
O

VEJAS APARTADAS: SEXUALIDADES DISIDENTES, RELIGIOSIDAD Y FAMILIA.

María Cecilia Johnson¹
CEA-UNC
Argentina

David Avilés Aguirre²
CEA-UNC
Argentina

“Yo soy el buen pastor y conozco mis ovejas, y las más me conocen”
(Juan 10:14 Versión Reina Valera 1960)

Introducción³

El estudio de los complejos entrecruzamientos entre religión y sexualidad, se han visto renovados por el importante aporte del feminismo y de los movimientos de diversidad sexual que, desde una mirada crítica, continúan desafiando tanto el ámbito académico como el político. Así también, han traído novedades a otros campos de estudio como el de la familia y el parentesco (Fonseca 2008; Tarducci 2013) evidenciando la manera en que la familia –junto con la religión– participan de las complejas formas en que la sexualidad es controlada en nuestras sociedades.

El estudio de las sexualidades diversas permite poner de manifiesto las diferentes maneras en que las identidades religiosas y sexuales se articulan en las sociedades contemporáneas. La dimensión identitaria se encuentra cada vez más presente en nuestras sociedades globalizadas, tanto “*en la forma de reafirmación y reconstrucción*

de identidades religiosas tradicionales como la construcción de otras nuevas" (Casanova y Berger 2004:74-75). Precisamente este artículo se propone abordar aquellas tensiones, disidencias y negociaciones que se producen en las trayectorias personales y familiares respecto a la sexualidad y la religión⁴ a través de dos relatos biográficos de mujeres que mantienen relaciones sexo-afectivas con otras mujeres⁵ y que se identifican como creyentes cristianas.

Religiosidades, sexualidades disidentes y familia

Aquellas teorías que suponían que el avance de la modernidad llevaría a la progresiva desaparición de las religiones se encuentran muy lejos de los actuales escenarios que se nos presentan complejos y heterogéneos. Por el contrario, algunos autores (Casanova y Berger 2004; Berger 2008) señalan que las religiones se encuentran más presentes que nunca en nuestras sociedades contemporáneas y que a la vez coexisten con el proceso de secularización. Un claro ejemplo de ello es el caso de la elección del papa Francisco en la iglesia católica [2013], que causó un gran impacto en América Latina tanto a nivel religioso como político. A su vez, estudios recientes afirman que los argentinos creen tanto o más que hace cincuenta años, sólo que de modos diferentes (Mallimaci & Béliveau 2007). Leal Reyes y Vaca Nieto (2011) sostienen que una característica del fracaso de la modernidad que se manifiesta en el ámbito religioso tiene que ver con la apertura de espacios y de límites de las instituciones religiosas. Es decir, las religiones no han desaparecido, sino que han encontrado nuevos desafíos para preservar su injerencia en espacio público. José Casanova (2004) denomina a este proceso como *desprivatización de la religión*, entendiendo que las religiones lejos de aceptar su desplazamiento a una esfera privada, se plantean nuevas estrategias para participar en la definición de aquellos asuntos de los cuales consideran de su injerencia.

Algunos de los desafíos que las religiones encuentran en este escenario global, tienen relación con la relevancia de las identidades y las demandas de reconocimiento de los movimientos sociales. El avance del movimiento feminista y por la diversidad sexual significó para algunos sectores una mayor radicalización de ciertas posturas religiosas, en particular en defensa de la familia única⁶, que se considera amenazada ante el avance de los derechos de mujeres y de los movimientos sociales (Vaggione 2005). En este sentido, la sexualidad ha constituido un ámbito sensible donde las religiones continúan teniendo injerencia en la política y que en nuestro continente se ha manifestado en la definición de las políticas sexuales y de parentesco. Tal es el caso del posicionamiento de algunos sectores religiosos conservadores –católicos y evangélicos– en los debates legislativos, como fue en Argentina el debate por el Matrimonio Igualitario (Sgro Ruata 2012) donde los sectores religiosos se manifestaron públicamente en su contra utilizando argumentos religiosos y seculares en defensa de un modelo heteropatriacal de familia. Ello dio cuenta de cómo en el caso argentino el

peso de la religión como un tipo de discurso normativo aún gravita en torno a la definición de lo familiar. Como refiere Pablo Semán (2010) modernidad y religión tienen una recíproca constitución, y en ese sentido no es posible estudiarla como un espacio autónomo y aislado de la vida social. Es así que las instituciones religiosas actualmente se constituyen como un actor social de gran peso que pugna y disputa en el espacio público definiciones como la de familia y sus transformaciones (Torricella 2013).

Pero no sólo aquellos sectores interesados en conservar un orden social y sexual tradicional son los únicos movilizados, sino que desde los mismos espacios religiosos se pueden advertir que otras posiciones contrapuestas. A pesar de que las jerarquías religiosas –institucionalizadas o no – continúan sosteniendo posiciones conservadoras en relación a la sexualidad y la familia, los sujetos, también encuentran maneras de vivir su religiosidad por fuera de la norma institucional, es decir se advierte una mayor independencia y reflexividad de los creyentes respecto de las autoridades y doctrinas institucionales (Vaggione 2005). De esta manera, para muchos creyentes *“la relación entre el hombre y la divinidad no se encuentra regulada por un discurso institucional hegemónico, sino por mecanismos subjetivos de interpretación”* (Leal Reyes y Vaca Nieto 2011:39).

En este sentido, Vaggione (2008) analiza diferentes ámbitos – que a distintos niveles – buscan integrar lo religioso con la diversidad sexual. Por un lado, analiza aquellas negociaciones individuales que logran integrar ambas dimensiones en sus vidas a pesar de la inflexibilidad de algunas posturas religiosas sobre la sexualidad. Por otro lado señala que el fenómeno que denomina “sexualización de las religiones”, vuelve a tomar un rol central en algunos sectores religiosos frente a la ortodoxia de las religiones. La existencia de espacios religiosos inclusivos de personas LGBTQ, tanto iglesias como organizaciones de la sociedad civil, como en la construcción de otra teología – gay, lesbiana o queer – también constituyen otros procesos que Vaggione menciona como movimientos de ruptura y de apertura dentro de los espacios religiosos.

Desde otra tradición teórica y política, la contribución del feminismo poscolonial, en particular los aportes de Saba Mahmood (2005) resultan interesantes para pensar las maneras en que los sujetos negocian, vivencian o como diría la autora, habitan las normas religiosas. En este sentido ella invita a examinar aquellas posiciones que dentro del mismo feminismo dan por descontado la sujeción y dominación de las mujeres dentro de las religiones y propone superar el binarismo represión/resistencia que atraviesa gran parte de la teoría feminista. Mahmood, entiende que las normas también son performadas, habitadas, experimentadas de diferentes maneras y en este sentido no constituyen una mera imposición social, sino que también forman parte de su subjetividad e interioridad. Tomando los aportes de Michel Foucault, ella señala justamente que la capacidad de acción está habilitada y creada por específicas relaciones de subordinación (Mahmood 2005:29).

Así mismo, otros autores advierten que algunos valores modernos en lugar de oponerse al fenómeno religioso, dan lugar a nuevas formas de religiosidad. De alguna forma el proceso de desprivatización de las religiones descripto, convive con lo que

algunos autores describen como: privatización de la fe “*donde cada individuo configura sus creencias según sus propias necesidades y bajo sus propias condiciones. De esta manera se logra tener a un Dios más cercano que se contrapone a uno inmóvil que nos mira y ordena desde un estado superior de poder*” (Leal Reyes y Vaca Nieto 2011:39).

También es posible advertir cómo la misma religión, anteriormente entendida sólo en su aspecto represivo, puede ofrecer elementos plausibles de ser reformulados y que habiliten a los sujetos a realizar nuevas explicaciones y síntesis que permiten la convivencia de la religiosidad y una sexualidad distinta a la que sostiene la institución religiosa. Como señala Wilcox “*el cambio social se advierte hacia un individualismo religioso, [que] puede en ese sentido facilitar a los cristianos LGBT en sus esfuerzos en crear coherencia entre su religiosidad y sus identidades de género*” [la traducción es nuestra] (Wilcox 2002:500).

En una línea de análisis similar, Dias Duarte, Jabor, Gómez y Luna (2008) señalan que valores como el subjetivismo y el naturalismo conviven en aquellos sujetos que sostienen y cultivan ethos religiosos, señalando de esta manera que lo religioso no se puede entender excluyendo a lo “no religioso”. En particular, refieren que el área de la sexualidad y la reproducción, así como lo relativo a la familia y las identidades, resultan áreas sensibles para analizar la manera en que el subjetivismo habilita a sostener una vida privada relativamente independiente de los dictados religiosos.

En relación a ello, se pueden señalar diversos trabajos que se interesan en aquellos creyentes que no se ajustan a la heteronorma y que tensionan las múltiples maneras en que la sexualidad y la creencia son negociadas. Es así que encontramos trabajos referidos a varones gays pertenecientes a la religión judía (Schnoor 2006), así como también aquellos referidos a gays y lesbianas cristianos en EEUU (Wilcox 2002) y en Brasil (Natividade y De Oliveira 2009). En este último trabajo es posible advertir la heterogeneidad del campo evangélico en Brasil, en el cual, emergen en la esfera pública quienes sostienen posiciones homofóbicas, pero también otros segmentos que promueven propuestas legislativas para criminalizar la homofobia. Sobre Argentina se puede mencionar el caso de las iglesias Inclusivas – como la ICM– que analiza Ernesto Meccia (1998) y que da cuenta un espacio alternativo de religiosidad que concilia y tensiona las identidades gay y cristiana. Así también resulta un antecedente valioso el trabajo sobre las agrupaciones de gays y lesbianas evangélicos de Argentina (CEGLA) (Leal Reyes y Vaca Nieto 2011) que resalta la experiencia de esta organización que desde una teología queer propone un espacio para personas gays y lesbianas cristianos. Varios de estos trabajos señalan cómo la interpretación del texto bíblico fuera de la doctrina institucional o la misma formulación de otras teologías, dan cuenta de otras formas de comprensión de la sexualidad y el poder (Leal Reyes y Vaca Nieto 2011).

Las ovejas apartadas del rebaño: los casos de R. y P.

A partir de una investigación colectiva⁷ cuyo principal foco de análisis eran las maneras en que las normas religiosas permean las biografías lésbicas, nos encontra-

mos con algunos relatos de mujeres – que llamaremos R. y P. – donde la familia y la religión aparecían fuertemente entrelazados. Ello no resultó sorprendente en cuanto la institución familiar es un espacio donde históricamente las religiones han centrado su atención; no obstante, estos relatos contribuían a comprender el impacto de esta atención en las propias subjetividades.

En los relatos biográficos de R. y P., nos encontramos con la familia como espacio social relevante para analizar la religiosidad y la sexualidad. Las entrevistadas son mujeres que al momento de la realización de las entrevistas [2014 y 2015] contaban con 35 años de edad pertenecían a un sector socioeconómico medio, y daban cuenta de un importante capital cultural, habiendo transitado por la universidad. Otro dato en común es que tanto R. como P. provienen de familias con una larga tradición en la iglesia cristiana evangélica de la denominación “Los Hermanos Libres” de la Provincia de Córdoba⁸.

R. comenta que gran parte de su familia fue misionera y que la estimularon desde niña a participar de la iglesia en la cual su madre formaba parte como autoridad. R. no asiste actualmente a lugares de culto. Por otro lado, está P. cuyos inicios religiosos fueron también evangélicos de la misma línea doctrinal de “Los Hermanos Libres”, y que al momento de la entrevista ya no participaba de la comunidad⁹. A su vez, R. y P. mantienen relaciones sexo-afectivas con otras mujeres, lo cual no es aceptado por estas comunidades religiosas, siendo dos variables que se tomarán en consideración para este análisis.

En los dos casos, se pueden señalar que las entrevistadas provienen de familias con una trayectoria religiosa donde coexiste un ethos familiar y religioso manifiesto en enseñanzas sociales, religiosas y morales. Las enseñanzas religiosas atraviesan el espacio familiar y en sus relatos estos aspectos se solapan y se traducen en la vida cotidiana, pudiendo inferir la manera en que han permeando las subjetividades de R. y P.

P. lo relata así: [es] *una familia muy grande y básicamente cada conversación y cada actividad está entretrejida y relacionada directamente con la religión.* (P). De esta manera, aparece también el lenguaje como una dimensión relevante en la transmisión de cierta religiosidad y moralidad cristiana:

[En mi familia], es central el tema de lo religioso y de lo que se cree. Eso atraviesa las charlas, inclusive cuando uno está por comer se ora. [Lo religioso] atraviesa cómo vas a hablar. No puedes decir malas palabras. Está presente constantemente (...) en cualquier conversación (...). [En la familia se hablaba] de cosas que pasaban en la iglesia (...). (R).

En esta línea los planteos de Mahmood (2005) nos acercan a comprender cómo las diferentes modalidades de acción moral y ética contribuyen a la construcción de particulares tipos de sujetos, sujetos cuya anatomía política no pueden ser sujetos sin aplicar un escrutinio crítico a la precisa forma en que toman sus acciones

encarnadas. (Mahmood 2005:24). De esta manera, la construcción de R. y P. como mujeres cristianas evangélicas implicó un conjunto de rituales y acciones corporales que se socializaron en la iglesia, pero principalmente en la familia de origen.

A su vez, la creencia religiosa, no solo se tiñe de enseñanzas morales, sino que aporta una dimensión divina que atraviesa el espacio familiar, constituyendo un universo de sentidos que atraviesa las emociones en un ejercicio de una reflexividad individual constante:

Todo lo que hables va a estar siempre bajo esa lupa en cualquier conversación. Todo se somete a autoridad divina. (...) a la mañana mis hermanos, tíos [y] mi mamá están (...) haciendo su devocional, que es una lectura diaria. (...) oran un rato, (...) meditan. (...) Cualquier problemita que tengas, se pone en oración. (P)

Es así que la oración o la meditación como ejercicios de reflexividad personal aprendidos en las familias, constituyen también una práctica que habilita otros aprendizajes y mediatizan un modo de aprehender el mundo.

Como se señaló inicialmente la dimensión de la sexualidad, resulta en los casos que nos interesan, la principal variable que entra en conflicto con aquellas doctrinas religiosas y morales transmitidas en las instituciones religiosas como familiares.

Estas tensiones analizadas se encuentran enmarcadas en un escenario social de turbulencia en relación a la aprobación de la Ley de Matrimonio Igualitario (2010). Previo a su sanción, como documenta Sgro Ruata (2012) tanto los grupos católicos como evangélicos se movilizaron a lo largo del país y en la ciudad de Córdoba en defensa de la familia heterosexual como la única legítima. Este contexto, aquello no resultó ajeno para R. y P., lo que habilitó tensiones con sus familias de origen y sus comunidades. Las entrevistas, realizadas (2015), documentan el impacto de este contexto en su historia personal.

[en relación a la Ley de Matrimonio Igualitario] sí, se re habló, se re habló (...) fue un hito tan grande las discusiones con respecto a ese tema (...) a partir de ahí empezamos a juntarnos menos de manera familiar con eso te digo todo (...) porque todos pertenecen a la iglesia (...) y mis tíos, uno en particular, tomó una posición súper activa con esto, eran de los que armaban las marchas y las cartas al juez en contra, entonces bueno, se armaban unas discusiones importantes, todos contra mí, pero bueno, como tampoco tienen ganas de escucharme, entonces cuando yo digo algo, no me replican (...) . (R).

Esta situación conflictiva es dirimida principalmente de dos maneras. En primer lugar, aparecen constantes silencios. Por una parte, los silencios que se imponen

desde la institucionalidad como una manera de no visibilizar, ni nombrar un modo de vivir la sexualidad. En una palabra, hay temas que no se nombran ni a la comunidad religiosa ni a la familia, así emergen temáticas que permanecen a la sombra sin adquirir ningún relieve. Aquello instauraría en P. una clara línea divisoria: ella intentando hablar y los demás negándose a escuchar:

Mi papá, mi mamá y mis hermanas no quieren saber (...). Es fuerte porque mi mamá tiene una cuestión muy fuerte con la homosexualidad. (...) es un aviso, una advertencia constante que me hace: “no me vas a querer decir nada de esto”. (...) No pierde oportunidad para decir el asco y la bronca que le da. Es feo. (...) es difícil cambiarle el tema. (P).

Por otra parte, el silencio opera como un modo de reserva del sujeto que aún medita la decisión de apartarse de la institución, pero además podría estar operando como una confirmación de molestia:

No somos una familia con comunicación profunda. (...) hablaba con mi hermana justamente de eso: de la falta de comunicación que tenemos; de cuánto nos cuesta hablar de cosas reales que nos pasan. Somos disfuncionales en ese sentido (...) se presta como para que cada uno lleve sus propios problemas, su procesión por dentro. (P)

Esta forma de silencio parecería aquí como una manera de cuidar ese universo de sentidos que rodea la existencia familiar.¹⁰ En particular en el caso de P., hace referencia precisamente que en su familia son muy pocas las personas que saben de su orientación sexual. En particular, este “secreto”, se desprende desde un mensaje muy claro que transmite su familia de origen de no querer develarlo.

En segundo lugar, aparece otra estrategia más vinculada a la manera en que las disidencias sexuales se regulan y se controlan en su dimensión pública como privada, con la figura del *apartamiento*. El “cristiano apartado”, es aquel miembro de la comunidad religiosa que se aparta de las enseñanzas institucionalizadas de la iglesia y de esta manera, por encontrarse en falta con la misma, se entiende que se aparta de la participación de la comunidad. Esta categoría nativa nace del relato de las entrevistadas y se encuentra cargada de significaciones que condensan comprensiones acerca de la sexualidad desde una mirada religiosa y moral, configurando acciones y exclusiones.

Esta categoría de apartamiento, recuerda a la noción de Michael Foucault (1994) de “poder pastoral” que el autor utilizaba para explicar los dispositivos de control del estado moderno sobre el individuo, señalando que estas formas contemporáneas de control de la sexualidad y las subjetividades han aprendido mucho de algunos mecanismos de control del cristianismo. Estas técnicas de vigilancia sobre los individuos, como la confesión, que luego los estados perfeccionaron en diversas

formas de biopolítica, hacen referencia a la figura de pastor, como aquel que ejercía sobre sus ovejas un poder individualizante, que velaba por la salvación de cada una de ellas y conocía sus conciencias y deseos.¹¹ En este sentido si bien hoy estas técnicas o mecanismos de control de la sexualidad continúan existiendo en los espacios religiosos, también ocurren en los espacios seculares, como las familias, y como analizaba Foucault, a través del estado moderno.

Se trata de un poder de origen religioso, que es el que pretende conducir y dirigir a los hombres a lo largo de su vida y en cada una de las circunstancias de esa vida, un poder que consiste en querer ocuparse detalladamente de la existencia de los hombres y de su desarrollo desde su nacimiento hasta su muerte y todo ello para obligarlos, en cierta manera, a comportarse de determinada forma, a conseguir su salvación. Esto es lo que podríamos llamar el poder pastoral (Foucault 1994:124).

Pero en estos relatos se advierte que el poder pastoral religioso como dispositivo de control que persiste en las comunidades religiosas, a la vez que estrechamente relacionado con aquellas formas de control presente en los espacios familiares.

Es así que la figura bíblica del pastor que vela por su rebaño se encuentra vigente, de hecho, el discurso que configura cristianos “apartados” hace referencia a esta idea: a la oveja descarriada, alejada, aquella oveja que es conocida por su pastor y por su comunidad la cual no puede ser indiferente, es decir trae consecuencias para el resto del “rebaño”.

Esto significa que el apartamiento de un miembro no solo genera preocupaciones en la comunidad, porque implica que un miembro se está alejando de la doctrina, sino también en la familia de origen, porque debe dar cuenta del alejamiento de unos de sus miembros frente a la comunidad. Si bien también aparece la figura de la excomunión como aquella máxima exclusión de las comunidades religiosas sobre aquellos que se apartan de la norma sexual, la misma es relatada a través de casos poco frecuentes, por el contrario, el apartamiento de los miembros es la manera en que por lo general se resuelve la distancia con la doctrina.

En los casos de R. y P. ambas relatan que se alejaron progresivamente de las comunidades evangélicas, convirtiéndose por ello en cristianas apartadas:

Si no te congregas, existe la categoría del cristiano apartado (...) que son personas cristianas que no pertenecen a ninguna iglesia, no forman parte ni van a las reuniones, no se congregan. (...) me transformé en apartada. (R).

Para el momento de la entrevista habían pasado algunos años de su apartamiento de la comunidad eclesial, proceso asociado a diversos factores desencadenantes. El

ejercicio disidente de la sexualidad constituyó uno de esos factores, pero no el único. En sus relatos R. y P. señalan las fisuras que advertían dentro de la institución, la dificultad para realizar actividades de carácter social por fuera del culto religioso, la reticencia de algunos miembros para aceptar a quienes no eran hijos de las familias “fundadoras” dentro de la participación de la iglesia. Así también expresaron el malestar por la exclusión de quienes no se ajustaban a la moral sexual religiosa, como fue el caso de un joven que fue excomulgado de la comunidad por ser identificado como gay.

Todos estos factores producen el alejamiento de la comunidad de ambas entrevistadas, quienes dejaron de asistir a las reuniones. En el caso de R. ella relata que su alejamiento progresivo tuvo su final cuando por su estigma de apartada le negaron la posibilidad de hablar en una reunión situación que pone en evidencia las jerarquías y consecuencias que traía este apartamiento progresivo, difícil de sostener:

Fui a una reunión de jóvenes. Justo me agarra uno de estos diáconos (...) me puse a hablar de lo que pensaba, entonces él me dijo: ‘mirá vos sos una persona apartada que estás volviendo. No es bueno que hables’ (...) Vos y yo somos iguales y si vos hablás yo puedo hablar (...) y si yo acá no puedo hablar no vengo nunca más y que te quede claro cuando alguien pregunte porqué fue (...). Ese día me fui llorando, puteando y no volví nunca más. (...) me ayudó ese desahogo. Me liberó. Me dio una herramienta para irme con tranquilidad. (R.)

Este proceso de apartamiento implicaba en este sentido un conjunto de negociaciones personales y familiares, en donde el poder pastoral se hacía cuerpo. De esta manera, dejar de asistir a las reuniones, también se vinculaba con las posibles consecuencias en el espacio eclesial de ser estigmatizadas públicamente por su sexualidad:

Yo vivía con muchísima culpa (...) tenía como dos caminos: reprimirme o la culpa. Siempre he elegido la culpa. Preferí la culpa (...). Digamos con toda seguridad [que] frente al tema [de mi sexualidad] yo me acusaba (...). De esa manera no lo podía compartir con nadie (...) menos para un juicio [de excomuniación]. (P).

Que R. y P. se encontraran apartadas de la comunidad, no resulta un dato menor para sus familias de origen las cuales, como se señaló anteriormente, cuentan con una importante trayectoria de participación en la iglesia ocupando importante espacios de decisión y participación. Ello obraba como presión, pero también como protección ante las autoridades por su gran influencia, las cuales prefirieron el silencio sobre la sexualidad de R. y P. antes que su acusación. Este dato es fundamental para comprender cuan implicada estaba la institucionalidad religiosa en las relaciones familiares, ya que las acciones de los miembros del grupo familiar aparecen como

un reflejo positivo de la religiosidad de los progenitores. Por ello, la sexualidad de las entrevistadas, ha sido un conflicto en este nivel, ya que tener un hijo apartado “mancha” a la familia.

A mi mamá siempre le importó el ¡Qué dirán! (...) ella me dice que soy re buena cristiana. (...) siempre hizo todo lo posible para que su vida fuera intachable ante la mirada de los otros. (...) entonces su familia tiene que ser igual. (R).

Las reacciones y consecuencias de este apartamiento en el grupo familiar, vinculado también a un rechazo y negación por la sexualidad de las entrevistadas, se hacen patentes en una de las entrevistas donde se advierte el universo de sentidos familiar que asocia las nociones de sexualidad disidente y de enfermedad. En una ocasión R. relata que es internada por “gripe A”, que en ese contexto era vista como una enfermedad mortal y contagiosa. Es muy interesante la metáfora que se produce: por un lado, el estigma por la enfermedad con el status de “paciente aislada” en el hospital donde está internada; y por el otro por la manera en que este estado resuena a R. con la expresión “cristiana apartada”, como un sentido que circula de forma equivalente. El sentido del “apartada” en ambos casos aparece como “contaminada” y, en consecuencia, excluida. A la vez, el “apartamiento” si bien es una acción que emprende aquel que se aleja de la doctrina, a la vez surge desde lo nativo y opera como categoría estigmatizante por excelencia, utilizada por aquellos que cuidan las fronteras morales en los espacios religiosos:

[Refiriéndose a su internación]

R.: Y me quedé ahí. En la puerta decía: “Paciente Aislado”.

E: ¿sin poder respirar?

R.: Sin poder respirar con el cartel. Ese de “Paciente Aislado” parecía re simbólico. Mi madre que había dicho preferible que Dios se la lleve [risas] iba mañana y tarde a verme. Calculo que pensando no te la lleves [risas].

E: ¿“Paciente Aislado”?, como el de ¡cristiano apartado!

R.: Claro. Sí, tal cual.

La categoría de apartamiento, de esta manera nos muestra la manera en que circula el poder dentro de las comunidades religiosas sobre aquellos que se alejan de la misma por vivir una sexualidad disidente. Constituirse en la “oveja apartada del rebaño” no se vuelve solamente una metáfora, sino que da cuenta de las maneras en que este estigma funciona como un dispositivo de control sobre quienes entran y salen de la institución religiosa, a la vez que permite señalar cuál es la sexualidad esperada para sus miembros sin necesidad de nombrarla. En este sentido, también es

posible señalar el carácter relacional de esta categoría, que no sólo alude la persona que se ha apartado, sino a sus relaciones con la comunidad, con el resto del “rebaño”, lo que también a la vez tiene consecuencias en el vínculo familiar.

La agencia de las ovejas apartadas

Esta situación de apartamiento que se analiza, no debe llevarnos a pensar que los espacios religiosos configuran espacios infranqueables, ni que R. y P. son mujeres pasivas ni excluidas de todo tipo de religiosidad. Si bien la vivencia de una sexualidad disidente de los cánones hegemónicos constituye una variable conflictiva por las maneras en que los agentes religiosos interpretan como contraria a sus enseñanzas, es posible identificar diversos procesos que dan cuenta una reflexividad personal en relación a la sexualidad y la religión. Es por ello que la situación de apartamiento de la comunidad religiosa no llevó necesariamente a su apartamiento de la fe cristiana porque, como relatan R. y P., la misma formaba parte de su identidad.

“[ser cristiana].es una parte muy importante de quien soy más allá (...) de cualquier tipo de socialización primaria que te marca totalmente hay una cuestión espiritual y eso ya es mucho más fuerte me parece.” (P)

No obstante, las entrevistadas dan cuenta de diversas búsquedas por fuera de esta comunidad que les habilitaran una convivencia armónica entre su creencia con la sexualidad. En el caso de R. si bien en sus búsquedas iniciales se acercó a grupos e iglesias inclusivas, finalmente y al igual que P., relata dos estrategias que pueden describirse como “propiamente evangélicas”:

Dejé de ir a la iglesia. Necesitaba [saber] que lo que estaba haciendo no estuviera mal (...) busqué en la misma herramienta [por medio de la cual] me estaban juzgando: la Biblia. (...) quería encontrar el versículo que me sacara todo ese juicio. Empecé a estudiar un montón la Biblia. (...) empecé a comunicarme con gente que es evangélica y que tiene ministerios que incluyen a las personas con [una] sexualidad diversa. (...) [empecé] a tener otra visión. (R)

Al igual que lo documentado en el trabajo de Leal y Vaca mencionado, las llamamos “estrategias evangélicas” porque justamente hacen referencia a aquellos principios doctrinales de la Reforma protestante. Como señala Araceli Ezzatti, aquellas iglesias que suscriben a la reforma protestante tienen un “*amplio margen para leer la realidad desde la libertad de espíritu, la fidelidad de la Palabra y la inclusión en todas sus dimensiones*” (2008:100) aunque señala que ello no siempre se condice con la efectiva discriminación que muchos creyentes LGBTQ sufren en las iglesias.

Una de las estrategias a mencionar tiene relación con la “doctrina de la justificación por la fe”, referido a la relación de la persona con Dios¹². De esta manera, aparece en los relatos la importancia de la relación directa con Dios, sin mediaciones, como un aspecto que caracteriza la práctica cotidiana de los cristianos evangélicos y que en este caso habilita una reflexividad que logra reconciliar la creencia con la sexualidad.

“Lo sufrí bastante tiempo hasta que me di cuenta [y] dije: pero ¡qué estúpida! si yo creo que Dios es amor, que me ama, que sabe que ninguno es perfecto, ¿por qué no me va a amar a mí?; ¿Por qué no me va a seguir eligiendo a mí si él sabía que me iba a pasar esto? (...) tiene que saber que me hizo así (...) si todo lo sabe. (...) pude entender eso y quedé en paz. De alguna manera me cuesta todavía desde la cuestión religiosa familiar y demás pero mi relación con Dios, está tranquila” (P)

Es por ello que el apartamiento de R. y P. no modificó aquellas prácticas aprendidas en el espacio familiar como comunitario, sino que esa forma de reflexividad interiorizada forma parte de su subjetividad y se constituye en una estrategia y una potencialidad.

Una segunda estrategia que aparece de manera relevante en los relatos, tiene que ver con una interpretación del texto bíblico alejada de lecturas conservadoras o estigmatizantes sobre la sexualidad. Cabe señalar que la práctica de lectura hermenéutica de la Biblia es una de las características del cristianismo evangélico, por lo que resulta fundamental destacarla. Así también Ezzatti (2008) lo señala como la libre interpretación de la Palabra de Dios, sin intermediaciones¹³. Si bien los Hermanos Libres siguen estos principios, en la práctica es la interpretación del pastor – como guía y referente religioso – es la que suele prevalecer. Pero en el caso de las entrevistadas se produce una emancipación interpretativa del texto sagrado, así como señala Ezzatti. Particularmente en este pasaje R. da cuenta de cómo es posible leer desde el texto bíblico otras interpretaciones sobre la sexualidad, que no se condicen con la doctrina del guía religioso.

No podía sentir que estuviera mal. (...) no sabía qué pensaba Dios de eso (...) lo veía tan puro a mis sentimientos cuando me enamoraba [de otra mujer] no podía entender cómo Dios podía estar en contra de eso. (...) [en el texto bíblico se] ve a la sexualidad como algo puro, santo (...) puede ser una trasfencia de energía súper fuerte y eso, en la Biblia, se lo habla de esa manera. (...) nunca creí que Dios estuviera en contra de eso. (R).

De esta manera, es en el mismo texto bíblico donde R. encuentra las herramientas para encontrar nuevas maneras de entender la sexualidad, las emociones, la afectividad.

Estas estrategias analizadas dan cuenta de las maneras en tanto R. y P. no sólo negocian o tensionan su sexualidad y su religiosidad, sino también la forma en que ambas integran y encuentran desde las mismas doctrinas evangélicas otras maneras de habitar las normas religiosas como así también otras maneras de vivir y entender la propia sexualidad.

Reflexiones finales

De lo analizado hasta aquí, es posible pensar que las historias R. y P. nos acercan otras comprensiones que desde las propias subjetividades dan cuenta de diversas estrategias de negociación entre una identidad creyente y una sexualidad disidente. El análisis de aquellas subjetividades religiosas -como las historias de R. y P. – ponen de manifiesto que en ocasiones son las mismas enseñanzas religiosas y sus prácticas las que brindan elementos que permiten cuestionar algunos aspectos de sus doctrinas. A su vez las experiencias religiosas que se plasman en la construcción de una subjetividad reflexiva -desde prácticas como la oración o la interpretación de la Biblia- habilitan otras formas de religiosidad y la vez se conjugan con modos de vivir más vinculados a formas individualistas, relativos a un imaginario secular y moderno. Por ello resulta interesante poder contribuir a la discusión sobre las maneras en que lo religioso y lo secular conviven tanto en las instituciones, organizaciones, como en las diversas trayectorias biográficas.

Otro aspecto que interesa señalar, es el valor analítico del ámbito familiar como un espacio que permite comprender más acabadamente el campo religioso. El mismo pone de manifiesto las diversas maneras en que poder está vinculado al papel de las religiones en el control de la sexualidad. En aquellos casos donde las religiones han cumplido un papel importante en las trayectorias biográficas, la familia como espacio social de reproducción social – en un sentido amplio – resulta un lugar fundamental para analizar rituales, prácticas y enseñanzas religiosas y morales.

Así también la categoría de “apartamiento” como categoría relacional, permite continuar reflexionando sobre el vínculo entre “la oveja y el rebaño”, es decir la relación sujeto-norma religiosa/familiar presente en aquellas tensiones y regulaciones entre las comunidades religiosas y las familias respecto a la sexualidad de sus miembros.

Si bien es posible encontrar en estos dos relatos, como en otros trabajos, las maneras en que las religiones han operado como fuente de opresión y represión de la sexualidad, consideramos que estas miradas no dejan a los sujetos otro lugar que el de víctimas pasivas. Es así que, sin desconocer el sufrimiento y la opresión, este estudio intenta aportar en nuevas miradas descolonizadoras que permitan superar simplificaciones y suposiciones sobre las maneras en que las personas habitan su sexualidad y su religiosidad.

Finalmente, como señala Saba Mahmood (2005), una mirada más atenta a las agencias nos permite advertir el lugar político que implican algunas disidencias, aun-

que en ocasiones no se lo propongan. Así como Ernesto Laclau entiende que “*la política, en gran medida, es una serie de negociaciones en torno al principio de exclusión que siempre está allí como el terreno insustituible de lo social*” (Butler y Laclau 1999) así que el sentido político en estos relatos se hace visible al cuestionar las fronteras de la exclusión, como así también al proponer nuevos sentidos y definiciones sobre la religiosidad.

Bibliografía

- BERGER, Peter. (2008), “Secularizationfalsified”. *FirstThings*, Disponible en Internet: <http://www.first-things.com/article/2008/02/002-secularization-falsified>[Fecha de consulta: 01/02/2016].
- BUTLER, Judith. (2006), *Deshacer el Genero*. Barcelona: Paidós.
- BUTLER, J., & LACLAU, E. (1999). Los usos de la igualdad. *Debate Feminista*, Vol.19 Nº 10:115–139.
- CASANOVA, J., & BERGER, P. L. (2004). Debate: las religiones en la era de la globalización. *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, (218), 69-92.
- DUARTE, L. F. D., JABOR, J. de M., GOMEZ, E. C., & LUNA, N. (2008). Family, Reproduction and Religious Ethos in Brazil. Subjectivism and Naturalism as Structuring Values. *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, 53(142), 113–130.
- EZZATTI, Araceli. (2008), “Discriminación sexual: avances y retrocesos de las Iglesias protestantes históricas”. In: (Juan Marco Vaggione. Ed) *Diversidad Sexual y Religión*. Colección Religión, Género y Sexualidad. Católicas por el Derecho a Decidir, Vol. I.
- FONSECA, Claudia. (2008), “Homoparentalidad: novas luzes sobre o parentesco”. *EstudosFeministas, Florianópolis*, nº 16(3):769-783.
- FOUCAULT, Michel. (1994), “Sexualidad y poder” In: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Vol. III, trad. Ángel Gabilondo.Paidós.
- LE BRETON, David. (2013), “Manifestaciones del silencio”. *El Silencio. Aproximaciones*. Sequitur: Madrid, España.
- LEAL REYES, Carlos Alberto; VACA NIETO, Paulina Guadalupe. (2011), “Tribalismo. Una característica de la religiosidad actual en América Latina en dos casos: el culto a María Lionza en Venezuela y los Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina”. *Contribucionesdes de Coatepec*, nº 21: 33-58.
- MAHMOOD, Saba. (2005), *Politics of piety*. Princeton University Press.
- MALLIMACI, F., & BÉLIVEAU, V. G. (2007). Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. (Spanish). *Revista Argentina de Sociología*, 5(9), 44–63.
- MECCIA, Ernesto. (1998), “Religiosidad y minorías sexuales. Errancia social, sedentarismo religioso y Derechos Humanos”. *El caso de la ICM*. Disponible on line: <http://www.equiponaya.com.ar/religion/XJornadas/pdf/8/8-meccia.pdf> [Fecha de Consulta: 7/02/2017].mimeo)
- NATIVIDADE, M., DE OLIVEIRA, L. (2009), “Sexualidades Ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores”. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, Norteamérica, 0. Disponible en: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/32/445>>. [Fecha de consulta: 29/01/2016].
- SCHNOOR, Randal E. (2006), “Being Gay and Jewish: Negotiating Intersecting Identities”. *Sociology of Religion*, nº 67, vol1: 43-60.Disponibleen Internet: <http://socrel.oxfordjournals.org/> by guest on. [Fecha de consulta: 02/10/2012].
- ROLDÁN, Alberto F (1996), «Historia y posicionamientos políticos de los Hermanos Libres en Argentina (1910-1937 y 1945-1955)». Disponible en: http://www.teologos.com.ar/historia/a_rolدان_HL_en_argentina_1882-1955.pdf[Fecha de consulta: 28/03/2016].

- SEMÁN, Pablo. (2010), "Diferencia y transversalidad en la religiosidad de los sectores populares: mirando con telescopio luego de haber usado el microscopio". *Apuntes de Investigación*, n° 18:71-107
- SGRO RUATA, María Candelaria. (2012), "¡Queremos mamá y papá! Cruces político-religiosos en la oposición al matrimonio igualitario en Córdoba (Argentina, 2010)" *Revista de Antropología y Sociología Virajes. Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales Universidad de Caldas*. Manizales, Colombia. s/n:29-156.
- TARDUCCI, Mónica. (2013), "Adopción y parentesco desde la antropología feminista". *La Ventana. Revista de Estudios de Género*. n° 37:106-147.
- TORRICELLA, Andrea. (2013), "Prologo". In M. Segalen (ed.) *Sociología de la Familia*. 1 ed. Mar del Plata: EUEM.
- VAGGIONE, J. M. (2005), "Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious". *Social Theory and Practice*, n° 31(2), 165-188.
- _____. (2008), "Religión y sexualidad: entre el absolutismo y la diversidad" In J. M. Vaggione (ed.). *Diversidad Sexual y Religión (Vol I) Colección Religión, Género y Sexualidad*. Católicas por el Derecho a Decidir.
- _____. (2014), "La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso". *Soc. relig*, 24(42):209-226
- WILCOX, Melissa M. (2002), "When Sheila's a Lesbian: Religious Individualism among Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Christians". *Sociology of Religion*[en línea] n° 63: 497-513. Disponible en: <http://socrel.oxfordjournals.org/>[Fecha de consulta: 03/10/2012].

Fuentes

- Entrevista a R. Fecha de entrevista. Marzo de 2015.
- Entrevista a P. Fecha de entrevista. Diciembre de 2014.
- La Biblia. Versión Reina Valera (1960)
- Ley de Matrimonio Igualitario (2010). Disponible on line: <http://servicios.infoleg.gov.ar/infolegInternet/anexos/165000-169999/169608/norma.htm>. [Fecha de Consulta: 07/02/2017]

Notas

- ¹ Doctoranda en Estudios de Género (CEA-UNC). Becaria doctoral CONICET. Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales. (CIJS-UNC). Licenciada en Trabajo Social. Correo electrónico: cecjohn27@gmail.com
- ² Doctorando en Ciencias Antropológicas (FFyH-UNC). Investigador del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Becario doctoral e Investigador de la Secretaría de Ciencia y Tecnología (SECyT-UNC). Magíster en Comunicación y Cultura Contemporánea (CEA-UNC). Licenciado en Comunicación Social (UPS-UJO). Correo electrónico: davidavilesaguirre@gmail.com
- ³ Agradecemos especialmente a Juan Marco Vaggione, Andrea Lacombe y Melisa Sánchez por sus valiosos aportes y comentarios a este trabajo.
- ⁴ El análisis de estas entrevistas se desprenden de una investigación dirigida por Juan Marco Vaggione: "Ovejas negras. Experiencia religiosa y sexualidad en trayectorias biográficas de lesbianas" financiado por la SECyT (UNC) y ejecutado en el Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales (CIJS) Fac. de Derecho y Ciencias Sociales, de la Universidad Nacional de Córdoba.
- ⁵ Consideramos necesario aclarar que aunque la investigación desde donde se desprenden las dos entrevistas hace referencia a "trayectorias biográficas de lesbianas", las entrevistadas a quienes hacemos referencia, expresaron no autoidentificarse como lesbianas. En por ello que hemos optado por de-

nominar a las mismas como mujeres que mantienen relaciones sexo-afectivas con otras mujeres. A su vez se conserva la confidencialidad de las entrevistadas habiendo sido modificado sus nombres y referencias personales.

- ⁶ Se entiende por familia única a aquella que contempla un modelo heterosexual, monogámico y reproductivo, como el único posible y deseable. En este sentido, las contribuciones del feminismo han sido fundamentales para desnaturalizar la heteronormatividad presente en las relaciones sociales. Butler [2006] señala cómo en el debate norteamericano sobre el matrimonio gay es posible advertir las maneras en que la familia heterosexual matrimonial se vuelve la norma del parentesco, lo que implica que quienes se encuentran fuera del mismo –gays y lesbianas– deben ajustarse a las formas de familia “reconocibles” para la sociedad frente a aquellos considerados “menos legítimos”. No obstante Butler entiende que la norma no es siempre eficaz, y su uso y repetición en ocasiones “fallida”, permite comprender la existencia de múltiples modos de subjetivación actuales que se desplazan de la norma. Así, por ejemplo “quienes se encuentran fuera del privilegio de la familia heterosexual, se abocan a la tarea de reelaborar el parentesco, apropiándose de los términos de dominación” (Butler, 2006:199).
- ⁷ A través de un enfoque cualitativo biográfico, se realizaron 28 entrevistas semi estructuradas, donde se abordaron dos principales categorías de análisis: la dimensión de la religiosidad y de la sexualidad, así como las negociaciones entre ambas a lo largo de sus relatos biográficos. En el marco de esta investigación y a través del método ‘bola de nieve’, las entrevistas fueron realizadas por diferentes miembros del equipo de investigación durante los años 2014 y 2015. Se priorizaron entrevistas a mujeres que mantuvieran relaciones sexo-afectivas con otras mujeres y que a lo largo de su biografía hayan tenido alguna experiencia religiosa significativa, actual y/o pasada. Se identificaron en este sentido mujeres católicas, evangélicas, budistas, agnósticas y ateas. Las entrevistas que tomamos para este estudio (R. y P), se realizaron en los años 2014 y 2015, y su análisis implicó un recorte en relación a la variable “religión de crianza”. Nuestras dos entrevistadas dieron su consentimiento informado para participar en la investigación que lleva a cabo el equipo de investigación (CIJS-UNC).
- ⁸ Para mayores referencias históricas sobre esta denominación evangélica en Argentina consultar: “Historia y posicionamientos políticos de los Hermanos Libres en Argentina (1910-1937 y 1945-1955)” (Roldán, 1996).
- ⁹ Al momento de la realización de las entrevistas tanto R. como P. no participaban activamente en estos espacios institucionales, no obstante, sí se definían como creyentes cristianas.
- ¹⁰ Como refiere Le Breton “el mantenimiento del secreto pretende evitar la apropiación de significaciones que podían chocar con los fundamentos mismos de sus relaciones con el mundo” (Le Breton, 2009: 95)
- ¹¹ “(...) a través de la construcción de una subjetividad, de una conciencia de sí perpetuamente alerta ante las propias debilidades, ante las propias tentaciones, ante la propia carne, es como el cristianismo ha podido hacer funcionar esta moral, en el fondo mediocre, ordinaria, relativamente poco interesante, entre el ascetismo y la sociedad civil. La técnica de interiorización, la técnica de toma de conciencia, la técnica de vigilancia de uno mismo por sí mismo, con relación con sus debilidades, con su cuerpo, con su sexualidad, con su carne, me parece que es la aportación fundamental del cristianismo en relación con la historia de la sexualidad”. (Foucault, 1994: 142)
- ¹² “La relación del Ser Humano con Dios en el marco de la Gracia, que reconcilia y restituye, en lugar de la discriminación por los méritos y las obras que son expresión de la finitud humana” (Ezzatti, 2008:100)
- ¹³ “El pueblo lector-protagonista es interprete de la Revelación en su forma escrita o en su forma histórica cotidiana, sin intermediaciones con anteojeras de diversos intereses de sabios y entendidos frente a los culturalmente diferentes; no ignorantes, incultos, salvajes, como suele llamárseles.” (Ezzatti, 2008:100)

María Cecilia Johnson (cecijohn27@gmail.com)

Doctoranda en Estudios de Género (CEA-UNC). Becaria doctoral CONICET. Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales. (CIJS-UNC). Licenciada en Trabajo Social.

David Avilés Aguirre (davidavilesaguirre@gmail.com)

Doctorando en Ciencias Antropológicas (FFyH-UNC). Investigador del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Becario doctoral e Investigador de la Secretaría de Ciencia y Tecnología (SECyT-UNC). Magíster en Comunicación y Cultura Contemporánea (CEA-UNC). Licenciado en Comunicación Social (UPS-UJO).

Resumen:

Ovejas apartadas: Sexualidades disidentes, religiosidad y familia

El artículo se propone analizar las negociaciones entre la creencia y la sexualidad a través de relatos biográficos de dos mujeres que mantienen relaciones sexo-afectivas con otras mujeres y que se identifican como creyentes cristianas.

Considerando que las instituciones religiosas en América Latina juegan un rol importante a la hora de prescribir ciertos modos de vivir la sexualidad dentro de la norma familiar, heteronormativa y reproductiva, nos interesa acceder a ese universo de sentidos en el cual se tensionan y negocian los modos de creer y de vivir la sexualidad. Haremos hincapié en la categoría nativa de “cristiano apartado” y se reflexionará sobre el control de la sexualidad en los espacios religiosos y familiares.

Palabras-clave: Diversidad Sexual. Religión. Familia. Subjetividades.

Abstract:

Scattered sheeps: Dissident sexualities, religiosity and family

The aim of the article isto analyze the negotiations between beliefs and sexuality through the biographical recounts of two women who have sex-affective relations with other women and identify themselves as Christian.

Since religious institutions in Latin America play an important role in prescribing the ways of living sexuality within the familiar, heteronormative and reproductive norm; we are interested in approaching the universe of meanings in which modes of believe and live the sexuality are stressed and negotiated. Through the native category of “Scattered Christian” the article will reflect on the control of sexuality in religious and family spaces.

Keywords: Sexual Diversity. Religion. Family. Subjectivities.