sectores progresistas en todas las religiones que dan la bienvenida y respetan a la diversidad sexual. Sin embargo, es también una realidad paralela que existen sectores conservadores que —basados en la ideología heteropatriarcal— condenan, segregan y discriminan a las personas

de la diversidad sexual. Recordemos que la visibilidad social en cuanto a la sexualidad también repercute en toda la familia. De ahí que esto se reproduzca no solo en las organizaciones sociales sino también en las organizaciones religiosas. A lo largo del libro he tratado de visibilizar los sectores progresistas de cada religión sin negar la dura realidad de los sectores conversadores y sus efectos materiales sobre la vida cotidiana de las personas.

Seguramente luego de leer este libro puede quedar la sensación de que quizás algunas de las cosas analizadas aquí ocurren lejos de “casa”. Nada más alejado de la realidad. La diversidad sexual en intersección con distintas religiones, espiritualidades y creencias es una cosa común de muchas personas tanto en las ciudades como en las zonas rurales de nuestro continente. Lo que sucede es que debido a la hegemonía de la hipótesis de la secularización, del laicismo y el control de los medios de comunicación, hemos condenado a las personas a esconder sus experiencias religiosas porque —dentro de este estereotipo— no solo son de otro tiempo arcaico sino que también no se condicen con la diversidad sexual. El resultado ha sido una partición de las personas en una dicotomía “esto/aquello” que no nos ha ayudado a reconocer lo positivo de la relación entre religiones, espiritualidades y creencias con las experiencias cotidianas de las personas de la diversidad sexual. El activismo de la diversidad sexual en América Latina no ha estado libre de prejuicios y dogmatismos, muchas veces mimetizando los discursos con aquellos que también esgrime el heteropatriarcado. No ha sido una situación saludable para nadie.

El propósito de este libro ha sido contribuir al conocimiento de/los Otro/s y a la desmitificación de la supuesta “guerra” entre diversidad sexual y religiones. Si hay personas que son homófobas desde sus posiciones religiosas, también hay otras que son abiertas y respetan a cada persona desde la diversidad sexual en su vida y circunstancias. Del mismo modo, dentro del activismo de la diversidad sexual han siempre habido personas que luchan por el bienestar de todas las personas, mientras que hay otras que han encarnado estereotipos y discriminaciones —consciente o inconscientemente— contra las personas de la diversidad sexual que profesan una fe. En el medio, han quedado personas

reales, con vidas reales a quienes se les ha negado muchas veces el acceso tanto a una comunidad de fe como a una comunidad LGBTI. Es hora de desterrar estas barreras que hemos erigido y que han forzado a las personas a cercenar parte de sí para encajar en determinada comunidad. Esto en el siglo XXI es imposible de ser mantenido.

Cada capítulo ha buscado ser un punto de partida no solo para el conocimiento mutuo entre personas de fe y de la diversidad sexual de sus congéneres que simultáneamente son personas de fe y de la diversidad sexual; sino también para continuar el camino de ese conocimiento desterrando estereotipos heredados. Las preguntas para el trabajo en grupo pretenden ser un mapa de ruta para abrir el diálogo y para encontrar al/os Otro/s y a nosotras/os mismas/os en ese proceso. Solo con la apertura al diálogo —bajando los escudos y barreras— podremos avanzar hacia posiciones de mutua colaboración y dejaremos de obligar a las personas de la diversidad sexual que profesan determinada fe a que sigan partiéndose y dejando parte de sí a las puertas de nuestras instituciones.

Esto implica la recuperación de la dignidad y del valor trascendental de toda nuestra vida, incluidos nuestros deseos, nuestra pasión, nuestras relaciones y nuestras experiencias místicas. De hecho, al volver a conectar el contexto y la sexualidad con los cuerpos y experiencias religiosas, se reencuentran las luchas pos/coloniales por la identidad propia y la corporalidad. Los cuerpos no son etéreos; más bien, sienten, sufren y tienen una increíble capacidad de sentir placer, disfrutar de su corporalidad, experimentar las pasiones del deseo. Existen datos evidentes en todas las religiones que esos elementos son también parte de las divinidades.

Por lo tanto, el deseo y el placer son importantes en la lucha por la justicia; de hecho, la recuperación del deseo es en sí misma un acto de justicia. La sexualidad, el placer, e incluso los orgasmos están a menudo ausentes de los discursos religiosos que no consideran esas experiencias como válidas para las personas de fe en su vida cotidiana. Al mismo tiempo, la fe, las experiencias místicas, el “tocar lo divino” —incluso en nuestros orgasmos— también están

condenadas al ostracismo en muchos discursos del activismo de la diversidad sexual. Esto tiene consecuencias terribles para la vida cotidiana de las personas de la diversidad sexual que profesan una fe particular, afectando su ser, sus cuerpos, sus sexualidades y sus relaciones así como también sus sentimientos y experiencias espirituales más profundas. El “cierre” mutuo hacia la conexión entre diversidad sexual, cuerpos, deseo, mística y espiritualidad —en cierto sentido— reifica mecanismos de exclusión y discriminación. Para decirlo sin rodeos, la comunión selectiva que se desarrolla implícitamente en la práctica pos/colonial de desconexión entre diversidad sexual y religiones se convierte en una herramienta para la constante producción de personas proscritas.

Es hora de hablar sin tabúes y poner sobre nuestras mesas de diálogo la inmensa riqueza de la diversidad sexual y las experiencias religiosas, las cuales yacen dentro de armarios socio-culturales y teo(ideo)lógicos que impiden que las personas sean un todo. Así, hemos creado semi-humanos que deben dejar parte de sí fuera de nuestras instituciones — tanto religiosas como de la diversidad sexual. Mi deseo —y plegaria— al cerrar este libro es que podamos avanzar hacia un momento en que ser personas de la diversidad sexual dentro de determinada fe o personas de fe dentro del activismo de la diversidad sexual ya no sea una “rareza” sino un don, una riqueza y una alegría para nuestras sociedades y organizaciones. Puede parecer utópico, pero las utopías —como el horizonte— nos movilizan a buscar su concreción. Las personas de la diversidad sexual que profesamos una fe particular estamos dispuestas a caminar esa senda hacia la concreción de nuestra liberación.



Glosario

División heterosexual del trabajo: designa el arreglo tradicional naturalizado en donde varones y mujeres responden a arreglos económicos y estructuras sociales que conforman grupos de parentesco y familia. En este sentido, por ejemplo, los varones son considerados como “sostén de la familia” y las mujeres como encargadas de criar a los hijos y ocuparse de las actividades domésticas.

Expectativas de roles de género: se refiere al desempeño de varones y mujeres de acuerdo a estructuras sociales en función de su posición sociocultural y económica, considerando la división predominante del trabajo entre los géneros. Así, por ejemplo, los varones son considerados como “fuertes” y “fríos” y las mujeres como “débiles” y “emocionales”. Estas expectativas abrevan en estereotipos socio-culturales que encasillan a las personas en conductas (pre) determinadas.

Expresión del género: se refiere a los atributos externos, al comportamiento, la apariencia, la vestimenta, entre otras, por medio de los cuales las personas se expresan, por cómo perciben su género.

Heteropatriarcado: es aquel sistema y organización social donde no sólo prevalecen los criterios del machismo, sino que además sólo se entienden como “normales, naturales o humanas” las prácticas sexuales, afectivas, emocionales y románticas realizadas exclusivamente entre varones con mujeres, es decir, las heterosexuales.

Heterosexismo: un sistema de creencias o cosmovisiones que catalogan la sexualidad humana de acuerdo a estereotipos basados en el heteropatriarcado. El heterosexismo se revela en el proceso de normalización o heterosexualidad compulsiva, según el cual nada que no sea encasillado dentro el binomio masculino/femenino heterosexual es dejado intacto, sino que debe ser cambiado, normalizado, desterrado, o demonizado.

Homosexualidad: el término “homosexualidad” fue creado en el siglo XIX por el psicólogo austro-húngaro Károly Maria Kertbeny para designar a las personas que se sentían afectiva, emocional o sexualmente atraídas a personas de su mismo sexo. Lo que sucedió con la creación del término es que se comenzó a hablar de un grupo específico — los “homosexuales” — desde una posición negativa y medicalizada. Fue en ese momento en el cual también surgió la idea de la homosexualidad como “enfermedad”. Esta idea continuó hasta el año 1973 cuando la Asociación Estadounidense de Psiquiatría dejó de considerar a la “homosexualidad” como una “enfermedad mental”. Hoy en día el término es evitado debido a ese trasfondo de medicalización y enfermedad.

Identidad de género: es cómo se siente la persona respecto de sí misma. Es la forma en que mental y racionalmente su conciencia interpreta quién es. No tiene nada que ver con el sexo biológico o con el rol social que se asigna al nacer.

LGBTI: sigla que se empezó a acuñar desde mediados del siglo XX y que significa Lesbianas, Gais, Bisexuales, Trans e Intersexuales.

Orientación sexual: la orientación sexual es la atracción emocional, romántica, sexual o afectiva hacia otras personas. Se distingue fácilmente de otros componentes de la sexualidad que incluyen sexo biológico, identidad de género y el rol social del sexo.

Queer: el término queer proviene del idioma inglés y puede ser traducido como “raro”. Se usó en sociedades sajonas para descalificar a los varones que tenían relaciones sexuales con otros varones o actitudes consideradas como “femeninas”. A comienzos de la década de 1990, se fundó en la ciudad de Nueva York el grupo de activistas Queer Nation. Así, el término pasó de ser una palabra despectiva a una de carácter contestatario y contracultural. En los estudios académicos, lo queer desestabiliza tres elementos que generalmente se consideran estables: el sexo cromosómico, el género y el deseo sexual. Estos tres elementos dan sentido e informan la construcción de la heterosexualidad. Lo

que hace la teoría queer es desenmascarar la supuesta estabilidad de etiquetas como “mujer” o “varón” para traer a la conversación la construcción social de la sexualidad que ha sido considerada como “natural”, es decir, inapelable. Esa supuesta “naturalidad” de la sexualidad ha legitimado la normalización y normatización de la heterosexualidad en detrimento de otras formas de sexualidad, género y deseo. De este modo, lo queer pone en evidencia y socava las estructuras instaladas de la heterosexualidad debido a su cuestionamiento y necesidad de visibilizar la diversidad y multiplicidad de la sexualidad, el género y el deseo.

Sexo biológico: corresponde a las características físicas y biológicas, a la anatomía, que diferencia a los individuos a nivel genital, incluyendo órganos, hormonas y cromosomas. Aquí no existen sólo dos opciones, como comúnmente se piensa. Las personas intersexuales existen.



Referencias bibliográficas

Allen, Andrea (2008). “Candomblé”. En: *Encyclopedia of the African Diaspora: Origins, Experiences, and Culture, Volúmen 1*, editada por Carole Boyce Davies. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, pp. 256-257.

Arakaki, Ushi (2008). “Umbanda”: Temporality and Identity in the Life of the Brazilian Nikkeijin Transnational Migrants”. Ponencia presentada en la Conferencia «Migration and Identities: Conflict and the New Horizon,» Osaka, Nakanoshima Center, Osaka University y University of São Paulo, 24 de octubre. Arakaki, Ushi (2009). “Toransunashonaru Jidai no Umbanda” [Umbanda en tiempos transnacionales]. En: *Kokuritsu Minzoku Gakuhakubutsukan Chōsa Hōkoku* [acerca de los cambios migratorios regionales y nacionales], editado por Hiroshi Shoji (Senri Ethnological Reports 83). Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 89–104.

Arakaki, Ushi (2014). “Becoming Brazilian in Japan: Umbanda and Ethnocultural Identity in Transnational Times”. En: *Transnational Faiths: Latin-American Immigrants and Their Religions in Japan*, editado por Hugo Córdova Quero y Rafael Shoji. Farnham: Ashgate, pp. 171-188.

Bacchetta, Paola (1999). “When the (Hindu) Nation Exiles Its Queers”. *Social Text* 61 (invierno): pp. 141–166.

Bacigalupo, Ana Mariella (2004). “The Mapuche Man Who Became a Woman Shaman: Selfhood, Gender Transgression, and Competing Cultural Norms”. *American Ethnologist* 31, N° 3 (agosto): pp. 440-457.

Bao, Hongwei (2012). “Queering/Querying Cosmopolitanism: Queer Spaces in Shanghai”. *Culture Unbound: Journal of Current Cultural Research* 4: pp. 97–120.

Barks, Coleman, tr. (2011). *The Essential Rumi*. Nueva York, NY: Harper Collins.

Bazan, Osvaldo (2004). *Historia de la homosexualidad en la Argentina: De la Conquista de América al siglo XXI*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Marea.

Bechert, Heinz (2004). “Buddha, Life of the”. En: *Encyclopedia of Buddhism, Volúmen 1*, editada por Robert E. Buswell, Jr., pp. 82–88.

Berger, Peter L. y Thomas Luckmann (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Nueva York, NY: Anchor Books.

Boyarín, Daniel (2007). “Against Rabbinic Sexuality: Textual Reasoning and

the Jewish Theology of Sex”. En: *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, editado por Gerard Loughlin. Malden, MA: Blackwell, pp. 131–146.

Breen, John y Mark Teeuwen (2010). *A New History of Shinto*. Malden, MA: Blackwell.

Brooker, Peter (2003). *A Glossary of Cultural Theory*. Londres: Arnold.

Brooten, Bernadette J. (1996). *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Brown, Peter (1988). *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Nueva York, NY: Columbia University Press.

Bruce, Steve and Steven Yearley (2006). *The Sage Dictionary of Sociology*. Londres: Sage.

Brunner, José Joaquín (1988). “Entonces, Existe o no la Modernidad en América Latina?” En: *Imágenes desconocidas: La modernidad en la encrucijada posmoderna*, editado por Fernando Calderón. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, pp. 95–99.

Butler, Judith (1999 [1990]). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York, NY: Routledge.

Butler, Judith (2002). “Is Kinship Always Already Heterosexual”. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13, N° 1: pp. 14–44.

Cabezón, José Ignacio (1998). “Homosexuality and Buddhism”. En: *Queer Dharma: Voices of Gay Buddhists, Volúmen 1*, editado por Winston Leyland. San Francisco, CA: Gay Sunshine Press, pp. 29–44.

Capone, Stefania (2010). *Searching for Africa in Brazil: Power and Tradition in Candomblé*. Durham, NC: Duke University Press.

Carrasco, Ana María y Vivian Gavilán Vega (2009). “Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los Aymara del norte de Chile”. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 41, N° 1: pp. 83–100.

Carrera, Magali M. (2003). *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Austin, TX: University of Texas Press.

Cheng, Patrick S. (2013). “Kuan Yin: espejo del Cristo queer asiático”, traducción de Hugo Córdova Quero. *Religión e Incidencia Pública. Revista de investigación de GEMRIP* 1: pp. 129–148. Disponible en: <<http://>

religioneincidenciapublica.gemrip.org/>, consultado 1° de marzo de 2018.

Chesnut, R. Andrew (2003). *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. Oxford: Oxford University Press.

Childs, Margaret H. (1992). "Chigo Monogatari: Love Stories or Buddhist Sermons?" En: *Asian Homosexuality*, editado por Wayne R. Dynes y Stephen Donaldson. Nueva York, NY: Garland Publishing, pp. 1–5.

Childs, Matt D. y Toyin Falola (2004). "The Yoruba Diaspora in the Atlantic World: Methodology and Research". En: *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*, editado por Toyin Falola y Matt D. Childs. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 1–14.

Coleman, James William (2002). *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*. Oxford: Oxford University Press.

Córdova Quero, Hugo (2004). "Friendships with Benefits: A Queer Reading of Aelred of Rievaulx and his Theology of Friendship". En: *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*, editado por Marcella Althaus-Reid y Lisa Isherwood. Londres: T & T Clark, pp. 26-46.

Córdova Quero, Hugo (2011). "Sexualizando la Trinidad: aportes desde una teología de la liberación queer a la comprensión del misterio divino". *Cuadernos de Teología* 30: pp. 53-70.

Córdova Quero, Hugo (2014a). *El desafío del diálogo. Historia, definiciones y problemáticas del ecumenismo y la pluralidad religiosa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: GEMRIP Ediciones.

Córdova Quero, Hugo (2014b). "Made in Brazil? Sexuality, Intimacy, and Identity Formation among Japanese Brazilian Queer Immigrants in Japan". En: *Queering Migrations Towards, From, and Beyond Asia*, editado por Hugo Córdova Quero, Joseph N. Goh y Michael Sepidoza Campos. Nueva York, NY: Palgrave MacMillan, pp. 41-59.

Córdova Quero, Hugo (2016). "Niños y jóvenes nipo-brasileños inmigrantes en Japón". (En) *Clave Comahue* 21: pp. 15-42.

Córdova Quero, Hugo y Nicolás Panotto (2016). "Derribando viejos ídolos: Des-centrando los estudios sobre religión y política en América Latina". *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 4: pp. 1-13.

- Córdoba Quero, Hugo (2015).** «Saintly Journeys: Intersections of Gender, Race, Sexuality, and Faith in Alejandro Springall's *Santitos*». In *God's Image* 42, N° 2 (Diciembre): pp. 71-82.
- Cornwall, Susannah (2011).** *Controversies in Queer Theology* (Controversies in Contextual Theology Series). Londres: SCM Press.
- Coulter, Charles Russell y Patricia Turner (2013).** *Encyclopedia of Ancient Deities*. Londres: Routledge.
- Cousins, Lance Selwyn (1996).** "The Dating of the Historical Buddha: A Review Article". *Journal of the Royal Asiatic Society* 6, N° 1: pp. 57-63.
- Crawford O'Brien, Suzanne J. (2015).** "Indigenous Traditions: Embodiment, Gender, and Sexuality". En: *Religion: Embodied Religion*, editado por Kent L. Brintnall. Farmington Hills, MI: Macmillan Reference USA, pp. 165-181.
- Delany, Samuel R. (1999).** *Shorter Views: Queer Thoughts & the Politics of the Paraliterary*. Hanover, CT: Wesleyan University Press.
- Drescher, Jack (2015).** "Out of DSM: Depathologizing Homosexuality". *Behavioral Sciences* 5, N° 4: pp. 565-575.
- Elliott, Anthony (2003).** *Concepts of the Self (Serie Key Concepts)*. Cambridge: Polity Press.
- Espin, Orlando O. (1997).** *The Faith of the People*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Falleto, Enzo (1988).** "Transformaciones culturales e identidades sociales". En: *Imágenes desconocidas: La modernidad en la encrucijada posmoderna*, editado por Fernando Calderón. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, pp. 179-182.
- Flood, Gavin D. (1996).** *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michael (1990 [1978]).** *The History of Sexuality, Volumen 1*. Londres: Allen Lane.
- Franke-Watson, Maria-Barbara (1999).** "Sexual Division of Labor." En: *Women's Studies Encyclopedia, Volumen 3*, editada por Helen Tierney. Westport, CT: Greenwood Press, pp. 1299-1300.
- Garza Carvajal, Federico (2003).** *Butterflies Will Burn: Prosecuting Sodomites in Early Modern Spain and Mexico*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Greenberg, Steven (2004).** *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the*

Jewish Tradition. Madison, WI: University of Wisconsin Press

Goh, Joseph N. (2012). “Nyah–Islam: The Reconstruction of God and Institutional Islam by Malaysian Male-to-Female Transsexuals”. In *God’s Image* 31, N° 2: pp. 33–44.

González-Wippler, Migene (2004). *Santería: The Religion. Faith-Rites-Magic*. St. Paul, MN: Llewellyn Publications.

Habib, Samar (2013). “Sexualities and Queer Studies». En: *Women and Islamic Cultures: Disciplinary Paradigms and Approaches: 2003-2013*, editado por Suad Joseph, Marilyn L. Booth, Bahar Davary, Hoda El Sadda, Sarah Gualtieri, Virginia Hooker, Therese Saliba y Elora Shehabuddin. Leiden: Brill, pp. 325-338.

Haldeman, Douglas C. (1994). “The Practice and Ethics of Sexual Orientation Conversion Therapy”. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 62, N° 2: pp. 221-227.

Hale, Charles R. (1997). “Cultural Politics of Identity in Latin America”. *Annual Review of Anthropology* 26: pp. 567-590.

Halperin, David M. (2003). “The Normalization of Queer Theory”. *Journal of Homosexuality* 45, N° 2/3/4: pp. 339–343.

Hartmann, Jens-Uwe (1991). “Research on the Date of the Buddha: South Asian Studies Published in Western Languages”. En: *The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des Historischen Buddha*, part I, (Symposien Zur Buddhismus Forschung, IV.I), editado por Heinz Bechert. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 27-45.

Hendricks, Muhsin (2010). “Islamic Texts: A Source for Acceptance of Queer Individuals into Mainstream Muslim Society”. *The Equal Rights Review* 5: pp. 31–51.

Heyes, Cressida (2014). “Identity Politics”. En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editada por Edward N. Zalta. Disponible en: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/identity-politics/>>, consultado 1° de marzo de 2018.

Horswell, Michael J. (2003). “Toward an Andean Theory of Ritual Same-Sex Sexuality and Third-Gender Subjectivity”. En: *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*, editado por Pete Sigal. Chicago, IL: University Of Chicago Press, pp. 25-69.

- Huntington, John C. (1986).** "Sowing the Seeds of the Lotus: A Journey to the Great Pilgrimages Sites of Buddhism, Part V". *Orientations* (Diciembre): 46-58.
- Huntington, Samuel P. (1996).** *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York, NY: Simon & Schuster.
- Indra, Doreen (2004).** "Not a 'Room of One's Own': Engendering Forced Migration Knowledge and Practice". En: *Engendering Forced Migration: Theory and Practice*, editado por Doreen Indra. Nueva York, NY: Berghahn Books, pp. 1-22.
- Jahangar, Junaid (2013).** "Why All Muslims Are Talking About Queer Sexuality". *The Huffington Post*, 13 de marzo. Disponible en: <http://www.huffingtonpost.ca/junaid-jahangir/queer-muslims_b_2855300.html>, consultado el 1° de marzo de 2018.
- Jasose, Annamarie (1996).** *Queer Theory: An Introduction*. Nueva York, NY: New York University Press.
- Jordan, Mark D. (1997).** *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Joyce, Rosemary A. (2006).** "Gender in Mesoamerican Archaeology". En: *Handbook of Gender in Archaeology*, editado por Sarah M. Nelson. Lanham, MD: AltaMira Press, pp. 785-811.
- Jung, Patricia Beattie y Ralph F. Smith (1993).** *Heterosexism: An Ethical Challenge*. Nueva York: State University of New York Press.
- Karuna, Vajra (2010).** "Zen & Sexuality". Disponible en: <<http://members.efn.org/~sybilnatawa/zensexual.html>>, consultado el 1° de marzo de 2018.
- Katzew, Iona (2004).** La pintura de castas: *Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*. Madrid: Turner.
- Kellogg, Susan (2005).** *Weaving the Past: A History of Latin America's Indigenous Women from the Prehistoric Period to the Present*. Oxford: Oxford University Press.
- Kemp, Jonathan (2009).** "Queer Past, Queer Present, Queer Future". *Graduate Journal of Social Science* 6, Número especial 1: pp. 3-23.
- Kimball, Geoffrey (1993).** "Aztec Homosexuality: The Textual Evidence". *Journal of Homosexuality* 26, N° 1: pp. 7-24.
- King, Richard (1999a).** *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India*

and *"The Mystic East"*. Londres: Routledge.

King, Richard (1999b). "Orientalism and the Modern Myth of 'Hinduism'". *Numen* 46: pp. 146–185.

Kugle, Scott y Stephen Hunt (2012). "Masculinity, Homosexuality and the Defence of Islam: A Case Study of Yusuf al-Qaradawi's Media Fatwa". *Religion and Gender* 2, N° 2: pp. 254–279.

Kuroda Toshio (1981). "Shinto in the History of Japanese Religion", traducido por James C. Dobbins y Suzanne Gay. *Journal of Japanese Studies* 7, N° 1: pp. 1–21.

La Rotta, Fernando Revelo (2013). "Queer Ijtihad: Queer Muslim Intersectionality and a Close Reading of Islamic Texts". *Juhood: The Journal of Middle Eastern and North African Affairs* 3, N° 1 (invierno). Disponible en: <<http://juhood.wixsite.com/juhood/queer-ijtihad-queer-muslim-intersection>>, consultado el 1° de marzo de 2018.

Lattin, Don (1997). "Dalai Lama Speaks on Gay Sex / He says it's wrong for Buddhists but not for society". *San Francisco Chronicle*, 11 de Junio. Disponible en: <<http://www.sfgate.com/news/article/Dalai-Lama-Speaks-on-Gay-Sex-He-says-it-s-wrong-2836591.php>>, consultado el 1° de marzo de 2018.

Leyland, Winston, ed. (1998). *Queer Dharma: Voices of Gay Buddhists, Volúmen 1*. San Francisco, CA: Gay Sunshine Press.

Leyland, Winston, ed. (2000). *Queer Dharma: Voices of Gay Buddhists, Volúmen 2*. San Francisco, CA: Gay Sunshine Press.

Lynch, John (1985). "The Origins of Spanish American Independence". En: *The Cambridge History of Latin America, Volume 3: From Independence to c. 1870*, editado por L Leslie Bethell. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-50.

Malpass, Michael Andrew (1996). *Daily Life in the Inca Empire*. Westport, CT: Greenwood Press.

"Manji: Allah made gays and lesbians, too" (2012). *Malaysiakini*, 22 de mayo. Disponible en: <<http://www.malaysiakini.com/news/198652>>, consultado el 1° de marzo de 2018.

Marinucci, Mimi (2010). *Feminism is Queer: The Intimate Connection Between Queer and Feminist Theory*. Londres: Zed Books

Michaelson, Jay (2005). “Toward a Queer Jewish Theology”. *Sh’ma* (Diciembre / Tevet 5766): pp. 10-12.

Michaelson, Jay (2009). “On the Religious Significance of Homosexuality; or, Queering God, Torah, and Israel”. En: *The Passionate Torah: Sex and Judaism*, editado por Danya Ruttenberg. Nueva York, NY: New York University Press, pp. 212-224.

Morgan, Ruth y Graeme Reid (2003). “‘I’ve Got Two Men and One Woman’: Ancestors, Sexuality and Identity among Same-Sex Identified Women Traditional Healers in South Africa”. *Culture, Health & Sexuality* 5, N° 5 (septiembre-octubre): pp. 375-391.

Moore, Robert Ian (1990). *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe 950-1250*. Oxford: Blackwell.

Murra, John V. 1977. *La organización económica del estado inca*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.

Musić, Rusmir (2003). “Queer Visions of Islam”. Tesis de Maestría en el Programa de Maestría en Humanidades y Pensamiento Social “John W. Draper”. Nueva York, NY: Graduate School of Arts and Science, New York University.

Muskopf, André Sidnei (2008). “Via(da)gens teológicas: Itinerários para uma teologia queer no Brasil”. Tesis doctoral. São Leopoldo, RS: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação Área: Teologia Sistemática, Escola Superior da Teologia.

Muskopf, André Sidnei (2015 [2009]). *Uma brecha no armário: Propostas para uma teologia gay*. São Leopoldo, RS: Centro de Estudos Bíblicos / Fonte Editorial.

Narain, Awadh Kishore (1993). “*The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des Historischen Buddha*, Part I (Symposien Zur Buddhismus Forschung, IV. I), Edited by Heinz Bechert. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, XV: 525 pp.” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 16, N° 1: pp. 187-201.

Nesvig, Martin (2001). “The Complicated Terrain of Latin American Homosexuality”. *Hispanic American Historical Review* 81, N° 3-4: pp. 689-729.

Newby, Gordon D. (2002). *A Concise Encyclopedia of Islam*. Oxford: Oneworld.

Nicholson, Andrew J. (2010). *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History* (South Asia Across the Disciplines Series). Nueva

York, NY: Columbia University Press.

Nicholson, Reynold A., ed. (1999). *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz*. Londres: Routledge.

Norris, Pippa y Ronald Inglehart (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pérez, Joseph (2005). *The Spanish Inquisition: A History*. New Haven, CT: Yale University Press.

Perry, Marvin, Myrna Chase, James Jacob, Margaret Jacob y Theodore H. Von Laue (2013). *Western Civilization: Ideas, Politics, and Society*. Boston, MA: Wadsworth.

Pichardo, Ernesto (1998). "Santería in Contemporary Cuba: The Individual Life and Condition of the Priesthood". Ponencia presentada en la Third Annual So. Florida Symposium on Cuba "Faith and Power: Religion in Contemporary Cuba". James L. Knight Center, University of Miami, Coral Gables, Florida, 12-13 de septiembre. Disponible en: <<http://www.churchofthelukumi.com/santeria-in-contemporary-cuba.html>>, consultado el 1° de marzo de 2018.

Platt, Tristan (2002). "El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes". *Estudios Atacameños* 22: pp. 127-155.

Plumer, Hannah (2011). "Gender in Mesoamerica: Interpreting Gender Roles in Classic Maya Society". *CJA Anthropojournal: The Collegiate Journal of Anthropology* 1 (octubre). Disponible en: <<http://anthrojournal.com/issue/october-2011/article/gender-in-mesoamerica-interpreting-gender-roles-in-classic-maya-society>>, consultado el 1° de marzo de 2018.

Poljski, Carolyn (2011). "Coming Out, Coming Home or Inviting People in? Supporting Same-Sex Attracted Women from Immigrant and Refugee Communities". Melbourne: Multicultural Centre for Women's Health.

Quijano, Anibal (2000). "Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America". *Neplanta: Views from the South* 1, N° 3: pp. 533-580.

Rahman, Momin (2010). "Queer as Intersectionality: Theorizing Gay Muslim Identities". *Sociology* 44, N° 5 (octubre): pp. 944-961.

Rambachan, Anantanand (2015). *A Hindu Theology of Liberation: Not-Two Is Not One*. Albany, NY: State University of New York Press.

Ribas, Mario (2006). "Liberating Mary, Liberating the Poor". En: *Liberation*

Theology and Sexuality, editado por Marcella Althaus-Reid. Aldershot, Hampshire: Ashgate, pp. 123-135.

Ruthven, Malise (1997). *Islam: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Said, Edward (1979). *Orientalism*. Nueva York, NY: Vintage Books.

Schalow, Paul Gordon (1992). "Kukai and the Tradition of Male Love in Japanese Buddhism". En: *Buddhism, Sexuality & Gender*, editado por José Ignacio Cabezón. Nueva York, NY: State University of New York. pp. 215-230.

Schidlo, Ariel y Michael Schroeder (2002). "Changing Sexual Orientation: A Consumer's Report". *Professional Psychology: Research and Practice* 33, N° 3: pp. 249-259.

Sedgwick, Eve Kosofsky (1985). *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. Nueva York, NY: Columbia University Press.

Sedgwick, Eve Kosofsky (1990). *Epistemology of the Closet*. Berkeley, CA: University of California Press.

Sedgwick, Eve Kosofsky (1993). *Tendencies*. Durham, NC: Duke University Press.

Segato, Rita Laura (1991). "Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Re-etnização". *Dados-Revista de Ciências Sociais* 34, N° 2: pp. 249-278.

Segato, Rita Laura (1996). "Frontiers and Margins: The Untold Story of the Afro-Brazilian Religious Expansion to Argentina and Uruguay". *Critique of Anthropology* 16, N° 4: pp. 343-359.

Segato, Rita Laura (2001). "The Factor of Gender in the Yoruba Transnational Religious World" (Série Antropologia #289). Brasília, DF: Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.

Segato, Rita Laura (2008). "Gender Politics, and Hybridism in the Transnationalization of Yorùbá Culture". En: *Òrìṣà Devotion as World Religion: The Globalisation of Yorùbá Religious Culture*, editado por Jacob Kẹhinde Olupona y Terry Rey. Madison, WI: University of Wisconsin Press, pp. 485-512.

Shohat, Ella y Robert Stam (1995). *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. Londres: Routledge.

Shore-Goss, Robert (2002). *Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up*.

Cleveland, OH: Pilgrim Press.

Shore-Goss, Robert (2011). “Queer Buddhists: Re-visiting Sexual Gender Fluidity”. En: *Queer Religion: Homosexuality in Modern Religious History, Volúmen 1*, editado por Donald L. Boisvert y Jay Emerson Johnson. Santa Barbara, CA: Praeger, pp. 25–50.

Soon, Tamara (2010). *Islam: A Brief Introduction*. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). “Can the Subaltern Speak?” En: *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, editado por Patrick Williams y Laura Chrisman. Nueva York, NY: Columbia University Press, pp. 66-111.

Sterba, James P. (1997). “Racism and Sexism: The Common Ground.” En: *Race/Sex: Their Sameness, Difference, and Interplay*, editado por Naomi Zack. Nueva York, NY: Routledge, pp. 61-71.

Stone Fish, Isaac (2015). “Does Japan’s Conservative Shinto Religion Support Gay Marriage?” *Foreign Policy - The Magazine*, 29 de junio. Disponible en: <<http://foreignpolicy.com/2015/06/29/what-does-japan-shinto-think-of-gay-marriage/>>, consultado el 1° de marzo de 2018.

Sudha, D. K. (2000). *Gender Roles*. Nueva Delhi, DL: APH Publishing.

Swami Harshananda (2008). *The Concise Encyclopedia of Hinduism, Volúmen 1*. Bangalore: Ram Krishna Math.

Swartz, Michael D. (2005). “Judaism: An Overview”. *Encyclopedia of Religion, Volúmen 7*, editado por Lindsay Jones. Nueva York, NY: Macmillan, pp. 4968-4988.

Taube, Karl (1985). “The Classic Maya Maize God: A Reappraisal”. En: *Fifth Palenque Round Table, 1983*, editado por Virginia M. Fields. San Francisco, CA: The Pre-Columbian Art Research Institute, pp. 171-181.

Tewari, Babita y Sanjay Tewari (2009). “The History of Indian Women: Hinduism at Crossroads with Gender”. *Politics and Religion 1*, N° 3: pp. 25-47.

Thapar, Romila (1993). *Interpreting Early India*. Delhi: Oxford University Press.

Thompson Platts, John (1884). *A Dictionary of Urdu, Classical Hindī, and English*. Oxford: W.H. Allen & Co.

Tomášková, Silvia (2013). *Wayward Shamans: The Prehistory of an Idea*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 140-161.

- Tortorici, Zeb (2012).** “Against Nature: Sodomy and Homosexuality in Colonial Latin America”. *History Compass* 10, N° 2: pp. 161–178.
- Trexler, Richard C. (1995).** *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order and the European Conquest of the Americas*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Umpi, Dani (2015).** “Orgullo umbanda”. Página/12, 25 de junio. Disponible en: <<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/subnotas/4055-508-2015-06-26.html>>, consultado el 1° de marzo de 2018.
- Vanita, Ruth (2009).** “Same-Sex Weddings, Hindu Traditions and Modern India”. *Feminist Review* 91: pp. 47-60.
- Vidal-Ortiz, Salvador (2005).** “Sexuality and Gender in Santería: LGBT Identities at the Crossroads of Santería Religious Practices Beliefs”. En: *Gay Religion*, editado por Scott Thumma y Edward R. Gray. Walnut Creek, CA: Altamira Press, pp. 115-137.
- Vieira Powers, Karen (2005).** *Women in the Crucible of Conquest: The Gendered Genesis of Spanish American Society, 1500-1600*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
- Vizzi, Florencia y Alejandra Ojeda Garneró (2017).** “Una falla del pensamiento feminista es creer que la violencia de género es un problema de hombres y mujeres”. *Conclusión*, 23 de agosto. Disponible en: <<http://www.conclusion.com.ar/2017/08/una-falla-del-pensamiento-feminista-es-creer-que-la-violencia-de-genero-es-un-problema-de-hombres-y-mujeres/>>, consultado el 1° de marzo de 2018.
- Wilets, James D. (2011).** “From Divergence to Convergence? A Comparative and International Law Analysis of LGBTI Rights in the Context of Race and Post-Colonialism”. *Duke Journal of Comparative and International Law* 21: pp. 631–685.
- Yamanaka, Keiko (2003).** “Feminized Migration, Community Activism and Grassroots Transnationalisation in Japan.” *Asian and Pacific Migration Journal* 12, N° 1-2: pp. 155-188.
- Zermeno García Granados, Sergio (1988).** “La Posmodernidad Explicada desde América Latina”. En: *Imágenes desconocidas: La modernidad en la encrucijada posmoderna*, editado por Fernando Calderón. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, pp. 183-186.



Acerca del autor

Hugo Córdova Quero es Doctor en Estudios Interdisciplinarios en Migración, Etnicidad y Religión (2009) y Magíster en Teología Sistemática y Teorías Críticas (Feminista, Poscolonial y Queer) (2003), ambos por la universidad Graduate Theological Union (GTU), en Berkeley, California, y Magíster en Teología (1998) por el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), en Buenos Aires.

Actualmente se desempeña como Profesor Asociado de Teorías Críticas y Teologías Queer y como Director del Departamento de Educación Online, ambos en la facultad Starr King School, GTU; como investigador en el Centro de Estudio de las Religiones Asiáticas en la Pontificia Universidade Católica de São Paulo, y como Research Fellow en el Instituto de Colaboraciones Teológicas de la Universidad de Winchester, Inglaterra.

Es también miembro del Grupo de Estudios Multidisciplinarios en Religión e Incidencia Pública (GEMRIP), del Grupo Transpacífico para el Estudio de la Religión y la Sexualidad (EQARS) y de la Queer Migrations Research Network. Sus áreas de especialización son estudios religiosos, teología sistemática y teologías queer, teorías críticas, estudios étnicos, migratorios, culturales y de geografía de las religiones. Es Co-Director de las revistas académicas Religión e Incidencia Pública, Horizontes Decoloniales y Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña

Este documento es un esfuerzo conjunto entre la Red Latinoamericana y del Caribe para la Democracia (REDLAD) y el Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP).

Para ambas organizaciones ha sido de vital importancia abordar temas que durante los últimos años han sido complejos para el avance de los derechos humanos en la región, y uno de ellos es el del papel de las religiones en la esfera pública y el de los movimientos de diversidad sexual, LGBTI y de género.

