

Diversidad Sexual y Religión

Juan Marco Vaggione (comp.)



Diversidad Sexual y Religión

Colección: *Religión, Género y Sexualidad*

Director- Editor

Juan Marco Vaggione

Consejo Editorial

Marta Alanis

Carlos Figari

María Alicia Gutiérrez

Carlos Lista

María José Rosado Nunes

Marta Vassallo

Edición al cuidado de:

María Candelaria Sgró Ruata

Producción

Católicas por el Derecho a Decidir

Av. Colón 442- Piso 6 / Dpto. D / 5000-Córdoba

www.catolicas.com.ar

Esta publicación se realizó gracias al apoyo de HIVOS

ISBN: 978-987-1110-87-2

hecho depósito que marca la Ley 1234

Colección: Religión, Género y Sexualidad

coleccion@catolicas.com.ar



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional

Diversidad Sexual y Religión

JUAN MARCO VAGGIONE
Compilador



Índice

Prólogo / ¿Por qué una colección sobre religión, género y sexualidad?	9
Religión y sexualidad: entre el absolutismo y la diversidad	17
<i>Juan Marco Vaggione</i>	
Religiones, derechos y sexualidades. Perfiles religiosos y opiniones sobre derechos para personas GLTTBI de asistentes a las Marchas del Orgullo en Argentina y Brasil.	43
<i>Daniel Jones y Lucila Martínez Minicucci</i>	
Religião, gênero e diversidade sexual: refletindo sobre violência simbólica e exclusão.	59
<i>Valéria Melki Busin</i>	
O que dizem os ensinamentos da Igreja Católica Romana a respeito das «pessoas homossexuais»?	81
<i>José Josélio da Silva</i>	
Discriminación sexual: avances y retrocesos de las iglesias protestantes históricas	99
<i>Araceli Ezzatti</i>	
Pastoral de lo político	111
<i>Roberto González y Norberto D'Amico</i>	
Por un Mesías queer. Ausencias y encaminamientos proféticos	125
<i>Fernando Cândido da Silva</i>	

PRÓLOGO

¿POR QUÉ UNA COLECCIÓN SOBRE RELIGIÓN, GÉNERO Y SEXUALIDAD?

JUAN MARCO VAGGIONE

Compilador

La presencia de lo religioso en las ciencias sociales ha ido atravesando distintas etapas para volver a adquirir en los últimos años una importancia inusitada. A pesar de que la religión fue una dimensión crucial del pensamiento social y filosófico del siglo XIX, con el propósito de caracterizar y distinguir a la modernidad, durante el siglo XX fue perdiendo paulatinamente espacio. En particular, la teoría de la secularización fue la respuesta de las ciencias sociales que, a la vez que construía y daba sentido a lo religioso, lo relegaba a los márgenes de los análisis. La teoría de la secularización rigió, mixturando componentes ideológicos y analíticos, de manera prácticamente hegemónica invisibilizando la complejidad de lo religioso. La religión se presuponía destinada a desaparecer y su perdurabilidad se leía como mera resistencia a un destino inexorable o como reacción a la modernidad y los diversos cambios que la misma implicaba. Lo religioso quedó entonces, en manos de un grupo de especialistas (especialmente sociólogos de la religión) mientras que las ciencias políticas, las relaciones internacionales, la

sociología, el derecho entre otras, desdibujaban su importancia.

Sin embargo, en los últimos años, la religión ha vuelto a tener un rol preponderante en el pensamiento social, y disciplinas donde lo religioso era periférico lo incluyen de manera creciente en sus producciones. Los postulados de la teoría de la secularización y la construcción que la modernidad impuso sobre lo religioso han sido profusamente criticados permitiendo pensar, según algunos, la existencia de un “momento postsecular”. Postsecular no sólo por la fuerte presencia que las religiones siguen teniendo sino también porque esta presencia ha vuelto a ser una temática central para las ciencias sociales. Las religiones han sobrevivido a la modernidad y a la globalización y su presencia se ha reforzado frente a la crisis de los Estados y las fuertes desigualdades sociales. En conexión con esta presencia, el desafío de las ciencias sociales “vuelve a ser” entender y explicar la perdurabilidad de lo religioso tanto en los individuos como en los sistemas políticos, pero esta vez no ya como resabio de una premodernidad en extinción sino como un componente prevalente de las sociedades contemporáneas.

En este contexto, el género y la sexualidad son dos perspectivas necesarias, podría decirse urgentes, desde donde volver a pensar lo religioso. Por un lado, las religiones han sido y continúan siendo centrales para entender el patriarcado y la heteronormatividad como sistemas de dominación. Incluso se ha producido en algunos sectores religiosos una radicalización de la defensa de una concepción única de familia al considerársela amenazada por las posturas y demandas del feminismo y del movimiento por la diversidad sexual. Parte de la presencia actual de lo religioso tiene que ver con la conservación o recuperación de un orden social que algunos sectores religiosos sienten amenazado frente a la diversidad sexual y al empoderamiento de las mujeres. Uno de los objetivos de esta colección es, precisamente, reflexionar so-

bre las religiones como sostenedoras del patriarcado y de la heteronormatividad.

Por otro lado, las religiones también se han constituido en arenas favorables para el cambio social. Reducir lo religioso a sus manifestaciones patriarcales y heteronormativas es entender sólo una parte de fenómeno. Algunos sectores religiosos han incorporado las posturas y demandas del feminismo y del movimiento por la diversidad sexual mostrando la heterogeneidad de lo religioso. Entender al género y a la sexualidad requiere, también, comprender las discursividades religiosas en las que se plasman y a las que transforman. Las mujeres y las personas LGBTQ¹ no son sujetos pasivos de los sistemas de creencias sino, por el contrario, han logrado que esas creencias sean compatibles con concepciones liberadoras. Existen creyentes, jerarquías religiosas y teólogas/os que denuncian y se movilizan contra ordenes sociales injustos (como el patriarcado y la heteronormatividad), dotando a la religión de un contenido igualitario y de justicia social. Analizar, visibilizar e inclusive politizar estas instancias religiosas constituye, también, un objetivo importante al que aspira esta publicación.

La colección pretende ser, entonces, un espacio para profundizar y debatir las múltiples formas en que la religión, el género y la sexualidad se imbrican. No existen muchas instancias de debate en Latinoamérica sobre estas cuestiones que son, precisamente en un momento como el actual, de crucial importancia. La región atraviesa un momento peculiar ya que las discusiones sobre las mujeres y la diversidad sexual han entrado, a las agendas públicas. La demanda por los derechos sexuales y reproductivos recorre el continente y genera alianzas y antagonismos que van abriendo nuevos espacios de lo político en los cuales la religión juega un papel importante. Esta colección pretende ser un espacio para el análisis y el debate de estas dinámicas.

¹ Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans (Transexuales, Transgéneros, Travestis), Queers.

Contenido del presente Volumen

Este número de la colección está dedicado, específicamente, a la temática de la religión y la diversidad sexual. La crítica a la heteronormatividad como sistema de dominación implica una serie de desafíos políticos y académicos entre los que se incluye pensar los roles de lo religioso. En particular, el volumen compila diversas ponencias presentadas al Primer Seminario Interreligioso de Diversidad Sexual y Religión del Cono Sur organizado por Católicas por el Derecho a Decidir de Córdoba con el apoyo económico de Hivos y Astraea. Este congreso es un hito para la región ya que conjugó una importante diversidad de países, de religiones y de sexualidades. Estuvieron presentes personas de los diversos países del Cono Sur, así como de México y Puerto Rico. A nivel de las religiones no sólo participaron católicos y evangélicos sino también judíos y de las religiones de matriz africanista. Finalmente, el amplio espectro de la diversidad sexual estuvo presente complejizando la mirada exclusivamente gay/lesbiana sobre esta temática.

Se incluyen, en este volumen 6 ponencias que fueron una parte de las discusiones que tuvieron lugar durante el seminario. Previo a estos trabajos se incorporan unas notas introductorias del compilador de este volumen en la cual se presentan las formas en que algunos análisis iluminan los entrecruzamientos entre religión y diversidad sexual. En particular, el autor distingue dos abordajes principales que ponen el acento en dinámicas opuestas: aquellos que analizan la religión como un obstáculo principal para la diversidad sexual y aquellos que, por el contrario, consideran las distintas formas en que lo religioso y las sexualidades son parte de marcos integrados.

La primera ponencia incluida, presentada por *Jones y Martínez Minicucci*, es parte de una investigación empírica

sobre la Marcha del Orgullo GLTTBI* en Buenos Aires del año 2005. A través de datos obtenidos por medio de un cuestionario, los autores construyen un perfil religioso de las y los asistentes a la Marcha así como de las experiencias de discriminación que han tenido en los ambientes religiosos. Asimismo, analizan las formas en que la variable religión/religiosidad afecta la posición hacia los derechos de las personas GLTTBI, en particular el reconocimiento a las parejas del mismo sexo y la posibilidad de adopción. Es interesante mencionar que la ponencia compara, cuando es posible, los resultados de Argentina con los obtenidos por una investigación de similares características en Brasil. La hipótesis general que guía el estudio es que la pertenencia religiosa de las y los entrevistados influye sobre sus opiniones acerca de derechos para las personas GLTTBI, aunque los autores no afirman que esto “se deba principalmente a las declaraciones públicas de las instituciones hegemónicas dentro de sus religiones”.

La ponencia de *Valéria Melki Busin* considera a la religión, particularmente el “fundamentalismo cristiano”, como fuente de violencia simbólica a través de estigmatizar a las personas LGBTTI: a nivel individual por medio de la internalización a temprana edad de la idea de pecado, vergüenza o culpa; y, a nivel social, demarcando un campo de normalidad y legitimidad en relación a la sexualidad. El artículo combina lecturas teóricas con relevamiento empírico en Brasil a los fines de evidenciar cómo el discurso de las instituciones religiosas (especialmente las cristianas) crea y mantiene “a fronteira entre o ‘nós’ - determinando o que é normal, portanto aceito ou valorizado - e os outros, os que fogem à normatização e devem ser rejeitados...”.

* *Nota de Edición:* se decidió mantener las siglas utilizadas por cada uno de los autores para hacer referencia al colectivo.

La ponencia de *José Josélio da Silva* se focaliza en la Iglesia Católica, sin duda el actor religioso con mayor influencia sobre la sexualidad en la región Latinoamericana. Da Silva analiza las formas en que la Iglesia Católica utiliza la sexualidad como un dispositivo de poder prestando atención a los documentos oficiales que refieren a las personas homosexuales. La sexualidad ha ocupado un lugar destacado para la Iglesia y, en las últimas décadas, le ha dedicado importantes documentos al tema específico de la “homosexualidad”. Se presenta un análisis de los principales documentos, considerando sus diferencias y el contexto histórico en el que se originan, así como criticando el término “persona homosexual” utilizado en los documentos: “Quando a Igreja trata dessas questões, os termos mais usados nos documentos são “pessoas homossexuais”, “pessoas com tendências homossexuais” ou “cultura gay”, pretendendo com isso, não só orientar seus fiéis como também, interferir nas políticas públicas dos países no que diz respeito a direitos sexuais e sociais”.

Las otras dos ponencias que se presentan posteriormente tienen en común mostrar experiencias de integración entre los sistemas de creencias y las personas LGBTQ, reconociendo también los desafíos y complicaciones de las mismas. La ponencia de *Araceli Ezzatti* analiza el camino no lineal, “marchas y contramarchas”, de las Iglesias protestantes históricas en las formas de construir a la sexualidad. Según la autora, la libertad de la interpretación bíblica que existe en estas iglesias suele también derivar en “la distorsión y el abuso del texto en función de reafirmar discriminaciones que son sólo creaciones del egoísmo y la injusticia humana”. Araceli analiza la paradoja por las que atraviesan algunas iglesias que al volverse más inclusivas en temas de sexualidad reciben, a veces, las reacciones adversas de sus propias membresías. Con el objetivo de superar las contramarchas, la ponencia culmina con una apelación normativa

al proponer algunas “rutas de salida” para lograr comunidades religiosas más inclusivas en la región.

La ponencia de *Gonzalez y de D'Amico* se centra en las conexiones entre pastoral y política desde una mirada de la diversidad sexual. Los autores sostienen que la praxis pastoral de las personas GLTTB desafía la posición política de las iglesias ya que implica un compromiso al cambio de las estructuras de opresión. Detallando diversas experiencias de los autores en el Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB, la ponencia apela a la necesidad de una pastoral liberadora y de un nuevo tiempo axial donde “los derechos de las minorías sexuales son indivisibles de los derechos de la mujer, de los derechos de los trabajadores y trabajadoras, del bienestar del medio ambiente”. El concepto de amistad, elaborado por teólogas feministas, es un andamiaje importante para estos cambios ya que además de ser inclusiva (a diferencia del amor romántico), se opone a la desigualdad e injusticia. A las teologías de la amistad se le agregan los aportes de la teología queer como una teología sexual que partiendo desde la experiencia de las personas permite el desborde del sentido común.

El volumen concluye con la ponencia de *Fernando Cândido da Silva* que presenta aportes para la construcciones teológicas LGBTT de la región a través de una relectura queer de la Biblia. Más que una discusión sobre qué dice (o qué no dice) la Biblia sobre la homosexualidad, lo que el autor pregunta es qué tienen por decir las personas LGBTT sobre la Biblia. En particular, la ponencia propone la figura de un *mesías queer* que implica creatividad y resistencia (un poder para) en vez de subordinación y discriminación (un poder sobre). Pero también, el autor advierte sobre la necesidad de un ejercicio de desestabilización constante para reducir las posibilidades de que “aunque exista el deseo de liberación, podamos estar excluyendo, oprimiendo, violentando”.

Finalmente, es necesario un reconocimiento al equipo de Católicas por el Derecho a Decidir de Córdoba que con empeño y dedicación hacen posible la existencia de esta publicación como una manifestación más del arduo trabajo que la organización lleva adelante. En particular, a Candelaria Sgró Ruata que tuvo a su cargo la revisión de los artículos, el diseño de la tapa, así como el seguimiento del proceso de publicación. También, un agradecimiento a Hivos que brindó el apoyo económico para posibilitar este volumen.

RELIGIÓN Y SEXUALIDAD: ENTRE EL ABSOLUTISMO Y LA DIVERSIDAD

JUAN MARCO VAGGIONE

Introducción

La relación entre la religión y la sexualidad es, sin dudas, una de las dimensiones más complejas de las sociedades contemporáneas. Si la modernidad como proyecto ideológico pretendió enclosetarlas en la esfera privada, despolitizándolas, un proceso opuesto se ha producido. Por un lado, las religiones son una dimensión ineludible de las políticas nacionales e internacionales. Lejos de desaparecer, los actores y discursividades religiosos son una parte constitutiva de distintas dinámicas políticas. En las relaciones internacionales, en las regulaciones jurídicas sobre la familia, en las políticas migratorias, en las elecciones nacionales, como en tantas otras temáticas, las principales religiones no sólo son una voz de los debates sino que también tienen una fuerte influencia en la toma de decisiones.

Por otro lado, la sexualidad tampoco se redujo a lo privado sino que al contrario su regulación moral, social y jurídica se ha constituido en uno de los debates centrales en

las sociedades Latinoamericanas. Si bien su regulación siempre ha sido una preocupación de los estados, en las últimas décadas la sexualidad comenzó a ser considerada en conexión con el poder y con la generación de ordenes sociales injustos. Uno de esos órdenes se basa en la heteronormatividad que coloca a la heterosexualidad como límite moral y legal de la sexualidad y que ubica a las personas LGBTQ¹ a los márgenes de la legalidad y de la legitimidad social. En la mayoría de las democracias contemporáneas esta construcción única de la sexualidad está siendo criticada a través de inscribir políticamente la diversidad como dimensión constitutiva de la sexualidad. Lejos de ser una dimensión privada, la sexualidad es una parte importante de las agendas públicas contemporáneas y de las discusiones sobre derechos y ciudadanía.

Religión y sexualidad constituyen, entonces, dimensiones centrales de las democracias contemporáneas. Lejos de retraerse son partes complejas de las biografías, de los debates públicos y de las legislaciones. Pero es en sus interacciones donde se abren espacios analíticos y políticos importantes que interesa profundizar en estas notas introductorias. Religión y sexualidad se encuentran imbricadas por un denso entramado cultural, político y legal de modo que analizar una de ellas implica, aunque sea de manera indirecta, considerar a la otra. Estas imbricaciones han sido pensadas desde distintas ópticas, pero es posible por motivos expositivos presentar dos tipos de abordajes. Por un lado, las religiones han sido analizadas como las principales sostenedoras del patriarcado y la heteronormatividad. Estos análisis identifican a las instituciones religiosas, las jerarquías, y los sistemas de creencias como los obstáculos principales para la diversidad sexual. Desde este abordaje, el vínculo entre las

¹ Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans (Transexuales, Transgéneros, Travestis), Queers.

religiones “tradicionales” y el movimiento por la diversidad sexual ha sido considerado como de “enemigos perfectos”² (Gallgher y Bull, 2001) ya que se movilizan defendiendo cosmovisiones antagónicas.

Otro tipo de abordaje, no necesariamente incompatible con el anterior, muestra en cambio a lo religioso y a la diversidad sexual en un plano de integración. Si bien es cierto que las jerarquías religiosas tienden a ser las principales opositoras a los derechos para las personas LGBTQ, esto no debe invisibilizar la heterogeneidad de lo religioso en relación a la sexualidad. Una multiplicidad que no sólo se da entre las distintas tradiciones religiosas sino también al interior de cualquiera de las principales denominaciones, incluso de aquellas que se caracterizan por ser las más homofóbicas. Reducir lo religioso a una postura heteronormativa es simplificar el amplio abanico de posibilidades individuales e institucionales, ya que existen actores y discursos religiosos que compatibilizan la diversidad sexual con sus sistemas de creencias.

El objetivo de estas notas introductorias es ejemplificar estos dos tipos de abordajes como dos de las formas en que se ha construido analítica y políticamente la presencia sostenida de las religiones frente al crecimiento en la legitimidad y legalidad de la diversidad sexual. El antagonismo y/o la integración entre religión y diversidad sexual captan dos procesos que, aunque opuestos, tienen una fuerte presencia en las biografías y en las políticas contemporáneas. No se pretende, obviamente, agotar la discusión sobre los vínculos entre religión y diversidad sexual pero si plantear algunas de las principales líneas existentes como una mane-

² *Enemigos Perfectos* (*perfect enemies*) es el título de un libro de Gallgher y Bull (2001) en el cual se analizan las causas y consecuencias del antagonismo entre la derecha religiosa y el movimiento por la diversidad sexual. Argumentos similares se desarrollan en CARAMAGNO, Thomas (2002).

ra de introducir la complejidad analítica y política de la temática.

Absolutismo religioso y sexual: las religiones como barreras para la diversidad sexual

Una forma de plantear la relación entre religión y diversidad sexual, tal vez la más extendida, es entender a las religiones como portadoras de un absolutismo sexual que impide la diversidad. Desde esta mirada, las religiones construyen, sostienen y legitiman un sistema único de sexualidad que se estructura sobre la opresión y exclusión de amplios sectores de la población. Las religiones así consideradas no sólo imponen esta concepción rígida de la sexualidad a sus fieles sino que también la defienden como la única moral y legalmente posible y que, por tanto, debe regir a la ciudadanía en general.

Las instituciones religiosas, en su doble rol de agentes de socialización y actores políticos, son sindicadas como las principales sostenedoras del patriarcado y la heteronormatividad. Mas allá del debate sobre el origen de estos sistemas de exclusión, no hay dudas que en las sociedades contemporáneas y debido a diferentes motivos³ las religiones constituyen las principales defensoras de una definición de la sexualidad que privilegia a los hombres y naturaliza a la familia heterosexual como el espacio legítimo para la sexualidad. Esta influencia contraria a la diversidad sexual se da tanto en el plano individual como a nivel de las legislaciones y políticas públicas.

³ Para el análisis de las principales razones del por qué la religión es una dimensión influyente sobre el género y la sexualidad se puede consultar INGLEHART y NORRIS (2003), particularmente el Capítulo 3.

Cuando se considera el nivel individual, hay suficiente evidencia empírica señalando que la identificación con determinadas religiones es una variable con alto valor explicativo al analizar las actitudes y opiniones hacia la (homo)sexualidad (Vaggione, 1998; Wooddrum y Davinson, 1992). La pertenencia de las personas a las denominaciones religiosas que se oponen a la diversidad sexual se conecta con actitudes más homofóbicas y/o de rechazo hacia la diversidad. Incluso, la identificación religiosa de los legisladores ha sido considerada como la variable que mejor puede predecir la posición política de los mismos respecto a los derechos sexuales y reproductivos⁴ (Peach, 2002). Dentro de esta línea, otros estudios ponen el acento sobre la religiosidad, entendida como la intensidad del sentimiento religioso, como la variable que explica fuertemente el rechazo de ciertos sectores a la diversidad sexual: mientras mayor es la intensidad religiosa mayor es el rechazo al pluralismo a nivel de la sexualidad. Sea por identificación o por intensidad religiosa, gran parte de la oposición a los derechos de las personas LGBTQ puede explicarse por la influencia que lo religioso tiene sobre las construcciones morales de las personas en las sociedades contemporáneas.

Estos datos se conectan con otra línea de investigación que, desde la sociología o la psicología social, analizan los complejos procesos donde coexisten una identidad religiosa fuerte y una ruptura con la heterosexualidad. Este tipo de análisis hacen referencia a la existencia de disonancias cognitivas o conflictos de roles entre los sistemas de creencias religiosas y las identidades LGBTQ (Mahaffy, 1996). De este modo, el proceso de “coming out” (de salida de la heterosexualidad) puede implicar una ruptura o al menos una confrontación con la identidad religiosa (en caso, obviamente, de tenerla). Las historias de vida de las personas

⁴ Lucinda Peach analiza en el contexto estadounidense la importancia que tiene el rol de la religión sobre legisladores y jueces.

LGBTQ suelen mostrar que las identidades y pertenencias religiosas constituyen una fuente de conflicto central en el alejamiento de la “heterosexualidad obligatoria” (Rich, 1980). Volverse agnóstico, alejarse de las religiones, convertirse a denominaciones más progresistas o a las “nuevas” espiritualidades son algunas de las alternativas propuestas para la resolución de esas disonancias o conflictos (Yip, 1997; Singer y Deschamps, 1994).

Las influencias negativas de las religiones sobre la sexualidad se da, también, a nivel de las políticas públicas y legislaciones. Las jerarquías de las principales instituciones religiosas suelen ser una barrera principal en la existencia de los derechos para las personas y parejas LGBTQ⁵. En aquellos países donde se ha producido algún nivel de reconocimiento de estos derechos, como en los Estados Unidos o Europa Occidental, la instituciones religiosas se movilizan activamente para revertir estas reformas⁶. En los Estados Unidos, la “derecha religiosa” ha logrado que se aprueben reformas constitucionales a nivel estadual incluyendo que el casamiento es entre un hombre y una mujer con el objetivo de dificultar el derecho a casarse de las parejas del mismo sexo. En España la modificación del derecho de familia equiparando parejas hetero y homosexuales generó que la Iglesia Católica y sectores aliados a la misma se manifestaran masivamente en las calles en repudio de esta medida. En otros países, como por ejemplo el caso de Latinoamérica, el activismo político de las jerarquías religiosas defendiendo una concepción única de familia es la principal barrera para el avance de los derechos sexuales y reproductivos en general⁷.

⁵ Para un análisis más detallado se puede consultar VAGGIONE, Juan Marco (2006).

⁶ Existe, por supuesto, una diferencia importante entre Europa Occidental y los Estados Unidos, donde el poder de la derecha religiosa prevalece mucho más.

⁷ Ver los artículos compilados en *La Derecha y los Derechos* (2003) Revista

Este antagonismo de las jerarquías religiosas con la diversidad sexual también se presenta a nivel transnacional (Butler, 2006). El activismo religioso opuesto a los derechos sexuales y reproductivos no sólo ha trascendido las barreras de los Estados (inclusive la globalización ha sido funcional para algunas denominaciones religiosas) sino que también se observa en forma de alianzas transnacionales entre distintas tradiciones religiosas (mostrando que la homobofia es muchas veces el punto de encuentro de sectores religiosos otrora en oposición). Sirva como ejemplo el activismo religioso en las Naciones Unidas donde se conformó un bloque que combinando el Islam, el catolicismo y la derecha religiosa (particularmente norteamericana) realiza un lobby conjunto resistiendo cualquier intento de ampliación de los derechos sexuales y reproductivos (Sabom, 1999). En particular, la despenalización del aborto y el reconocimiento de derechos a las personas LGBTQ son las dos temáticas que obsesionan a estos sectores y las han constituidos en barreras infranqueables.

Finalmente, existen una serie de trabajos que consideran la intensificación en el control de la sexualidad como una de las dimensiones en la radicalización de algunos sectores religiosos en las sociedades contemporáneas. La forma en que las principales religiones controlan la sexualidad ha sido variable⁸; sin embargo, se han fortalecido en los últimos años posturas más absolutistas sobre la sexualidad como reacción al creciente pluralismo. Conceptos tales como fun-

Debate Feminista.

Para un análisis sobre la relación Estado e Iglesia respecto a la liberalización en las construcciones del género ver: HTUN, Mala (2003). Para las formas del activismo religioso conservador, ver: VAGGIONE, Juan Marco (2005).

⁸ Un trabajo pionero evidenciando las formas en que el cristianismo, por ejemplo, ha variado su forma de controlar la sexualidad es el de John Boswell. Ver por ejemplo BOSWELL (1980). Para una introducción a las distintas formas en que las religiones regulan la sexualidad, lo erótico, se puede consultar a FIGARI, Carlos (2007).

damentalismo, neo-tradicionalización, neo-ortodoxias, integrismo, “nueva” derecha religiosa, tienen en común destacar la centralidad que la sexualidad tiene en las manifestaciones políticas de ciertos sectores religiosos en las sociedades contemporáneas. Frente al creciente pluralismo en cuestiones de sexualidad, desde algunos grupos religiosos se responde con una especie de “ortodoxia pélvica”⁹ (Maguirre, 2000) y/o “patriarcado radical” (Riesebrodt, 1993) donde no sólo se rigidizan las construcciones sobre la sexualidad sino que inclusive su defensa se vuelve una prioridad política. La diversidad sexual, junto a la despenalización del aborto, son presentadas como las amenazas más urgentes sobre un orden tradicional que se asienta, en gran medida, sobre una concepción única de la sexualidad.

Dentro de este tipo de abordaje, pueden ubicarse una serie de debates de carácter más normativo que ven en la presencia política de las religiones un problema no sólo para los derechos de las personas LGBTQ sino también para los sistemas democráticos en general. La renovada presencia de lo religioso en las sociedades contemporáneas ha dado lugar, también, a una intensificación en los debates sobre la relación entre religión y política o religión y derecho¹⁰. Discutir cuál debe ser el rol de lo religioso en las sociedades democráticas es también una prioridad para aquellos sectores favorables a los derechos sexuales y reproductivos que ven en la privatización de lo religioso la principal, a veces la única, alternativa políticamente viable. Así, las influencias políticas de las religiones se considera como una fractura del siste-

⁹ Howard Ecklund (2003) afirma que la reafirmación de la ortodoxia es una reacción al avance del feminismo.

¹⁰ Sin dudas, estos debates exceden el objetivo de esta presentación. Una compilación interesante de cómo los principales teóricos rediscuten la relación entre religión y políticas es De VRIES, Hent y SULLIVAN, Lawrence E. (2006). Para un análisis de las influencias religiosas en el Derecho, ver VAGGIONE, Juan Marco; JULIÁ, Silvia (2007).

ma democrático. Discursos sobre la laicidad y/o la separación estado e iglesia son estrategias importantes para aquellos que buscan ampliar los derechos sexuales y reproductivos. Para que estos derechos sean posibles son necesarios Estados autónomos de las instituciones religiosas que puedan, así, diversificar las construcciones legales sobre la sexualidad. Latinoamérica no es una excepción y tanto desde el feminismo como desde el movimiento por la diversidad sexual se demanda por la separación estado/iglesia para posibilitar el cambio social y legal¹¹(Vaggione, 2007).

Cuando se considera Latinoamérica es particularmente la influencia de la Iglesia Católica la que constituye el principal obstáculo tanto al nivel de las biografías individuales de las personas LGBTQ como de las legislaciones y políticas públicas favorables a la diversidad sexual. La Iglesia Católica ha sido caracterizada como una de las instituciones mas homofóbicas aunque, paradójicamente, también es un espacio fuertemente homoerótico (Jordan, 2000). Las influencias históricas, culturales y políticas del catolicismo han impreso en la región una matriz sobre la sexualidad que se plasma en la cultura y en las legislaciones. Por ello, los estudios existentes sobre la región privilegian el análisis del catolicismo como obstáculo principal para la diversidad sexual (Vaggione, 2006). Sin embargo, la jerarquía católica no está sola en su oposición a los derechos sexuales y reproductivos. Se ha conformado en la región un bloque que combina actores políticos y organizaciones de la sociedad civil con el objetivo principal de influir en las legislaciones y políticas públicas defendiendo la dogmática religiosa pero a través de la utilización de diversas estrategias que incluyen la judicialización, las argumentaciones científicas y bioéticas (Vasallo, 2005; Mujica, 2007; González Ruiz, 2005).

¹¹ Ver los artículos en: La Derecha y los Derechos (2003), Revista *Debate Feminista*.

Lo que los diversos estudios referidos ponen de manifiesto es que las religiones constituyen una barrera fundamental para la diversidad sexual. Este antagonismo lejos de reducirse se ha incrementado ya que las jerarquías de importantes tradiciones religiosas han tomado la defensa de una definición única y absolutista de la sexualidad como una prioridad a defender en los sistemas de creencias pero también en los sistemas políticos. Las personas LGBTQ son los cuerpos de intervención moral y política empujándolos a los márgenes de la legalidad y de la legitimidad. Sin embargo, esto es sólo una de las formas en que los vínculos entre religión y diversidad sexual han sido pensados; junto a ella es posible encontrar análisis que, por el contrario, plantean que lo religioso también puede ser favorable a la diversidad sexual.

Diversidad sexual y religiosa: las religiones como liberadoras de la sexualidad

Paradójicamente, junto al fortalecimiento de las posiciones más absolutistas en relación a la sexualidad se ha producido una diversificación del campo religioso. Distintas denominaciones, sectores e individuos han articulado el sistema de creencias con una postura diversa hacia la sexualidad. Si bien las religiones continúan siendo obstáculos centrales para la ampliación de derechos que liberen la sexualidad de concepciones únicas y rígidas, las religiones también se han constituido en espacios favorables para el pluralismo, la diversidad y para la demanda de los derechos de las personas LGBTQ. Considerar a las jerarquías en su rol antagónico con los movimientos feministas y por la diversidad sexual es necesario para entender las políticas de la sexualidad en las sociedades contemporáneas. Pero el análisis de este antagonismo (que muchas veces se lee en clave religioso versus secular) no debe invisibilizar otras formas de lo religioso que

se conectan de manera diferente con la sexualidad. Formas en las cuales los actores y discursividades religiosas son fuentes favorables a la ampliación de los espacios legales y morales para la diversidad sexual.

Estas “integraciones” de lo religioso con la diversidad sexual tienen lugar de distintas formas en diversos niveles distinguibles por motivos analíticos. Por un lado, las integraciones entre creencias religiosas y posturas favorables a la diversidad sexual se producen a nivel de negociaciones individuales. Diversos estudios, tanto desde lo religioso como desde la sexualidad, ponen de manifiesto el alto grado de dinamismo u flexibilidad en el sistema de creencias de algunos sectores de la población. Si bien la modernidad no ha implicado un retraimiento de la identificación religiosa, se ha dado un mayor nivel de autonomización y reflexividad en las formas de creer (Petersen y Donnenwerth, 1997). Para algunos lo que se ha producido es un desplazamiento desde lo institucional a lo personal (Yamane, 1997), en el cual lo religioso sigue siendo relevante pero los creyentes lo combinan y negocian de maneras diversas superando la dependencia de las autoridades religiosas y la aceptación pasiva de las doctrinas¹². Una masa importante de creyentes se autonomizan de las jerarquías religiosas construyendo formas diversas de creer. Las cuestiones relacionadas a la sexualidad suelen ser una arena donde las personas se alejan de las posturas sustentadas por las jerarquías. Existen una serie de estudios que ponen de manifiesto las formas en que los individuos armonizan sus creencias religiosas (incluso aquellas cuyas tradiciones se caracterizan por ser altamente homofóbicas) con una postura favorable a la diversidad sexual y sus derechos¹³.

¹² Mas que un debilitamiento de la religiosidad lo que se debilitaron para algunos autores son los elementos doctrinales y jerárquicos que componen las principales religiones.

¹³ Existe una vasta bibliografía en este sentido entre la que se destaca:

Latinoamérica no es excepción a esta tendencia y es frecuente encontrar resultados a encuestas poblacionales que ponen de manifiesto que un porcentaje importante de la población mientras se auto-identifican como católico/a rechazan el posicionamiento oficial de la Iglesia sobre la sexualidad¹⁴. Estos datos, además de mostrar la distancia existente entre la religión pautaada por la jerarquía y la vivida por la gente, ponen de manifiesto la creciente división entre una masa de creyentes autónomos que sostienen una postura cada vez mas favorable a la diversidad sexual y una jerarquía conservadora que refuerza una postura excluyente y dogmática¹⁵. Mientras la jerarquía continua defendiendo una sexualidad limitada a lo reproductivo e intentando imponerla mas allá de las paredes de la Iglesia aduciendo la representación de una importante cantidad de creyentes, esta masa “representada” se aleja paulatinamente de esa construcción dogmática. Un sector importante de católicas/os construyen una postura publica y discursiva por la cual sin negar distintos niveles de identificación con el catolicismo se muestran favorables a los derechos de las personas LGBTQ. Diversidad

SHALLENBERGER, David (1998) SPAHR, Jane Adams (et al.) (eds.) (1995); SWEASEY, Peter (1997); YIP, Andrew (1997); RODEN, F. (2001); RODRIGUEZ y OUELLETTE (2000).

¹⁴ Particularmente los siguientes documentos: *A World View: Catholic Attitudes on Sexual Behavior and Reproductive Health* (Panorama Mundial: Actitudes católicas hacia el comportamiento sexual y la salud reproductiva). Washington, DC. Catholics for a Free Choice, 2004; y *Actitudes de los Católicos sobre Derechos Reproductivos, Iglesia-Estado y Temas Relacionados. Tres Encuestas Nacionales en Bolivia, Colombia y México*. Católicas por el Derecho a Decidir, Diciembre 2003. En Argentina ver MALLIMACI, Fortunato; ESQUIVEL, Juan Cruz e IRRAZABAL, Gabriela (2008) “Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas”. *Informe de investigación*. Buenos Aires, CEIL-PIETTE CONICET.

¹⁵ Yip (1997), por ejemplo, considera que los hombres gays y mujeres lesbianas que analizó como parte de su investigación en Gran Bretaña consideran como no convincentes los argumentos de la Iglesia Católica. Otra bibliografía en esta dirección es, BIANCHI y RUETHER (eds.) (1992) y D'ANTONIO (1994).

sexual y religión, incluyendo al catolicismo, son para algunos identificaciones compatibles.

Estos procesos de diversificación de las creencias religiosas por los cuales se va superando la heteronormatividad también se producen de manera colectiva. Paralelas a las “negociaciones” a nivel individual (o tal vez gatilladas por ellas), distintos sectores religiosos revisan y modifican sus posturas oficiales hacia la diversidad sexual. Se ha producido un *proceso de sexualización* de lo religioso por el cual la sexualidad vuelve a estar al centro de las creencias y los debates sobre la religión como una forma de superar la ortodoxia que caracteriza a la mayoría de las religiones. Las religiones son, entre otras cosas, construcciones culturales que responden a los contextos sociopolíticos y económicos determinados, entonces no es sorprendente que los cambios producidos por el feminismo y el movimiento por la diversidad sexual interpeleen también a las principales religiones. Estas prácticas de ‘sexualización’ de las religiones tienden a distinguir entre las inspiraciones igualitarias que caracterizan a la mayoría de las religiones y la “la perversión hecha por las autoridades poderosas interesadas en mantener su status” (Cahill, 1996:1).

La *sexualización* de las principales religiones tiene lugar en diversos espacios institucionales (Katzenstein, 1998a). En primer lugar, debe destacarse que en algunos casos son las mismas denominaciones religiosas las que están debatiendo y modificando sus posturas hacia la sexualidad abriendo espacios para las personas LGBTQ. Si bien existen instituciones religiosas como la Iglesia Católica cuya jerarquía responde a las demandas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual absolutizándose aun mas, otras denominaciones religiosas, en cambio, han ido democratizando su postura abriendo canales de diálogo y de reforma. Desde la invisibilización y la exclusión, la situación de las personas LGBTQ comienza a ser considerada en distintas religiones y aceptada como una dimensión mas de la sexualidad hu-

mana. Inclusive algunas denominaciones religiosas autorizan a sus líderes a celebrar uniones de parejas del mismo sexo evidenciando que una de las principales demandas del movimiento por la diversidad sexual, el derecho a casarse, tiene sectores que la apoyan tanto del campo secular como del religioso¹⁶.

Pero estos procesos de cambio institucional suelen ir acompañados de grandes conflictos y tensiones. Inclusive al interior de aquellas denominaciones que liberalizaron su postura hacia la sexualidad se presentan sectores y grupos que reaccionan en contra. Probablemente el caso más emblemático es el de la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos (parte de la Comunión Anglicana) que logró avances importantes cuando en el año 2003, ordenó un obispo abiertamente gay. Sin embargo, esto generó una fuerte reacción dentro de los sectores más conservadores de la Comunión tanto en los Estados Unidos como en otros países, que puso de manifiesto la fuerte oposición existente al interior de la Iglesia en relación a la (homo)sexualidad.

Otro cambio a nivel de las instituciones religiosas generado en gran medida por las influencias del movimiento por la diversidad sexual ha sido la creación de denominaciones religiosas explícitamente incluyentes de las personas LGBTQ. Este es el caso de la Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches (MCC), denominación cristiana fundada en 1968 en los Estados Unidos con el propósito de ser una iglesia inclusiva para aquellas personas que por su sexualidad se sentían expulsados de sus denominaciones religiosas de “origen”. Algunas décadas después, cuenta con aproximadamente 300 congregaciones en diversos paí-

¹⁶ En los Estados Unidos, por ejemplo, las siguientes denominaciones permiten que sus clérigos celebren casamientos de parejas del mismo sexo: Unitarian Universalist Association, Reform Judaism, Reconstructionist Judaism, American Baptist Churches and the United Church of Christ. Ver CHAUNCEY, George (2004).

ses¹⁷ y es la denominación cristiana con el número más alto de personas LGBTQ, tanto a nivel de la feligresía como de la jerarquía¹⁸. El impacto y la originalidad de la propuesta han sido objeto de diversos estudios que analizan las estrategias institucionales y teológicas generadas desde MCC para integrar a lo religioso una mirada desde la diversidad sexual¹⁹. Los estudios señalan que la pertenencia a estas iglesias inclusivas reducen el grado de conflicto, o disonancia cognitiva, lográndose una integración más armónica entre creencias religiosas e identidad sexual (Rodríguez y Ouellette, 2000).

Otro espacio institucional importante donde la sexualización de la religión se está produciendo es a nivel de la teología. En clara conexión con los cambios previamente mencionados, las discursividades teológicas son una arena política fundamental que interpelan las construcciones únicas y dogmáticas sobre la sexualidad²⁰. En particular, las teologías gay/lesbiana/queer²¹ han producido reinterpretaciones y/o deconstrucciones de las posturas oficiales abriendo espacios cruciales para las personas LGBTQ. Las comunidades religiosas son también comunidad de interpretación (Browning y Schussler, 1992) donde discursos y las miradas alternativas pugnan por legitimarse y donde los debates internos y las conversaciones con personas de otras creencias o no creyentes son también posibles (Tracy, 1981). El movimiento por

¹⁷ Entre ellas: USA, Nueva Zelanda, Argentina, Australia, Brasil, Canadá, Dinamarca, Inglaterra, Francia, Alemania, Nigeria, México, las Filipinas, Puerto Rico, Sudáfrica y Escocia.

¹⁸ Ver el sitio web de MCC <<http://www.ufmcc.com>>

¹⁹ Entre los autores que han investigado sobre MCC pueden nombrarse: WARNER, R. (2002); ENROTH, R. (1974); LUKENBILL, W.B. (1998). En Argentina: MECCIA, Ernesto (1998).

²⁰ Mary Hunt propone el concepto de teopolítico (theopolitical) para referir a los discursos religiosos que tienen una praxis concreta para el cambio social.

²¹ Un ejemplo destacado de estos razonamientos teológicos es el de ALTHAUS-REID, Marcella (2001).

la diversidad sexual atravesó las discusiones teológicas proveyendo miradas originales que, desde la sexualidad, superan las interpretaciones tradicionales. Estas teologías no sólo integran las posturas y demandas del movimiento por la diversidad sexual al interior de distintas religiones sino también abren canales importantes para los diálogos interreligiosos a través de una postura más abierta hacia la sexualidad. Si la tradición cristiana lee a Sodoma y Gomorra como un pasaje del Viejo Testamento que justifica posturas homofóbicas, la teología queer, en cambio, la (re)construye como una historia que advierte sobre la falta de hospitalidad.

A pesar de su estructura fuertemente jerárquica, el catolicismo no es una excepción y existen a su interior importantes debates teológicos que critican y proponen alternativas superadoras a la doctrina oficial de la Iglesia. Estos debates han tomado un fuerte empuje con posterioridad al Concilio Vaticano II a partir del cual la importancia de la racionalidad y el diálogo crítico fue reforzada. La diversidad sexual no es una excepción en los debates teológicos y es posible encontrar dentro del catolicismo, como de otras religiones, importantes aportes a la construcción de teologías favorables a una construcción plural de la sexualidad²². Estas teologías sexualizantes reconocen en la teología de la liberación y en las teologías feministas importantes antecedentes²³. Obviamente que el debate y pluralismo teológico constituye una amenaza para el poder jerárquico de la Iglesia que intenta fortalecer el poder papal como una forma de controlar y frenar los procesos de renovación que emergen al interior de la misma Iglesia. Así, desde el Vaticano se han producido documentos para regular el ejercicio de interpre-

²² El análisis de estas teologías exceden el propósito de estas notas introductorias, pero pueden citarse como antecedente importante el varias veces reimpresso John J. McNeill (1976). Más actual es la compilación de GRAMMICK, Jeaninne y NUGENT, Robert (1995).

²³ Ver VUOLA, Elina (1997).

tación reforzando el papel del magisterio de la iglesia para evitar que los/as teólogos/as con interpretaciones tengan impacto en la opinión pública.²⁴

Finalmente, sin pretender agotar esta discusión, es importante mencionar la actuación de organizaciones no gubernamentales (ONGs) que, desde la sociedad civil, se movilizan a favor de sexualizar lo religioso. Uno de los roles de la sociedad civil es, precisamente, ser un espacio proclive para la articulación de demandas e identidades excluidas, por ello no es sorprendente que desde allí se articulen identidades religiosas con una postura favorable a la diversidad sexual. Personas que se sienten excluidas de sus distintas denominaciones han decidido desafiar las construcciones dogmáticas a partir de articularse en ONGs e inscribir públicamente formas alternativas de integrar identidades religiosas con diversidad sexual. Católicos gays, lesbianas evangélicas, judíos trans son ejemplos de “identidades imposibles” que trasvasan el umbral de la invisibilidad y se articulan políticamente para influir las distintas instituciones religiosas y sus construcciones sobre la sexualidad. Los 70s en los Estados Unidos son un hito importante en la emergencia de este tipo de organizaciones en búsqueda de cambiar las posiciones doctrinarias de diversas instituciones religiosas (Minkoff, 1995). En la actualidad existen una serie de organizaciones que integran a las principales religiones con una mirada favorable a la diversidad sexual como por ejemplo: Dignidad (católico), Al-Fatiha (Musulmán) , Good News (evangélico) o Keshet (judío).

En Latinoamérica también es posible encontrar ONGs que buscan integrar los sistemas de creencias con una postura favorable a las personas LGBTQ. En Argentina, por ejem-

²⁴ Michele Dillon (1999) en su trabajo analiza la revisión al Código de Derecho Canónico(1983) así como la “Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo” de 1990 como instrumentos que regulan la actividad del teólogo.

plo, un antecedente a este tipo de organizaciones fue la Comunidad del Discípulo Amado que existió entre los años 1985 y 1990 como un grupo ecuménico que congregó a personas de distintas religiones con una postura favorable a la diversidad sexual. Con posterioridad un grupo creciente de organizaciones fueron creándose las que, con mayor o menor estabilidad e institucionalidad, buscan integrar las creencias religiosas con un postura favorable a los derechos de las personas LGBTQ. Entre ellas es posible mencionar: Otras Ovejas; CEGLA (Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina); JAG (Judíos Argentinos Gays) y el Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB. Un movimiento similar se ha producido, y se sigue produciendo, en prácticamente la totalidad de los países latinoamericanos en los cuales es común encontrar algún grupo de personas con identidad religiosa que se organizan para constuir, canalizar, y presionar por un sistema de creencias más inclusivo a nivel de diversidad sexual.

Estas ONGs han sido analizadas desde diversas perspectivas. Para algunos, son espacios públicos importantes para lograr cambios al interior de diversas denominaciones religiosas a partir de inscribir una postura contra-dogmática²⁵. También constituyen “espacios sociales de libertad” para que ciertos grupos marginalizados por su sexualidad puedan organizarse para demandar reconocimiento e igualdad (Grealey, 1997; Wood y Blosch 1995; Warner, 1995). Para otros, estas organizaciones representan nuevas formas de protesta social de sectores feministas y por la diversidad sexual que se organizan para cambiar instituciones tradicionales como la Iglesia Católica (Katzenstein, 1998b). Estas ONGs también han sido consideradas como inscribiendo públicamente identificaciones religiosas excluidas que incrementan el nivel de pluralismo del campo religioso. En general, estas organiza-

²⁵ Ver Michele DILLON (1999).

ciones pueden pensarse como espacios públicos subalternos²⁶ para negociar identidades en conflicto así como espacio político para la articulación de estrategias favorables al cambio social. Estas organizaciones quiebran la pretendida homogeneidad de algunas instituciones religiosas evidenciando el pluralismo que caracteriza las posturas religiosas hacia la diversidad sexual.

Conclusiones

Religión y diversidad sexual constituyen dos dimensiones sociopolíticas que se articulan en la vida de las personas y de las democracias de complejas y fluctuantes maneras. Parte de esas vinculaciones se dan de manera antagónica en la forma religioso versus secular. Lo religioso es lo portador de una concepción única de la sexualidad que excluye la diversidad. Lo gay, lo trans, lo lésbico se presentan como la amenaza a un orden social que encuentra en la familia “natural” una historia (que nunca existió) y una moralidad (que no se ejerce). En este esquema lo secular abre el espacio proclive a la diversidad. Las personas y las legislaciones parecen requerir un distanciamiento de las influencias de las religiones tradicionales para poder articular un sistema de derechos y reconocimientos a las sexualidades diversas.

Pero junto a este antagonismo coexisten otra serie situaciones que iluminan distintas maneras en que lo religioso y la diversidad sexual se articulan, superando la dicotomía religioso/secular. En las identidades de los creyentes, en las denominaciones religiosas y en la sociedad civil es posible encontrar articulaciones entre lo religioso y la diversidad sexual que abren espacios plurales. Estas articulaciones van

²⁶ El concepto es *subaltern counter public* propuesto por FRASER, Nancy (1990).

desarmando la dicotomía religioso/secular como sobreimpuesta sobre dominación/liberación en relación a la sexualidad. Si en algún momento la alternativa para la liberación de la sexualidad (tanto en su plano individual como a nivel de las legislaciones y políticas públicas) era exclusivamente desde lo secular como ámbito de lo político, cada vez con mayor presencia pueden visibilizarse actores y discursividades religiosas favorables a la diversidad sexual tanto como opción individual así como proyecto político. Si bien es posible pensar que el pluralismo a nivel de la sexualidad requirió de un “momento” de secularización, de distanciamiento de las construcciones religiosas heteronormativas (sobre todo en occidente), una vez que ese pluralismo se gestó, logró atravesar y modificar el campo religioso.

Si bien las políticas de la sexualidad son antagónicas, este antagonismo no debe invisibilizar a lo religioso como una fuente importante de actores y discursividades favorables al cambio social y legal necesario para superar la heteronormatividad como sistema de dominación. En un mundo donde las religiones no retroceden ni como dadoras de sentido ni como dimensiones políticas, los actores y discursos religiosos favorables a la diversidad sexual son instrumentos invaluableles en la marcha hacia sociedades más justas.

Bibliografía

- ALTHAUS-REID, Marcella (2001) *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London, Routledge.
- BIANCHI y RUETHER (eds.) (1992), *A democratic Catholic Church*. New York, Crossroad.
- BOSWELL, J. (1980) *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*.

- Chicago, The University of Chicago Press.
- BROWNING, D.;SCHUSSLER FIORENZA, F. (1992) *Habermas, Modernity and Public Theology*. New York, Crossroads.
- BUTLER, Jennifer (2006) *Born Again. The Christian Right Globalized*. London, Pluto Press.
- CAHILL Lisa Sowle (1996) *Sex, Gender, and Christian Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CARAMAGNO, Thomas C. (2002) *Irreconcilable Differences? Intellectual Stalemate in the Gay Rights Debate*. Westport, Praeger Press.
- CHAUNCEY George (2004), *Why Marriage. The history shaping today's debate over Gay Equality*. New York, Basic Books.
- D'ANTONIO (1994) "Autonomy and democracy in an autocratic organization: The case of the Roman Catholic Church." *Sociology of Religion* . Vol 55. pp. 379-396.
- De VRIES, Hent y SULLIVAN, Lawrence E. (2006) (eds), *Political Theologies. Public Religions in a post-secular world*. New York, Fordham University Press.
- Debate Feminista, *La Derecha y los Derechos*. (2003) Año 14, vol. 27, Abril 2003.
- DILLON Michele (1999), *Catholic Identity. Balancing Reason, Faiths and Power*. New York, Cambridge University Press.
- ECKLUND,Howard (2003) "Catholic women negotiate feminism: a research note *Sociology of Religion*" en *Sociology of Religion*.
- ENROTH, R. (1974) "The Homosexual Church: An Ecclesiastical Extension of a Subculture." *Social Compass* XXI: 355-360.
- FIGARI, Carlos (2007) *Sexualidad, Religión y Ciencia: dis-*

- cursos científicos y religiosos acerca de la sexualidad*. Córdoba, Editorial Brujas.
- FRASER, Nancy (1990) Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text*, 25/26, 56-80.
- GALLGHER, Jhon; BULL, Chris (2001) *Perfect Enemies. The Religious Right, the Gay Movement, and the Politics of the 1990s*. Lanham: Madison Books.
- GONZALEZ RUIZ, Edgar (2005) *Cruces y Sombras. Perfiles del conservadurismo en América Latina*. México.
- GRAMMICK, Jeaninne y NUGENT, Robert (1995), *Voices of Hope: A collection of Positive Catholic Writings on Gay and Lesbian Issues*. Mt. Ranier, MD, New Ways Ministry.
- GREELEY A.M. (1997) "Coleman revisited: religious structures as a source of social capital" En *American Behavioral Scientist* . Vol 40, Num. (5). pp. 587-565
- HTUN, Mala (2003) *Sex and the State. Abortion, Divorce and the Family under Latin American Dictatorships and Democracies*. United States, Cambridge University Press.
- INGLEHART, Ronald; NORRIS, Pippa (2003) *Rising Tide. Gender, equality and cultural change*. New York: Cambridge University Press.
- JORDAN Mark (2000), *The Silence of Sodom: Homosexuality in Modern Catholicism*. Chicago: Chicago University Press.
- KATZENSTEIN Mary Fainsod (1998a) "Stepsisters: Feminist Movement Activism in Different Institutional Spaces" En MEYER, David; TARROW, Sidney (eds.) *The Social Movement Society*. Rowman and Littlefield.
- KATZENSTEIN Mary Fainsod (1998b) *Faithful and Fearless: Moving Feminist Protest Inside the Church and Military* . Princeton University Press.

- La Derecha y los Derechos (2003) Revista *Debate Feminista*. Año 14, Vol.27.
- LUKENBILL, W.B. (1998) "Observations on the Corporate Culture of a Gay and Lesbian Congregation." *Journal for the Scientific Study of Religion* Vol. 37. Num. (3). pp. 440-452.
- MAGUIRE, Daniel (2000), "Religion and Reproductive Policy" En SANDS Kathleen M. (editor), *God Forbid: Religion and Sex in American Public Life*. Oxford, Oxford University Press.
- MAHAFFY, K. (1996), "Cognitive dissonance and its resolution: a study of lesbian Christians" En *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 35, Num. 4. pp. 392-402.
- MCNEILL John J. (1976) *The Church and the Homosexual*. Beacon Press, Boston.
- MECCIA, Ernesto (1998) "Otras demandas de legitimación. Religiosidad y minorías sexuales" en *Revista Sociedad y Religión*. Num. 16/17, Buenos Aires, CINAP.
- MINKOFF, D. (1995) *Organizing for equality: the evolution of women's and racial-ethnic organizations in America, 1955-1985*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- MUJICA, Jaris (2007) *Economía Política del Cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima, Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.
- PEACH, Lucinda (2002), *Legislating morality: pluralism and religious identity in lawmaking* New York, Oxford University Press.
- PETERSEN, L. R.; DONNENWERTH, G. V. (1997) "Secularization and the influence of religion on beliefs about premarital sex". En *Social Forces*. Vol 75. pp.1071-1088.

- RICH, Adrienne (1980) "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" En *Signs: Journal of Women in Culture and Society* . Vol. 5, no. 4.
- RIESEBRODT, Martin (1993) *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran* . Berkeley: University of California Press.
- RODEN, F. (2001), "Queer Christian: The Catholic Homosexual Apologia and Lesbian/Gay Practice" En *International Journal of Sexuality and Gender Studies*. Vol 6, Num 4. pp. 251-265.
- RODRIGUEZ, E.M.; OUELLETTE , S. (2000) "Gay and Lesbian Christians: Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay-Positive Church" En *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol 39. Num 3. pp 333-347.
- SABOM, D. (1999) "The Feminist attack on religion: How gender justice is shaking down religion at the UN." En *World and I*. Vol 14, Num. 6.
- SHALLENBERGER, David (1998) *Reclaiming the Spirit: Gay Men and Lesbians Come to Terms with Religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- SINGER, B.; DESCHAMPS, D (1994) *Gay and Lesbian stats: a pocket guide of facts and figures*. New York, Harper Collins.
- SPAHR, Jane Adams (et al.) (eds.) (1995) *Called Out: The Voices & Gifts of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered Presbyterians*. Gaithersburg: Chi Rho Press.
- SWEASEY, Peter (1997), *From Queer to Eternity: Spirituality in the Lives of Lesbian, Gay & Bisexual People*. Washington: Cassell.
- TRACY, David (1981) *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York, Crossroad.

- VAGGIONE, Juan (1998) "Some reflections about Argentine Homosexual Community. Civil Society, Public Spheres and Homophobia" (no publicado).
- VAGGIONE, Juan Marco (2005) "Los Roles Políticos de la Religión. Género y Sexualidad más allá del Secularismo". En VASSALLO, Marta (comp.) (2005) *En Nombre de la Vida*. Argentina, CDD.
- VAGGIONE, Juan Marco (2006) "Nuevas formas del activismo religioso. La Iglesia Católica frente al reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo", *Revista Orientaciones*. Madrid.
- VAGGIONE, Juan Marco (2007) "The Politics of Dissent: the Role of Catholics for a Free Choice in Latin America". En DUBEL, Ireen; VINTGES, Karen (eds.) *Women, Feminism and Fundamentalism*. Amsterdam, Humanistic University Press.
- VAGGIONE, Juan Marco; JULIÁ, Silvia (2007) "Construcciones Jurídicas Progresistas en relación al Aborto". En *Anuario del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales*, Tomo IX, La Ley, Buenos Aires.
- VASSALLO, Marta (comp.) (2005), *En Nombre la Vida*. Argentina, CDD.
- VUOLA, Elina (1997) *Limits of Liberation. Praxis as Method in Latin American Theology and Feminist Theology*. Helsinki, Finnish Academy of Science and Letters.
- WARNER, R. (2002) "The Metropolitan Community Churches and the gay agenda: the power of Pentecostalism and essentialism" En *Religion and the Social Order*. Vol 5. pp. 81-108.
- WOOD, J. R.; BLOCH J. P. (1995) "The role of the Church Assemblies in Building a Civil Society: The case of the United Methodist General Conference's debate on Homosexuality." *Sociology of Religion*. Vol. 56,

Num. (2). pp. 121-136

WOODDRUM, E; DAVINSON, B (1992) "Reexamination of Religious influence on abortion attitudes", *Review of Religious Research*. Vol 33. Num.3. pp.229-243

YAMANE, D.(1997) "Secularization on trial: In defense of a neosecularization paradigm", *Journal for the Scientific Study of Religion* . Vol 36. pp 109-122.

YIP, Andrew (1997) "Dare to differ: gay and lesbian Catholics' assessment of official Catholic positions on sexuality" En *Sociology of Religion*, Vol. 58, Num. 2.

RELIGIONES, DERECHOS Y SEXUALIDADES

PERFILES RELIGIOSOS Y OPINIONES SOBRE DERECHOS PARA PERSONAS GLTTBI DE ASISTENTES A LAS MARCHAS DEL ORGULLO EN ARGENTINA Y BRASIL¹

DANIEL JONES* Y LUCILA MARTÍNEZ MINICUCCI**

Desde las últimas décadas del siglo XX se han multiplicado los sujetos de acción colectiva. El movimiento social organizado de gays, lesbianas, travestis, transexuales, bisexuales e intersexuales (GLTTBI) ha conseguido un inusitado grado de publicidad y movilización. Un tipo de acción que

¹ Este trabajo forma parte de una investigación colectiva del Grupo de Estudios sobre Sexualidades (UBA). Una versión previa, en co-autoría con Gabriela Stivala, fue publicada en *Sexualidades, política y violencia. La Marcha del Orgullo GLTTBI Buenos Aires 2005. Segunda encuesta*.

* Doctor en Ciencias Sociales (2008) y Licenciado en Ciencia Política (2002), ambos por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Miembro del Grupo de Estudios sobre Sexualidades (GES) del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Es docente de Filosofía y Métodos de las Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y becario doctoral del CONICET. Publicó con otros autores los siguientes libros: *Todo sexo es político: estudios sobre sexualidades en Argentina* (Del Zorzal, 2008); *Sexualidades, política y violencia: la marcha del orgullo GLTTBI de Buenos Aires 2005* (Antropofagia, 2006); y *Sociabilidad, política, violencia y derechos: la marcha del orgullo GLTTB de Buenos Aires 2004* (Antropofagia, 2005).

** Estudiante de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Miembro del Grupo de Estudios sobre Sexualidades.

viene llevándose adelante es la Marcha del Orgullo. Se trata del evento público de máxima visibilidad del movimiento, realizado anualmente en un número creciente de ciudades en distintas partes del mundo y con gran cobertura mediática. Convocado por una coalición de organizaciones civiles y activistas, en Buenos Aires el evento se hace desde 1992 y se integra a una tradición local de movilización política y protesta callejera. En la actualidad, el acto convoca a alrededor de diez mil manifestantes, en solidaridad contra la discriminación y la violencia homofóbica, con un expresivo componente festivo y de celebración de todas las libertades.

Una investigación sobre la Marcha permite conocer los perfiles de las y los asistentes a la convocatoria, así como algunas de sus experiencias y opiniones. El Grupo de Estudios sobre Sexualidades (GES) del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires ha estudiado de modo sistemático las características del público que participa de estas marchas, en colaboración con el Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos (CLAM), que impulsó esta iniciativa en Brasil y la promueve para el resto de América latina. En Buenos Aires, nuestro equipo realizó una primera encuesta en 2004 y una segunda en 2005.

En este artículo describimos, en el primer apartado, el perfil religioso de las y los asistentes a la Marcha del Orgullo GLTTBI Buenos Aires 2005 y las experiencias de discriminación por identidad sexual en ambientes religiosos, comparando cuando es posible con los datos de las encuestas de las marchas Buenos Aires 2004, Río de Janeiro 2003 y 2004 y San Pablo 2005. En el segundo apartado analizamos el grado de acuerdo de las y los asistentes, por un lado, con respecto a una ley que reconozca a las parejas de personas del mismo sexo y, por el otro, con respecto a la posibilidad de adopción de hijos por parte de personas GLTTBI, en relación a la religión de crianza y la religión que practican estas y estos asistentes.

Consideramos relevante este análisis por dos circunstancias y una hipótesis que actúan como punto de partida. La primera circunstancia consiste en que las doctrinas de las principales religiones en nuestro país (cristianismo y judaísmo) rechazan a la homosexualidad de modo directo o indirecto (Pecheny, 2002). En el primer caso, una norma o actitud apuntan directamente a alguna categoría de actos o personas; por ejemplo, los pronunciamientos doctrinales públicos que consideran a la homosexualidad un pecado. En el segundo caso, una norma o actitud de apariencia universal conlleva efectos discriminatorios exclusivamente por una categoría determinada de actos o personas; por ejemplo, la prédica acerca de la relación hombre-mujer como el único vínculo afectivo y sexual reconocido por el dios y las instituciones hegemónicas de cada religión².

La segunda circunstancia es que la Iglesia Católica Argentina, la principal institución religiosa en términos de influencia política y cultural en nuestro país, históricamente se ha pronunciado de modo público contra la homosexualidad y, más recientemente, contra cualquier tipo de legislación que constituya un reconocimiento de derechos para las personas no heterosexuales. Estos pronunciamientos se han dado por medio de sus autoridades, como el ya fallecido Arzobispo de Buenos Aires Monseñor Antonio Quarracino³

² Señalamos que las instituciones que rechazan directa o indirectamente a la homosexualidad suelen ser las hegemónicas en las principales religiones de Argentina, porque al interior de éstas se han organizado grupos con prédicas alternativas sobre el tema. En el catolicismo se encuentran Católicas por el Derecho a Decidir, en el mundo evangélico existen espacios ecuménicos como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana y Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina (CEGLA) y en el ámbito del judaísmo grupos como GaySha, Keshet y Judíos Argentinos Gays (JAG), entre otros.

³ Para una síntesis de las declaraciones más notorias contra la homosexualidad de autoridades de la Iglesia Católica Argentina, véase KORNBLIT *et al.* (1998: 150-166) y MECCIA (2006: 58-67).

e instituciones educativas, como la Universidad Católica Argentina y su documento contra el proyecto de ley de Unión Civil para la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (UCA, 2002). En esta cruzada, la jerarquía católica ha encontrado un aliado en la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (Aciera, 2003), la federación que actualmente tiene la mayor cantidad de miembros y reúne a los sectores conservadores del mundo evangélico argentino.

Nuestra hipótesis general es que la pertenencia religiosa de las y los entrevistados influye sobre sus opiniones acerca de derechos para las personas GLTTBI y aquí desarrollamos en qué sentidos se da esta influencia.

Aspectos metodológicos

En la Argentina existen pocas investigaciones sociales sobre población de gays, lesbianas, travestis, transexuales, bisexuales e intersexuales, y la mayor parte de ellas son cualitativas. Buscando profundizar el conocimiento sobre la situación de estos colectivos, adoptamos para esta investigación una estrategia metodológica cuantitativa, utilizando la técnica de la encuesta. A través de poco más de 30 preguntas, indagamos acerca de las experiencias y opiniones de las y los asistentes a la Marcha del Orgullo GLTTBI Buenos Aires 2005. Las respuestas han sido analizadas buscando tendencias y regularidades de acuerdo al perfil sociodemográfico del público de la marcha.

Las entrevistas fueron realizadas por 50 encuestadores voluntarios, a lo largo de todo el evento: en la concentración inicial en la Pirámide de Mayo donde funciona la Feria del Orgullo, durante la movilización por la Avenida de Mayo y en el acto de cierre frente al Congreso Nacional. Se instruyó a los encuestadores para que realizaran entrevistas en distintos momentos del evento y se situaran en los diferentes

lugares de la manifestación, con el fin de obtener una mayor heterogeneidad en la muestra. Al finalizar el trabajo de campo recibimos 731 cuestionarios completados. La muestra fue intencional y, si bien fueron estipuladas algunas cuotas específicas relativas a sexo y a edad para potenciar la representatividad de los datos, no buscamos representación estadística. Los cuestionarios fueron editados, codificados e ingresados a una base de datos mediante un software estadístico, y procesados con el mismo programa.

Perfil religioso y experiencias de discriminación

Cuadro 1:

Religión de crianza y Religión que practican los asistentes a la Marcha del Orgullo GLTTBI Buenos Aires 2005 (en porcentajes).

Religión ⁴	De crianza	Que practica
Católica	78,1	21,1
Evangélica	5,2	2,1
Judía	3,0	1,0
Otra	2,6	7,6
Ninguna	11,1	68,2
Total (N)	100,0 (731)	100,0 (731)

De las y los encuestados en la Marcha del Orgullo Buenos Aires 2005, el 78,1% declara haber sido criado en el catolicismo, mientras que el porcentaje de quienes lo practican desciende al 21,1% del total de las y los encuestados. Las otras religiones tradicionales en Argentina también su-

⁴ En sentido estricto “Católica” y “Evangélica” son corrientes dentro de una misma religión, la cristiana. Su distinción en esta clasificación es a los fines analíticos del artículo.

fren marcados descensos, aunque proporcionalmente la brecha entre crianza y práctica es menor: las denominaciones evangélicas del 5,2% al 2,1% del total de entrevistados y el judaísmo del 3% al 1%. En consonancia con estos datos, otra variación importante es el incremento en el porcentaje de personas que declaran no practicar ninguna religión al momento de realizarse la encuesta: éstos representan el 68,2%, mientras que sólo el 11,1% declara no haber sido criado en ninguna religión. Las religiones agrupadas bajo la categoría “otra” son las únicas que muestran un crecimiento en cuanto a la cantidad de personas que las practican en relación a las que fueron criadas en ellas: de 2,6% a 7,6% (principalmente, africanistas e hinduistas) (ver cuadro 1).

Ante la falta de información estadística confiable sobre el perfil religioso de la población en Argentina (el último Censo Nacional en que se preguntó sobre religión fue en 1960), en 2008 se realizó la Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas, con una muestra representativa de alcance nacional (Mallimaci et al., 2008)⁵ Si bien el modo de indagar el perfil religioso de dicha encuesta (preguntando cuál es su religión actual y con qué frecuencia asiste a las ceremonias de su culto) hace imposible compararlos con nuestros datos de la composición de la marcha, podemos destacar tres grandes tendencias registradas por ambos estudios. Primero, un fuerte predominio del catolicismo: mientras que el 78,1% de las y los asistentes a la Marcha del Orgullo en Buenos Aires lo declara como religión de crianza, el 76,5% de la población nacional y el 69,1% de la población del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) señala al catolicismo como su religión actual. Segundo, los

⁵ Se diseñó una muestra polietápica probabilística superior, con selección de conglomerados mediante azar sistemático en un primer momento y con cuotas de sexo y edad ajustados a los parámetros poblacionales posteriormente. Se realizaron 2403 encuestas, con un nivel de confiabilidad de los resultados del 95%.

evangélicos son el segundo grupo religioso más numeroso: el 5,2% de quienes asistieron a la Marcha del Orgullo en Buenos Aires menciona haberse criado en esta religión, mientras que el 9% de la población nacional y al 9,1% de la población del AMBA declara ser evangélico actualmente. Por último, sobre todo entre residentes en grandes centros urbanos, una sensible caída de la participación en las instituciones y ceremonias del catolicismo (en relación al porcentaje de quienes fueron criados y/o se identifican como católicos) y un alto porcentaje de la población adulta que declara bajos o nulos niveles de práctica religiosa: el 68,2% de las y los asistentes a la marcha del orgullo dice no practicar ninguna religión, en consonancia con el 75,9% de la población general en Argentina y el 80,7% del AMBA que afirma concurrir poco o nunca a las ceremonias de su culto (Mallimaci et al., 2008).

La hegemonía del catolicismo como religión de crianza y su sensible caída como religión que se practica, por un lado, y el aumento de las personas que declararon no practicar ninguna religión al punto de convertirse en el grupo mayoritario de los asistentes a la marcha, por el otro, son tendencias que también se observan entre los encuestados en las marchas de Río de Janeiro 2004 y San Pablo 2005. Sin embargo, estos fenómenos son más marcados entre las y los asistentes a la Marcha de Buenos Aires.

Entre las y los encuestados en la marcha de Buenos Aires se da tanto el mayor porcentaje que declara haber sido criado en el catolicismo (78,1%) como el menor porcentaje que señala practicarlo (21,1%), con relación a los encuestados en las dos ciudades brasileras. Esto hace que la diferencia entre las y los criados como católicos y aquellos que practican sea más amplia en los asistentes a la Marcha de Buenos Aires (57 puntos porcentuales sobre el total de entrevistados) que entre los asistentes a las Marchas en San Pablo y en Río de Janeiro (45,1% y 40,2%, respectivamente, del total de encuestados en cada caso) (Ver cuadro 2).

Cuadro 2:
 Perfil católico comparado de asistentes a las Marchas del
 Orgullo Buenos Aires 2005, San Pablo 2005 y
 Río de Janeiro 2004 (en porcentajes).

Marcha del Orgullo	Buenos Aires 2005	San Pablo 2005	Río de Janeiro 2004
Perfiles y tendencias religiosas			
Catolicismo como religión de crianza	78,1	73,6	66,6
Catolicismo como religión que se practica	21,1	28,5	26,4
Diferencia entre criados y practicantes del catolicismo	-57	-45,1	-40,2
Total (N)	(731)	(973)	(629)

Cuadro 3:
 Perfil comparado de no criados en una religión y no
 practicantes de una religión entre los asistentes a las
 Marchas del Orgullo Buenos Aires 2005, San Pablo 2005
 y Río de Janeiro 2004 (en porcentajes).

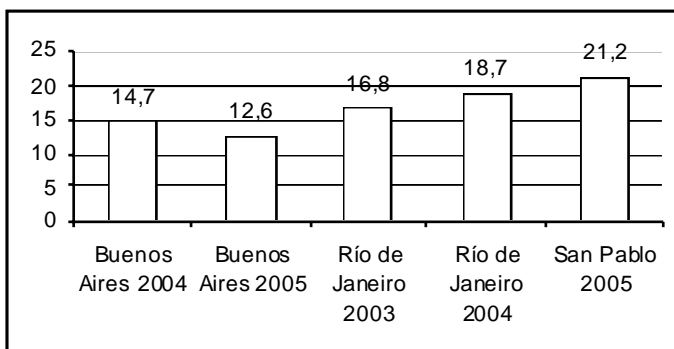
Marcha del Orgullo	Buenos Aires 2005	San Pablo 2005	Río de Janeiro 2004
Perfiles y tendencias religiosas			
No fue criado en ninguna religión	11,1	5,4	14,2
No practica ninguna religión	68,2	40,8	43,1
Diferencia entre no criados en una religión y quienes no practicaban una religión	57,1	35,4	28,9
Total (N)	(731)	(973)	(629)

También es entre las y los asistentes a la Marcha de Buenos Aires donde se da el mayor porcentaje de personas que declaran no practicar ninguna religión: mientras que en San Pablo y en Río de Janeiro alrededor de un cuarenta por

ciento del total de los encuestados apuntaron no practicar una religión (40,8% y 43,1%, respectivamente), en Buenos Aires éstos constituyen casi un setenta por ciento (68,3%) (Ver cuadro 3). Estas cifras implican que, a su vez, entre las y los asistentes a la Marcha de Buenos Aires se da el mayor crecimiento porcentual entre población que declara no practicar una religión en relación a quienes señalan no haber sido criados en una religión.

Gráfico 1:

Participación en grupos religiosos de los asistentes GLTT-BI a las Marchas del Orgullo Buenos Aires 2004 y 2005, Río de Janeiro 2003 y 2004 y San Pablo 2005 (en porcentajes).



Otro fenómeno que está en consonancia con estas tendencias es el porcentaje de asistentes GLTTBI a la Marcha que señalaron participar o haber participado en grupos religiosos. En el caso de Buenos Aires, este porcentaje fue menor que en las ciudades brasileras y desciende de un año al otro: en la Marcha porteña de 2004 es el 14,7% y en la de 2005 sólo el 12,6%, mientras que en Río de Janeiro 2003 el porcentaje de participantes en movimientos religiosos es del 16,8%, cifra que asciende al 18,7% en 2004, y que en el caso de San Pablo 2005 se trata del 21,2% que señala

participar o haber participado en grupos religiosos (Ver Gráfico 1).

La combinación del mayor porcentaje de asistentes que declaran no practicar ninguna religión y el menor porcentaje que indica participar o haber participado de grupos religiosos, da un perfil más secularizado a quienes concurren a la Marcha porteña en relación al de quienes van a las paradas brasileras⁶. Este fenómeno podría vincularse con el carácter más politizado en un sentido tradicional del evento en Buenos Aires, que incluye la marcha desde Plaza de Mayo hasta la Plaza de los Dos Congresos (de la Casa de Gobierno al Congreso Nacional), un recorrido realizado históricamente por colectivos como el movimiento obrero y el estudiantil, y que cuenta con un público más participativo en organizaciones políticas y protestas callejeras (en relación al que concurre masivamente en Brasil, donde se da una convocatoria más como evento social) y, por ende, posiblemente más distante frente a prácticas religiosas, como analizamos en otro trabajo (Jones et al., 2005).

En cuanto a experiencias de discriminación, es significativo que prácticamente una cuarta parte (24,6%) de los personas GLTTBI encuestadas en la Marcha de Buenos Aires 2005 ha sido discriminado por su identidad sexual en ambientes religiosos. En términos absolutos, se trata de 144 sobre 586 personas GLTTBI encuestadas. Este porcentaje es apenas levemente superior al declarado por los asistentes a marchas brasileras: el 20,6% en Río de Janeiro 2004 y un 22,7% en San Pablo 2005.

Para ver si existían diferencias cuantitativas en cuanto a las experiencias de discriminación según perfil religioso,

⁶ Con la expresión “perfil más secularizado” nos referimos exclusivamente a la menor proporción de los asistentes a la Marcha de Buenos Aires que declara practicar alguna religión y/o haber participado de un grupo religioso, y no pretendemos aludir al hecho de si creen o no creen en algún dios (algo que no fue indagado en la encuesta).

Cuadro 4:

Grado de acuerdo con el Reconocimiento legal de parejas entre personas del mismo sexo y con la Posibilidad de adopción por parte de personas GLTTBI por Religión de crianza (en porcentajes).

Religión de crianza	Católica	Evangélica	Judía	Otras	Ninguna	Total
Leyes						
Reconocimiento de parejas	91,8	92,5	100,0	93,8	87,1	
Posibilidad de adopción	85,8	92,5	90,9	81,3	95,3	
Total (N)	(570)	(40)	(22)	(16)	(83)	(731)

realizamos los cruces entre la población GLTTBI que declara haber sido discriminada por su identidad sexual en ambientes religiosos y su religión de crianza, por un lado, y la religión que practica, por el otro. En ninguno de los casos dio algún resultado relevante en cuanto a diferencias según religión, puesto que la población discriminada está compuesta por las mismas proporciones religiosas que componen el total de la muestra.

Opiniones sobre derechos para las personas GLTTBI

Del total de encuestados y encuestadas en la Marcha del Orgullo Buenos Aires 2005 el 91,4% declara estar de acuerdo con el reconocimiento legal de parejas entre personas del mismo sexo y el 87,3% concuerda con que exista la posibilidad de adopción por parte de parejas GLTTBI. Sin olvidar que se trata de personas que asisten a un acto político y festivo relativo a la diversidad sexual, el grado de acuerdo con ambas cuestiones es muy alto. Con todo, se observa una diferencia de más del cuatro por ciento a favor del reco-

nocimiento de la parejas por sobre la posibilidad de adopción⁷.

Al comienzo señalamos que nuestra hipótesis es que la pertenencia religiosa de las y los entrevistados influye sobre sus opiniones acerca de derechos para las personas GLTTBI. Sin embargo, la mayoría de los datos que surgen al desagregar el grado de acuerdo con estos derechos por la religión de crianza de los asistentes no difiere notablemente de la mencionada tendencia general. Una excepción la presentan quienes declaran no haber sido criados en una religión que, a la inversa de las diferentes religiones de crianza, muestran un mayor grado de acuerdo con la posibilidad de adopción (95,3%) que con una ley de unión civil (87,1%) (Ver Cuadro 4).

Cuadro 5:

Grado de acuerdo con el Reconocimiento legal de parejas entre personas del mismo sexo y con la Posibilidad de adopción por parte de personas GLTTBI por Religión que practica (en porcentajes).

Religión que practica	Católica	Evangélica	Judía	Otras	Ninguna	Total
Leyes						
Reconocimiento de parejas	88,4	77,8	100,0	90,0	92,6	
Posibilidad de adopción	79,4	88,9	71,4	87,5	89,9	
Total (N)	(155)	(18)	(7)	(40)	(511)	(731)

También la mayoría de los datos sobre el grado de acuerdo con estos derechos desagregado según la religión

⁷ Sobre los argumentos y registros más frecuentes para oponerse a la adopción por parte de personas GLTTBI, véase JONES et al. (2006: 67-85).

practicada al momento de la encuesta se mantiene en consonancia con las tendencias generales. Sin embargo, aparecen algunas variaciones significativas que indican que la religión en que las personas han sido criadas y/o practican influye en sus opiniones sobre estos temas.

En primer lugar, el acuerdo con la posibilidad de adopción por parte de personas GLTTBI es menor entre quienes fueron criados en la religión católica que entre aquellos que no fueron criados en una religión: mientras que el 85,8% de los católicos acuerda con este tipo de adopción, dicho acuerdo es del 95,3% entre quienes no fueron criados en una religión (Ver Cuadro 4). Esta diferencia en cuanto al grado de acuerdo con la posibilidad de adopción se conserva en el mismo sentido si consideramos la religión practicada: entre los católicos practicantes el grado de acuerdo es del 79,4% frente a un 89,9% de los que declaran no practicar ninguna religión (Ver Cuadro 5).

En segundo lugar, al interior de una misma religión declarada hay una variación entre las opiniones de aquellas y aquellos criados en ésta y quienes la practican al momento de la encuesta. Con respecto a la ley de Unión Civil, entre las y los criados como evangélicos el grado de acuerdo fue del 92,5% (Ver Cuadro 4), mientras que entre las y los practicantes evangélicos al momento de la encuesta el porcentaje de acuerdo fue del 77,8% (Ver Cuadro 5), el más bajo entre todos los grupos analizados. Con respecto a la posibilidad de adopción por parte de personas GLTTBI, el grado de aprobación entre los criados en el catolicismo fue del 85,8% (Ver Cuadro 4), en tanto que entre los practicantes católicos el acuerdo fue sólo del 79,4% (Ver Cuadro 5). Es decir, los practicantes de ambas corrientes cristianas acuerdan en menor medida con estos derechos que aquellos que sólo declaran haber sido criados y muchos de los cuales, según las tendencias observadas en el Cuadro 1, ya no practican esa religión.

Resulta interesante ver que entre quienes declaran no haberse criado o no practicar una religión, la distribución del acuerdo es, una vez más, inversa a lo que sucede con los católicos: el 95,3% de aquellos que declaran no haber sido criados en una religión acuerdan con la posibilidad de adopción (Ver Cuadro 4), mientras que entre los que declaran no practicar ninguna religión, pero que en su mayoría fueron criados en alguna de ellas, el grado de acuerdo desciende al 89,9% (Ver Cuadro 5). Como vimos, gran parte de los que no practican una religión sí fueron criados en alguna, la mayoría de ellos en el catolicismo; el menor grado de acuerdo en este grupo indicaría que la religión conserva cierta influencia en las opiniones sobre estas temáticas, aún cuando las personas se declaren no practicantes e, incluso, participen de eventos donde se reclaman derechos para las personas GLTTBI.

Comentarios

En esta ponencia hemos procurado corroborar una hipótesis y, simultáneamente, evitar la tentación de explicar un fenómeno mediante una relación causal. Así como sostenemos que la pertenencia y participación religiosa de los asistentes a la Marcha influye en sus opiniones sobre los derechos para personas GLTTBI, no afirmamos que esto se deba principalmente a las declaraciones públicas de las instituciones hegemónicas dentro de sus religiones.

Primero, porque si bien las autoridades de la Iglesia Católica a nivel mundial y nacional se han pronunciado en contra de estos derechos, dudamos de la influencia de sus recomendaciones acerca de sexualidad sobre personas que han sido criadas en el catolicismo pero que ya no participan de la vida comunitaria e institucional de la Iglesia Católica (muchas veces por el rechazo a este tipo de posicionamientos sobre sexualidad). Por caso, la mencionada encuesta na-

cional (Mallimaci et al., 2008) indica que el 93,3% de los católicos está de acuerdo con que se brinde educación sexual en las escuelas y el 68,6% acuerda con el aborto en ciertas circunstancias, contra lo que sostiene la jerarquía católica.

Segundo, porque el escenario evangélico (el segundo grupo más numeroso en Argentina) muestra posiciones encontradas frente a estos derechos para las personas GLTTBI. Mientras que sectores evangélicos conservadores aglutinados en la ACIERA han coincidido con la Iglesia Católica en enfatizar una definición de familia patriarcal y heteronormativa, considerando a los derechos de las personas GLTTBI una amenaza a su forma de entender la vida social, familiar y sexual, a dichos sectores se han contrapuesto públicamente las iglesias reunidas en la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), desde una mirada teológicamente más liberal y de promoción de los derechos humanos (Jones, 2008).

Por último, creemos que vale la pena profundizar un análisis acerca de cómo los valores de las doctrinas religiosas hegemónicas o en ascenso, como son el catolicismo y las corrientes evangélicas, respectivamente, exceden el poder de las instituciones y sus miembros a la hora de conformar escenarios culturales adversos a la extensión de derechos de las personas GLTTBI.

Bibliografía

- JONES, Daniel; LIBSON, Micaela y MANZELLI, Hernán (2005) "Identidades sexuales y participación política. Los asistentes a la Marcha del Orgullo 2004 en Buenos Aires". En: XXV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.
- JONES, Daniel; LIBSON, Micaela y HILLER, Renata (2006) *Sexualidades, política y violencia: La Marcha*

del Orgullo GLTTBI Buenos Aires 2005. Segunda encuesta. Buenos Aires: Antropofagia.

JONES, Daniel (2008) "Sexualidad y evangélicos. Posiciones, prácticas y estrategias de las iglesias evangélicas sobre moral sexual en la Argentina contemporánea (1994-2008)." Proyecto de investigación posdoctoral presentado al CONICET. Buenos Aires.

KORNBLIT, Ana Lía; PECHENY, Mario y VUJOSEVICH, Jorge (1998) *Gays y lesbianas. Formación de la identidad y los derechos humanos*. Buenos Aires: La Colmena.

MALLIMACI, Fortunato; ESQUIVEL, Juan Cruz e IRRAZÁBAL, Gabriela (2008) "Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas". *Informe de investigación*. Buenos Aires: CEIL-PIETTE CONICET.

MECCIA, Ernesto (2006) *La cuestión gay: un enfoque sociológico*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores.

PECHENY, Mario (2002) "Identidades discretas". En: ARFUCH, Leonor, *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires: Prometeo. pp 125-147.

Otras fuentes

Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (2003). Homosexualidad: reafirmando valores evangélicos. Disponible en <http://www.aciera.org/es//index.php?option=com_content&task=view&id=24> Acceso el 02 de Julio de 2008.

Universidad Católica Argentina (2002). Jornada Interdisciplinaria sobre el Proyecto de Ley de Uniones Civiles. Disponible en: <<http://www2.uca.edu.ar/esp/sec-bioetica/esp/docs-novedades/docs/uciviles.pdf>> Acceso el 19 de Octubre de 2006.

RELIGIÃO, GÊNERO E DIVERSIDADE
SEXUAL: REFLETINDO SOBRE VIOLÊNCIA
SIMBÓLICA E EXCLUSÃO *

*VALÉRIA MELKI BUSIN***

Para a maioria das pessoas, associar religião e violência é tarefa bastante difícil, ainda que tenhamos abundantes exemplos em nossa vida cotidiana e na nossa história recente. No imaginário popular a religião é muito mais facilmente associada à paz, ao bem da humanidade, à fraternidade e ao amor. Neste artigo, pretendemos mostrar uma das facetas da violência religiosa: a violência simbólica. No presente caso, trataremos da violência simbólica relativa à diversidade sexual.

Definindo violência

A palavra violência tem origem latina. Violência vem de *vis*, que significa força associada a constrangimento. Como

* A autora agradece à FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), que a apoiou em seu mestrado, do qual o presente artigo é produto.

** Valéria Melki Busin é formada em psicologia pela Universidade de São Paulo (USP), é mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) e é escritora. Integra a equipe permanente da ONG feminista Católicas pelo Direito de Decidir-Brasil.

aponta Maria Cecília de Souza Minayo (2006), “No seu sentido material, o termo parece neutro, mas quem analisa os eventos violentos descobre que eles se referem a conflitos de autoridade, a lutas pelo poder e a vontade de domínio, de posse e de aniquilamento do outro ou de seus bens” (2006:13). Vamos mentalmente anotar essas palavras: autoridade, poder, domínio, aniquilamento.

Não existe uma definição de consenso para a violência, já que o termo encerra muitas significações e é, por isso, considerado muito potente. É por isso que Minayo (2006) afirma que “a violência não é uma, é múltipla.” (2006:13). Popularmente, violência é associada a pecado, crime e corrupção. A visão erudita, entretanto, entende a violência como negação de direitos (civis, políticos, sociais, econômicos, culturais) de alguém e instrumento de poder (2006:16).

A violência pode ser tipificada de várias formas: pelo espaço onde ocorre (doméstica, institucional, urbana), por quem a sofre (violência contra a mulher, contra o idoso, contra a criança), por quem a comete (auto-infligida, inter-pessoal, coletiva), pela forma de manifestação (física, sexual, psicológica e simbólica), entre outras. Olharemos com mais atenção, neste texto, para este último tipo, ou seja, para essas quatro formas de manifestação da violência.

De forma geral, a maioria das pessoas sabe que violência física significa risco à integridade física de uma pessoa, o que pode ocorrer por ação ou omissão. Também a violência sexual - ou seja, a ação que obriga uma pessoa a manter contato sexual (físico ou verbal) sob intimidação, ameaça, coerção ou uso da força física - é facilmente identificada. A violência psicológica, ainda que menos perceptível, também é decodificada pela maioria das pessoas: ação (ou omissão) que se destina a controlar comportamentos (incluindo-se aí as ações, comportamentos, crenças e decisões) de outra pessoa, com uso de intimidação, humilhação,

isolamento e qualquer outra forma de conduta que traga prejuízo à saúde psicológica ou ao desenvolvimento pessoal. Entretanto a violência simbólica, que muitas vezes justifica e legitima as outras formas de violência, é praticamente ignorada pela maioria das pessoas.

Neste contexto, entendemos a violência simbólica como uma forma de coação invisível que se apóia em crenças e preconceitos coletivos. A violência simbólica se baseia na contínua construção de crenças nos processos de socialização, o que faz uma pessoa perceber e a avaliar o mundo seguindo critérios e padrões do discurso dominante. Para Chesnais, referenciado por Minayo (2006), a violência simbólica é um tipo de dominação cultural que ofende a dignidade e desrespeita os direitos do/a outro/a. Um exemplo que nos ajuda a entender mais facilmente a violência simbólica é o racismo: a nossa sociedade difunde uma suposta superioridade das pessoas brancas das mais variadas formas (em piadas, brincadeiras, ditos populares, entre outras), o que faz com que muitas pessoas negras se sintam inferiores, a ponto de algumas chegarem a negar a sua negritude.

Para entender melhor como a violência simbólica religiosa afeta pessoas LGBTQTTI¹, faremos antes uma breve explanação sobre gênero - e sobre violência de gênero.

Gênero - Uma breve introdução

Gênero, diferença sexual e desigualdade social

Depois do surgimento da ideologia burguesa, no final da Idade Moderna por obra dos filósofos iluministas (mais claramente por Rousseau) ainda no século XVIII, que foi

¹ LGBTQTTI é sigla para lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis e intersex.

ratificada e intensificada pelos cientistas do século XIX, as expectativas sociais sobre homens e mulheres na sociedade ocidental basearam-se em características biológicas, especialmente nas diferenças entre os sexos. Nem sempre foi assim, porém.

Até o início do século XVIII, o modelo de compreensão ocidental sobre as diferenças entre homens e mulheres era baseado no pensamento metafísico neoplatônico, que não representava a sexualidade humana como bipolar, não havendo, portanto, uma sexualidade masculina e outra feminina. O modelo neoplatônico baseava-se em um modelo de um sexo só (*one-sex model*) com diferenças apenas evolutivas: o homem era a versão mais evoluída, pois seus genitais eram visíveis, em comparação com a mulher, conseqüentemente considerada inferior. Como explica Jurandir Freire Costa (1996: 71), “a diferença entre mulheres e homens era percebida; só não era explicada pela diferença originária de sexos”.

Ao contrário do que se imagina correntemente, não foi a ciência do século XIX que, ao produzir o conhecimento sobre o dimorfismo anatômico dos corpos humanos, determinou a desigualdade social entre homens e mulheres. Antes, foi a produção teórica burguesa do século XVIII que criou tais distinções. Para se afirmar como classe, distinguir-se do Antigo Regime e justificar a velha e indefensável dominação masculina sobre a mulher –num período em que a igualdade política era a principal bandeira–, produziram-se práticas discursivas no âmbito da política que depois serão apropriadas pela medicina e pela biologia do século XIX. Estava criado o modelo de dois sexos (*two-sex model*). “Com a bissexualidade original o Corpo e a Razão do Indivíduo passaram a dividir-se em corpo e razão de homens e mulheres” (Costa, 1996: 75).

Sobre essa base ideológica já criada, assentou-se o discurso científico do século XIX. “É sobre esse pano de

fundo cultural que o pensamento científico vai intervir. A ciência veio avaliar o que a ideologia já estabelecera.” (Costa, 1996: 78).

Foucault (2006) mostra como as relações de sexo deram lugar a um dispositivo² de aliança (matrimônio, parentesco, transmissão de nomes e bens), que se baseava na relação entre os indivíduos, o qual foi superposto pelo dispositivo de sexualidade, que cria e dissemina formas de controle que invadem as intimidades e aprisionam os corpos, valorizando-os como objeto de saber e como elemento das relações de poder. Ao incidir –esquadrinhar, medir, analisar, gerir, classificar– sobre as pulsões, os desejos, as sensações e a natureza do prazer, o dispositivo faz surgir a idéia de “sexualidade”, até então inexistente.

Duas das estratégias utilizadas pelo dispositivo de saber e poder a respeito do sexo são essenciais para a fixação do que hoje chamamos desigualdade de gênero: a socialização das condutas de procriação e a histerização do corpo da mulher. Esquadrinhando as diferenças anatômicas entre homens e mulheres, o discurso científico vai produzir uma imagem de mulher que é, em sua essência, emocional e fisicamente frágil, naturalmente destinada à maternidade, mas não ao prazer sexual (Costa, 1996). E, conseqüentemente, inferior aos homens, que devem “cuidar” delas, ou seja, controlá-las.

Desigualdade de gênero

Desde então a virilidade é forjada a partir de idéias de força física e moral, desempenho sexual e competência

² Foucault (2007: 244) define o termo dispositivo como “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos.”

intelectual. A feminilidade, por outro lado, foi pautada pela fragilidade física, pela sensibilidade aflorada e pela capacidade biológica de parir, reservando às mulheres o papel de mãe como destino a ser realizado. Assim, os espaços destinados aos sexos são determinados por tais idéias: o *locus* público é de domínio masculino, o espaço privado – o “lar” – é o território feminino. Também por essas capacidades biológicas se definem as tarefas relativas a cada sexo: homens devem ser provedores, responsáveis pelo sustento da família, são os atores da política e do poder, incluindo a defesa e a guerra. As mulheres, por sua vez, são as cuidadoras por natureza, responsáveis pelo bem-estar dos filhos e maridos. Sentimentos e expressão de afeto também receberam seu quinhão biológico: mulheres são ultra-sensíveis, medrosas, afetivas e delicadas; homens são “durões”, são corajosos e não choram. Todas essas características diferenciadas de homens e mulheres foram consideradas naturais, já que determinadas pela biologia, ou melhor, pelo sexo biológico, e, por isso, são tidas como imutáveis.

O que se espera de homens e mulheres também foi valorizado de forma diferenciada. O que se refere ao masculino é tido como mais valoroso, honrado e digno. Os papéis³ femininos, ainda que reconhecidos como importantes, são depreciados quando comparados ao masculino. Para exemplificar, podemos pensar em algumas expressões correntes na sociedade contemporânea: hombridade é sinônimo de aspecto varonil, corporatura, mas também de nobreza de caráter e dignidade; por outro lado, quando se quer diminuir um homem, uma das ofensas mais correntes é chamá-lo de “mulherzinha”.

No Brasil, trabalho doméstico é desvalorizado e não remunerado, mas se a mulher ocupa um posto de trabalho

³ Julgamos importante assinalar que a palavra “papéis”, no contexto deste trabalho, não está sendo usada como conceito, mas indicando apenas as expectativas sociais diferenciadas em relação a homens e mulheres.

remunerado, ela ganha menos que o homem⁴. Segundo dados da pesquisa *Sexo frágil? Evidências sobre a inserção da mulher no mercado de trabalho brasileiro*, divulgadas em agosto de 2005⁵, por exemplo, as mulheres brasileiras têm salários menores em todos os níveis de escolaridade, embora tenham tempo de estudo superior ao dos homens. Esses são apenas alguns poucos exemplos, mas a desigualdade entre homens e mulheres existe e perdura em quase todas as esferas da vida social.

Violência de gênero

A violência de gênero baseia-se na desigualdade das relações entre homens e mulheres, mas é principalmente sobre estas que ela incide mais fortemente (Minayo, 2006). A violência de gênero ocorre independentemente da condição social, da etnia e do grau de instrução das pessoas envolvidas. Por isso, costuma-se dizer que a violência de gênero é perversamente democrática.

Como apontam Pinheiro e Almeida (2003), a pesquisa “Vitimização 2002” mostrou que 33% das mulheres brasileiras foram agredidas fisicamente em casa e 30% na vizinhança de sua casa. Já a pesquisa “A mulher brasileira nos espaços público e privado”⁶, realizada pela Fundação

⁴ Fonte: Portal da Administração. Disponível em: http://www.administradores.com.br/noticias/mulheres_ganham_menos_mesmo_sabendo_mais/3270/ Acesso em: 23 de agosto de 2008.

⁵ A pesquisa foi desenvolvida pela Gelre, empresa especializada em Relações Humanas do Trabalho, em parceria com as professoras da UFMG, Ana Flávia Machado, Ana Maria Hermeto Camilo e Simone Wajnman, do Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional (Cedeplar) da Universidade Federal de Minas Gerais. (UFMG). Fonte: CEDECOM – Centro de Comunicação da UFMG. <http://www.ufmg.br/online/arquivos/002073.shtml>. Acesso em 25 de maio de 2007.

⁶ Fonte: Site AGENDE. Disponível em: <http://www.agende.org.br>. Acesso em 22 set 2008.

Perseu Abramo em 2001, mostra que 19% das mulheres brasileiras declaram espontaneamente já terem sofrido violência por parte de algum homem (16% física, 2% psíquica e 1% cita assédio sexual), mas quando estimuladas pela citação de diferentes formas de agressão, o índice de violência sexista ultrapassa o dobro, alcançando a marca de 43%.

Esses são apenas alguns exemplos, mas estas e outras pesquisas indicam que a violência de gênero atinge as mulheres pelo simples fato de serem mulheres!

Violência simbólica, gênero e religião

Algumas religiões têm dado legitimidade à subordinação das mulheres, na medida em que certos aprendizados religiosos fomentam o poderio do homem, justificando a subordinação das mulheres e sustentando, assim, a violência de gênero. Vamos nos ater ao cristianismo, com ênfase sobre o catolicismo, porque as religiões cristãs são majoritárias no Brasil, professadas por mais de 90% de brasileiros/as, sendo que cerca de 74% da população brasileira⁷ se declara católica.

O catolicismo é fundamentalmente patriarcal, pois se baseia na idéia de um Deus-pai, todo poderoso, e um Filho-homem carismático que vem salvar a humanidade do pecado original, cometido por obra de “incontinência moral” de uma mulher (Eva). Como diz Rosado-Nunes, referida por Fernandes (2005: 426), os homens são os responsáveis não somente pela mediação entre o humano e o sagrado, pela via do sacerdócio, mas são os responsáveis pelas narrativas oficiais que naturalizaram os padrões

⁷ Fonte: Censo 2000, realizado pelo Instituto Brasileiro de Estatística e Geografia (IBGE). Disponível em www.ibge.org.br. Acesso em 22 set. 2008.

sociais que regulam o que é próprio do masculino e do feminino.

A seguir, um exemplo emblemático dessa narrativa misógina.

Na passagem bíblica do Gênesis, que conta como a humanidade foi expulsa do Paraíso, Deus –depois de criar a Terra, os seres vivos e, entre eles, os seres humanos– ordenou a Adão e Eva que não comessem o fruto da Árvore do Conhecimento. Eva, que havia sido criada por Deus a partir de uma costela de Adão e para fazer companhia a ele, não resiste à tentação da serpente, desobedece à ordem dada por Deus e induz Adão a pecar com ela. A ira de Deus se expressou em maldições para ambos e todos os seus descendentes: a partir de então, todas as mulheres paririam com dor e sofrimento, e seriam dominadas pelos homens que, por sua vez, teriam de trabalhar arduamente para obter o alimento que os sustentaria.

Ao colocar a mulher como responsável pela Queda original e, a partir daí, submetida ao homem, essa passagem demonstra que não há equidade entre os gêneros desde a criação do mundo, define que a submissão da mulher se deu por culpa dela –é, portanto, merecida– e coloca as mulheres como responsáveis por todos os sofrimentos e males da humanidade⁸.

Não se pode afirmar que a inferiorização da mulher e o patriarcado tenham sido criados pela religião. Os autores do texto bíblico certamente estavam expressando algo que já era presente em sua cultura. Ao registrá-la no

⁸ Um caso emblemático ocorreu no município de Sete Lagoas, Minas Gerais, em 2007. Um juiz se recusava a utilizar a Lei Maria da Penha, que coíbe e pune a violência contra mulheres, usando como justificativa o trecho do Gênesis citado. Em seu despacho, chegou a escrever: “Ora, a desgraça humana começou no Éden: por causa da mulher, todos nós sabemos, mas também em virtude da ingenuidade, da tolice e da fragilidade emocional do homem (...). O mundo é masculino! A idéia que temos de Deus é masculina! Jesus foi homem!”

contexto de um livro sagrado, o que ocorreu foi a reificação e uma legitimação da discriminação das mulheres que já ocorria naquela sociedade, naquela época e naquele contexto, tornando-a uma expressão da “vontade divina” (Rosado- Nunes, 2005).

Por fim, é importante lembrar que as posições da hierarquia católica –que determinam para seus fiéis que o sexo deve ser praticado dentro do casamento, com finalidade de reprodução e, portanto, sem o uso de preservativos– incidem mais direta e fortemente sobre as mulheres, sendo um poderoso meio de controlar seus desejos e comportamentos.

Como estamos falando de violência simbólica, é útil recordar que as mulheres, de forma geral, internalizam tais ensinamentos e se sentem culpadas até mesmo quando sofrem agressões, incluindo aí o estupro.

Violência simbólica, gênero e diversidade sexual

Estereótipos e preconceitos relativos às pessoas LGBTTI são bastante presentes no imaginário popular da sociedade brasileira. Como a orientação sexual e a identidade de gênero, de forma geral, vão se manifestar mais freqüentemente a partir da pré-adolescência, as pessoas LGBTTI têm contato com todo esse repertório, que circula em nossa sociedade nos mais diversos âmbitos, por processos primários e secundários de socialização que incluem a família, os círculos de amizade, a escola, os locais de cultos religiosos, a mídia (TV, rádio, revistas, jornais, Internet), etc.

Dada a “(...) centralidade da linguagem nos processos de objetivação que constituem a base da sociedade de humanos” (Spink e Frezza, 2004: 33), podemos perceber como, no tempo curto, na cotidianidade de nossas vidas, a “imersão” nesse discurso facilita a internalização dessas idéias,

já que “a linguagem é ação e produz conseqüências” (Spink e Medrado, 2004: 47)

Com isso, pessoas LGBTTI aprendem que um atributo –no caso, orientação sexual ou identidade de gênero não coincidente com o padrão social imposto– determina não só uma forma de ser e estar no mundo, uma “essência”, ou uma identidade social (ser gay significaria ser um homem efeminado; ser lésbica, uma mulher masculinizada; ser travesti, escandalosa; ser transexual, doente; etc.), mas também uma desqualificação social da pessoa como um todo. Ou seja, pessoas LGBTTI logo se descobrem portadoras de um estigma (Goffman, 1988).

Ao mesmo tempo em que uma pessoa se “descobre” LGBTTI, ela também assimila um jeito próprio, socialmente esperado, de ser e se comportar e, então, inconscientemente se posiciona como tal, porque aquela seria a sua “essência”. Assim, enquanto a ordem social é reproduzida, “tipos” de pessoas são fabricados, produzidos. Além disso, um/uma pessoa LGBTTI percebe que pertencer a esse “tipo” o/a desqualifica perante as outras pessoas, porque aquele atributo o/a torna uma pessoa menos respeitável se as outras pessoas identificam-no/a como tal, o que contribui para que sua identidade social seja, como diz Goffman (1988), deteriorada e sua auto-imagem, negativa. Isso traz sérias conseqüências para toda a sua vida, como veremos mais adiante.

Desde o século XIX o homossexual (masculino) tem sido considerado a contrapartida da mulher histérica, “emprestando” desta alguns atributos considerados tipicamente femininos, como a fragilidade física, os “humores”, os ataques nervosos, a delicadeza, a submissão etc (Foucault, 2006). Essa aproximação com o feminino, pela questão de gênero, afasta o gay, a travesti e a mulher transexual do referente de poder (homem, branco, heterossexual, com bom poder aquisitivo), desqualificando-os/as e sujeitando-os/as ao mesmo tipo de dominação – e às

mesmas violências – à qual as mulheres estão submetidas.

Assim, no imaginário popular, gays, travestis e mulheres transexuais são invariavelmente representados/as como muito efeminados/as, resvalando no escandaloso, com trejeitos e ataques, o que no Brasil se costuma chamar de “frescura”. Segundo MacRae (2005: 302),

Nos meios de comunicação de massa, ainda se propaga a visão que associa o homossexual ao passivo; com raras exceções, o “desmunhecar” é essencial para qualquer representação desse tipo de personalidade. Mesmo entre os homossexuais, as chamadas “bichas pintosas” – os homens muito efeminados – sofrem discriminação por parte daqueles que internalizam os preconceitos da sociedade, extravasando-os sobre indivíduos que vêem como mais escandalosos e cuja companhia pode ser comprometedora.

Da mesma forma, as lésbicas e os homens transexuais são vistos como aquelas/es que se afastam do feminino de forma artificial (seria uma impostura, portanto), sendo tidas/os necessariamente como masculinizadas/os, grosseiras/os, mal-educadas/os. São percebidas/os pelos homens heterossexuais como competidoras/es, por um lado, pois poderiam “conquistar” mulheres por eles desejadas. Por outro lado, há uma idéia de que as lésbicas e homens transexuais são pessoas sexualmente insatisfeitas e, em muitos casos, são consideradas como uma espécie de “conquista especial” pelos homens, que acham que podem satisfazê-las/os sexualmente e trazê-las/os de volta à “normalidade”, o que se dá muitas vezes por estupro, considerados “corretivos” (quem não se lembra do terror retratado no filme “Meninos não choram?”).

Por fim, as lésbicas são vistas também como assexuadas, pela importância que se dá à genitália e à penetração nos atos sexuais, devido ao falocentrismo presente em nossa sociedade. Dessa forma, uma relação sexual entre duas mulheres seria impossível por não haver pênis e, por

consequente, supostamente não haver possibilidade de penetração.

Doença ou perversão é outra marca de pessoas LGBTTI. Para isso, muito colaboraram a psiquiatria, a psicologia e a psicanálise, que classificaram as pessoas homossexuais, por exemplo, como perversas, invertidas, não completamente desenvolvidas, aberrações etc. O mesmo ocorre com pessoas travestis e transexuais, vistas como degeneradas, anormais, portadoras de algum tipo de patologia. Foucault (2006) chamou a isso de “a psiquiatrização do amor perverso”, uma faceta do dispositivo da sexualidade. Em consequência, por muitos anos (de 1948 a 1993), a homossexualidade foi considerada doença pela Organização Mundial da Saúde, inclusive catalogada na CID, como já vimos. Também a irrupção da aids, em meados dos anos 1980, que em seu início atingia muito mais freqüentemente os gays –chegou a ser chamada de “a praga gay”– colaborou para a associação homossexual-doente.

Outras questões de ordem moral emprestam também seu quinhão de condenação às pessoas LGBTTI. Mais uma vez partindo do que está presente no imaginário social, ainda que não corresponda aos fatos, LGBTTI são pessoas vistas como as que têm uma prática sexual desvinculada da procriação, o que, além de antinatural, traz à tona a questão do prazer sexual imediato, desvinculado de laços afetivos. A busca incessante do prazer pelo prazer, outro estigma que marca essas pessoas, é tida como imoral e indesejada. Promiscuidade e pedofilia, então, são atributos vinculados aos/às LGBTTI de forma geral, mas mais fortemente aos gays e às travestis.

A impossibilidade imaginária de se constituir uma família nos moldes determinados pelo heterossexismo (heterossexualidade imposta como norma) também colabora na construção da idéia de LGBTTI como desviantes e imorais.

Confirmando o que foi exposto acima, vemos que estereótipos e preconceitos relativos a pessoas LGBTTI são bastante presentes no imaginário⁹ popular da sociedade brasileira. Relacionamos a seguir algumas palavras pejorativas comumente utilizadas para se referir a elas: pecado, abominação, sujeira, doença, anormal, aberração, antinatural, nojo, prostituição, promiscuidade, pedofilia, sem-vergonhice, safadeza.

Internalizando essas idéias e, em muitos casos, acreditando nelas, as pessoas LGBTTI sofrem violência simbólica desde muito cedo em suas vidas.

Religião, Violência simbólica e Diversidade sexual

O fundamentalismo cristão contribui de forma significativa para essa percepção negativa que LGBTTI têm de si mesmos/as, não apenas por demarcar um campo de normalidade e legitimidade em relação à sexualidade, o que exclui pessoas LGBTTI, mas sobretudo pela internalização muito precoce das idéias de pecado, vergonha e culpa que as marcam fortemente.

Considerando a inegável importância da matriz cristã na cultura brasileira, podemos afirmar que a condenação reiterada, pública e insistente que a Igreja católica e diversas denominações evangélicas, por exemplo, vêm fazendo da homossexualidade – não apenas no âmbito religioso, mas também pela interferência direta para impedir políticas

⁹ Como vemos em Laplantine e Trindade (2003), “O imaginário é a faculdade originária de fazer aparecer uma imagem e uma relação que não são dadas diretamente na percepção” (24). “(...) a imagem é formada a partir de um apoio real na percepção, mas (...) no imaginário o estímulo perceptual é transfigurado e deslocado, criando novas relações inexistentes no real” (25). (...) “O imaginário, ao libertar-se do real, que são as imagens primeiras, pode inventar, fingir, improvisar, estabelecer correlações entre os objetos de maneira improvável e sintetizar ou fundir essas imagens” (27).

públicas que garantam direitos civis a pessoas homossexuais—, contribui para reificar/repor os estereótipos negativos presentes no imaginário social relacionados às pessoas LGBTTI. Mais do que isso: sacraliza o preconceito, tornando-o mais resistente e difícil de ser rompido.

A sexualidade vista como aceitável apenas para a procriação e dentro da família “legítima” (composta por pai, mãe e filhos), além da concepção de atos homossexuais como intrinsecamente desordenados e anti-naturais e que, por isso, não podem de forma nenhuma ser aprovados, são concepções cristãs que talvez não gerem novos preconceitos, mas justificam e legitimam os preconceitos já existentes.

Mesmo que os/as brasileiros/as tenham práticas e comportamentos bastante diferentes dos pregados pelas religiões cristãs, essas concepções ajudam fortemente a amalgamar o preconceito contra LGBTTI, reforçando as idéias correntes de que essas pessoas vivem em perversão, são anormais e desviantes. Mais do que isso, colaboram para naturalizar a homossexualidade e a reificam como uma essência, cooperando para a construção da camisa-de-força que aprisiona homossexuais em uma identidade fixa. Sobrepondo a esse quadro uma aura de sacralidade, a produção discursiva veiculada pelo catolicismo acerca da homossexualidade torna mais difíceis as negociações de sentido que (re)coloquem a homossexualidade no campo da normalidade e da legitimidade.

Tomemos como exemplo a visita do Papa Bento XVI ao Brasil, em maio de 2007. Antes mesmo de ele chegar aqui, as afirmações que fez ainda na Itália, chegaram pela mídia e repercutiram amplamente na sociedade. Ele falou, evidentemente, contra o aborto e reforçou a idéia da “família legítima”. Durante todo o tempo em que Bento XVI esteve no nosso país (e mesmo antes ou ainda depois), toda a sociedade colocou o pensamento católico em foco e fortes debates foram gerados. Pode-se dizer que essa visita criou

novos preconceitos? Provavelmente não, mas trouxe à baila argumentos que legitimam o preconceito já existente, reificando a exclusão e legitimando até mesmo a violência.

Na mesma linha, algumas igrejas evangélicas têm falado constantemente contra a homossexualidade, não apenas em seus cultos e em seus templos, mas especialmente em programas na televisão e no rádio. Nessas oportunidades, o que se diz é que a pessoa está dominada pelo demônio e que, portanto, precisa de cura espiritual ou exorcismo. A expressão de afeto homossexual em público é tida, por algumas denominações evangélicas, como um sinal do fim dos tempos, fim do mundo. E pastores têm convencido os/as fiéis a fazerem proselitismo usando como argumento a suposição de que, se uma única pessoa na face da Terra que “não aceitar Jesus”, ninguém será salvo. Então é fácil compreender o motivo do ódio e da intolerância indisfarçáveis, afinal, as pessoas LGBTTI –pecadoras– estão impedindo os/as fiéis de terem acesso à salvação eterna.

No Brasil, a violência contra LGBTTI vem aumentando assustadoramente. Tanto que atos públicos têm sido realizados pelo movimento LGBTTI em diversas cidades para chamar atenção para esse problema. Têm ocorrido espancamentos e assassinatos, inclusive em locais considerados até recentemente como “redutos gays”. Será uma mera coincidência?

Impactos

Como as religiões cristãs, em especial, a católica, permeiam todas as relações e afetam a sociedade brasileira como um todo, até mesmo quem não segue o cristianismo é influenciado/a pelo ideário cristão. Assim, os efeitos da condenação de pessoas LGBTTI ultrapassam os umbrais dos templos religiosos e se inserem no seio da sociedade. Como

conseqüência, o sofrimento resultante é intenso, penoso e perdura, até mesmo quando a homossexualidade é racionalmente aceita de forma mais ou menos tranqüila, caso de muitas pessoas que militam por direitos LGBTTI.

Em nossa pesquisa de campo para o mestrado¹⁰, identificamos também que a condenação da homossexualidade como pecado é internalizada desde muito cedo, por volta da pré-adolescência. Ainda antes de se descobrirem gays, os rapazes que participaram da pesquisa já se sentiam inadequados e pecadores. Transcrevemos abaixo dois depoimentos muito pungentes. Os nomes foram trocados, por uma questão de ética.

Trecho do depoimento de Élio (25 anos):

(...) eu lembro que quando **eu tinha doze anos**, eu me apaixonei por um menino, eu fiquei muito apaixonado por ele. Eu fui no quintal, ajoelhei e chorei, muito, muito, muito, porque eu achava que não era possível ficar com ele [o menino]. Eu chorava e pensava, “**Se eu chorar muito, Deus vai ver o meu sofrimento e vai me fazer virar menina**”. Quando eu abri os olhos, o pinto ainda estava lá embaixo. Eu tenho certeza que isso me ajudou muito a me afastar da idéia de religião.

Trecho de depoimento de Marcio (24 anos):

Teve um semestre que eu tirei uma nota muito baixa em religião. Aí, vieram todos os professores, os meus pais, “tem alguma coisa errada”. Eles começaram a falar, “esse menino precisa estudar mais religião”. (...) **Porque eu sabia que o que eu gostava, na verdade, era pecado e, naturalmente, eu me afastava daquele ensino religioso.**

¹⁰ Dissertação de mestrado *Homossexualidade, religião e gênero: a influência do catolicismo na construção da auto-imagem de gays e lésbicas*, a ser defendida pela autora deste artigo em novembro de 2008 na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP).

Mas como a minha espiritualidade era muito latente, eu acabei me entregando num determinado momento. Aí, eu falei, “tá, vou tentar me enquadrar.” (...) E eu me preparei muito para a minha primeira comunhão. (...) Eu lembro que eu era o orador da turma, eu tinha que ler um texto grande, e era um momento de muito estresse pra mim, porque eu falei, “**agora é a oportunidade para eu mostrar que eu realmente me livre de uma vida de pecado**”; na minha compreensão de dez anos de idade, eu pensei, “agora é o momento de eu seguir o caminho certo”. (...) logo após a minha primeira comunhão, eu vomitei tudo que eu tinha comido. E aí foi o momento parecido com o que o Élio teve na infância dele, que eu falei, ‘**não quero mais religião**’. Se demonstrou de uma forma até física: a minha indigestão com a religião e incompatibilidade de me adaptar àquilo, àquela religião cristã.

Essa assimilação precoce da vivência homossexual, transexual e de travestis como estigma não é inócua. O Parlamento Europeu, instituição da União Européia, publicou em 2008 um estudo realizado em 44 países da Europa sobre os riscos de suicídio entre jovens e crianças. Intitulado “O suicídio de crianças e jovens na Europa: um grave problema de saúde pública”¹¹, o trabalho aponta que os índices de suicídio entre jovens lésbicas, gays, bissexuais e transexuais é superior ao de jovens heterossexuais. O documento deixa claro que esse risco mais alto de suicídio entre jovens LGBTTI não está diretamente relacionado à orientação sexual ou à questão de gênero, mas sim à estigmatização e à discriminação que estes/as jovens sofrem na sociedade, fator gerador de instabilidade psicológica e física.

Como consequência, a negação é uma das formas mais comuns de se lidar com a dor da rejeição e do preconceito

¹¹ Fonte: Site A Capa, em:<http://www.acapa.com.br/site/noticia.asp?codigo=4332>

religiosos. Pessoas LGBTTI muitas vezes negam a própria condição e o sofrimento que ela traz, pois há a vivência de intensa culpa e vergonha, com reiteradas expressões de “(...) *tentativas de parar* e o desejo de *levar uma vida normal*” (grifo do autor). Como “as práticas homossexuais são relevantes na percepção de si” (Natividade, 2005: 254) então, como Natividade aponta, esta acaba sendo uma percepção negativa de si.

Muitas vezes, no entanto, a saída encontrada por pessoas LGBTTI é negar a religião que causa esse sofrimento, como aponta o dossiê *Políticas, Direitos, Violência e Homossexualidade – Pesquisa 9a. Parada de Orgulho GLBT – São Paulo 2005*¹²: 73,6% das pessoas que participaram da Parada de Orgulho GLBT de São Paulo naquele ano foram criadas na Religião Católica, mas apenas 28,5% são católicos atualmente; segundo o Censo 2000, apenas 7,4% da população brasileira declara-se sem religião, mas entre os participantes da pesquisa, 40,8% se declaram não ter qualquer religião; 22,7% de todos(as) entrevistados(as) declararam já terem sido vítima de marginalização ou exclusão em ambientes religiosos (Carrara, 2006: 25).

Considerações Finais

A condenação religiosa –fundamentalista, especialmente– da homossexualidade (e por extensão, de travestis e transexuais) está fundamentada na interpretação de determinadas passagens bíblicas. Essa condenação se baseia no fato de um homem aproximar-se do feminino, de

¹² É importante ressaltar que a amostra da pesquisa citada não é composta somente por homossexuais. Gays e lésbicas representam 56,5% das pessoas entrevistadas. Assim, não se pode fazer generalizações a partir desses dados, mas eles certamente dão indícios de como se dá o pertencimento e o trânsito religiosos ou o afastamento da religião para essas pessoas.

se tornar parecido com uma mulher (efeminado) ou se comportar sexualmente como uma mulher (passivo). Está, portanto, alicerçada na questão da desigualdade de gênero fundante do cristianismo. A questão que se coloca é: por que algumas passagens da bíblia foram simplesmente deixadas de lado, enquanto outras, ainda que também possam ser consideradas histórica e culturalmente datadas, permanecem sendo amplamente utilizadas, como as que dizem respeito à homossexualidade? A resposta parece-nos óbvia: exercício de poder.

Esse exercício de poder nos remete novamente a Foucault (2007). Em suas várias discussões sobre o tema, Foucault propõe que o poder é polimorfo e que está presente em todas as relações humanas e em todas as esferas, tanto públicas quanto privadas. Além disso, a centralidade e a importância do discurso no exercício do poder nos dão mais elementos para essa discussão:

(...) estamos submetidos à verdade também no sentido de que ela é lei e produz o discurso verdadeiro que decide, transmite e reproduz, ao menos em parte, efeitos de poder. Afinal, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função dos discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder.(...) (Foucault,2007: 180)

O discurso das instituições religiosas, mais especificamente as cristãs, sobre as pessoas LGBTTI tem esse caráter poderoso, que serve a múltiplas razões: perpetuar a desigualdade entre homens e mulheres e entre o masculino e o feminino; criar e manter a fronteira entre o “nós” –determinando o que é normal, portanto aceito ou valorizado– e os outros, os que fogem à normatização e devem ser rejeitados; criar condições de controle das sexualidades e dos corpos, e, portanto, de comportamentos e pensamentos;

oferecer alternativas sagradas, dentro de um vasto mercado religioso, de redenção dos pecados e salvação.

O resultado é exercício de autoridade, poder e domínio de uns/umas, com aniquilamento, exclusão e sofrimento de muitos/as outros/as. É violência simbólica.

Referências Bibliográficas

CARRARA, Sérgio e outros (2006) *Política, Direitos, Violência e Homossexualidade: Pesquisa 9ª Parada de Orgulho GLBT – São Paulo 2005*. Rio de Janeiro: CEPESC.

COSTA, Jurandir F. (1996) “O referente da Identidade Homossexual”. Em: Parker, Richard; Barbosa, Regina M. (Orgs.) *Sexualidades Brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará / ABIA / IMS-UERJ. pp 63-89.

FERNANDES, Sílvia R. A. (2005) “A não ordenação feminina: delimitando as assimetrias de gênero na Igreja Católica a partir de rapazes e moças vocacionados/as”. Em: Revista de *Estudos Feministas*, Vol.13, no.2, Florianópolis: CFH/CCE/UFSC. pp.425-436.

FOUCAULT, Michel (2006) *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 17ª. Ed, Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel (2007) *A Microfísica do Poder*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Graal.

GOFFMAN, Erving (1988) *Estigma: notas sobre a Manipulação da identidade Deteriorada*. 4ª ed. Rio de Janeiro: LTC.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana (2003) *O que é imaginário*. São Paulo: Brasiliense.

MACRAE, Edward (2005) “Em defesa do gueto”. Em: GREEN, James N. e TRINDADE, Ronaldo. *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São

- Paulo: Editora Unesp. pp 291-308.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza (2006) *Violência e Saúde*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- NATIVIDADE, Marcelo (2005) “Homossexualidade masculina e experiência religiosa pentecostal”. Em: HEILBORN, Maria L. e outros (Orgs.) *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond. pp 247-272.
- PINHEIRO, Paulo Sérgio e ALMEIDA, Guilherme de (2003) *Folha Explica a Violência Urbana*. São Paulo: Publifolha.
- ROSADO-NUNES, Maria José F (2005) “Gênero e Religião”. Em: Revista de *Estudos Feministas*, Vol.13, no. 2, Florianópolis: CFH/CCE/UFSC. pp 363-365.
- SPINK, M. J. (Org.) (2004) *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano*. 3ª. Edição. São Paulo: Cortez.
- SPINK, Mary J. e FREZZA, Rose M (2004) “Práticas discursivas e a produção de sentidos: a perspectiva da Psicologia Social”. Em: SPINK, M. J. (Org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano*. 3ª. Edição. São Paulo: Cortez. pp 17-39.
- SPINK, Mary J. e MEDRADO, Benedito (2004) “Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas”. Em: SPINK, M. J. (Org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano*. 3ª. Edição. São Paulo: Cortez. pp 41-62.

O QUE DIZEM OS ENSINAMENTOS DA IGREJA CATÓLICA ROMANA A RESPEITO DAS “PESSOAS HOMOSSEXUAIS”?

*JOSÉ JOSÉLIO DA SILVA**

Introdução

O objetivo do presente artigo é fazer uma breve análise dos ensinamentos da Igreja Católica Romana - ICAR a respeito das “pessoas homossexuais” e como estes ensinamentos acabam influenciando na vida de muitos católicos e católicas, sem deixar de reconhecer, contudo, o peso dos ensinamentos de outras igrejas cristãs nas sociedades ocidentais.

O Cristianismo, e em particular a Igreja Católica Romana - ICAR, tem demonstrado uma constante preocupação com a sexualidade de seus fiéis e até dos não fiéis, usando a sexualidade como um dispositivo de poder,

* Jose Josélio da Silva, cristão de tradição católica romana, é assessor do CEBI nas dimensões de gênero, sexualidade e ecologia, bem como de escolas bíblicas e círculos bíblicos. Licenciado em Letras, teve a sua formação em Bíblia e Teologia no Curso de Teologia para Leigos da Diocese de Cauaru e no Curso Extensivo de Formação de Biblistas do CEBI. Também é especialista em Sexualidade Humana pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAPE. E-mail: joseliosilva@yahoo.com.br

no qual não há uma proibição do discurso sobre o sexo, mas um discurso de proibição do sexo, onde este é apenas permitido: entre pessoas de sexos diferentes, dentro de um casamento monogâmico e para procriação.

Além no mais, o sexo das pessoas é colocado de tal forma como se nele pudéssemos encontrar a essência de cada indivíduo, a verdade. Segundo Michel Foucault (1979:229):

Como se explica que, em uma sociedade como a nossa, a sexualidade não seja simplesmente aquilo que permita a reprodução da espécie, da família, dos indivíduos? Não seja simplesmente alguma coisa que dê prazer e gozo? Como é possível que ela tenha sido considerada como o lugar privilegiado em que nossa “verdade” profunda é lida, é dita? Pois o essencial é que, a partir do cristianismo, o Ocidente não parou de dizer “Para saber quem és, conheças teu sexo”. O sexo sempre foi o núcleo onde se aloja, juntamente com o devir de nossa espécie, nossa “verdade” de sujeito humano¹

Pós-revolução sexual dos anos de 1960, a ICAR tem lançado vários documentos sobre o tema da sexualidade humana nos quais revelam um grande distanciamento entre o ensino do magistério e a prática sexual tanto dos leigos como do próprio clero. Particularmente, nos últimos trinta anos, tem sido bastante expressivo o interesse da ICAR em orientar seus fiéis sobre a questão das “pessoas homossexuais” como assim são chamadas nos documentos oficiais desta Igreja. Este fenômeno é uma resposta a um outro, o do movimento organizado de lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros, que teve um crescimento bastante expressivo nos últimos 40 anos, praticamente no mundo inteiro e em especial no ocidente.

¹ Para aprofundar a questão do «dispositivo de sexualidade» cf. FOUCAULT, Michel (1998) *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal.

Quando a Igreja trata dessas questões, os termos mais usados nos documentos são “pessoas homossexuais”, “pessoas com tendências homossexuais” ou “cultura gay”, pretendendo com isso, não só orientar seus fiéis como também, interferir nas políticas públicas dos países no que diz respeito a direitos sexuais e sociais. Esta interferência acaba entrando em choque com a agenda de políticas públicas inclusivas do movimento homossexual, atualmente chamado no Brasil de Movimento LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais).

Na encruzilhada do que diz os documentos oficiais da ICAR e o anseio de políticas públicas inclusivas² das orientações sexuais e das identidades de gênero defendidas pelo movimento LGBT, encontram-se as chamadas “pessoas homossexuais” católicas, que vivenciam a experiência homoerótica, anseiam por medidas de melhoria e inclusão social e ao mesmo tempo querem ser fiéis a sua tradição religiosa, ou seja, ser católico e vivenciar sua homossexualidade, bissexualidade ou se expressar de acordo com sua psique, quanto a papéis de gênero, no caso dos transgêneros.

O rompimento entre Estado e Igreja parece algo não muito bem absorvido pela ICAR, de modo que esta, sempre tende a interferir naquilo que o estado laico deveria decidir. Esta influência pode ser claramente percebida quando, oficialmente, o Vaticano pede a seus políticos que votem contra certa medidas como: aborto, casamento e união civil entre pessoas do mesmo sexo e eutanásia, sempre apelando para a consciência cristã (CDF, 2002: n.4). O Vaticano se esquece que é exatamente por consciência cristã que muitos

² Entendemos por políticas públicas inclusivas como: reconhecimento da união civil, adoção de crianças e tantos outros direitos que são negados aos casais de mesmo sexo, proteção contra discriminação por orientação sexual e identidade de gênero, políticas de saúde e educação voltadas para gays, lésbicas e bissexuais e para travestis e transgêneros e política de trabalho para travestis e transexuais.

cristãos e cristãs são impelidos/as a votarem a favor de leis que garantam vida e morte dignas para tantas pessoas.

Uma coisa nos chama atenção, em pleno século XXI e vivendo num mundo tão secularizado, será que tais documentos ainda surtem algum impacto na vida das “pessoas homossexuais”? Para Mary Hunt, teóloga feminista lésbica que vive com sua companheira há mais de 25 anos e mãe adotiva de uma menina, “a Igreja Católica Romana institucional influência as políticas públicas em muitos países, causando danos psicológicos e espirituais ainda não avaliados a muitos de seus membros” (Hunt, 2005: 10-11).

Para um grupo de padres católicos norte americanos que assinaram a “Carta Aberta à Hierarquia da Igreja Católica Romana sobre a Solicitude Pastoral com Pessoas Gays e Lésbicas” (Baldwin, 2002), publicada logo após o lançamento, em 2003, do documento intitulado “*Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais*” (CDF, 2003), na qual demonstram seu incômodo com o tom e o conteúdo dos documentos em questões referentes a homossexuais, os quais consideram inclusive:

(...) bastante perturbador o uso crescente da linguagem violenta e abusiva contra qualquer pessoa. Esta linguagem é inapropriada. E especialmente quando se dirige aos membros da comunidade dos fiéis. Estes pronunciamentos decisivos e excludentes da Igreja contrariam a correta solicitude pastoral.

Nestes últimos tempos, bispos individualmente, conferências episcopais e o Vaticano adquiriram um tom de tamanha violência e abuso contra estes filhos e filhas da Igreja, que nós não podemos ficar calados. Algum outro grupo ou pessoa no Corpo de Cristo foi tão atacado ou massacrado por uma linguagem tão vil? Exemplos do mais recente documento do Vaticano mostram claramente a demonização destes filhos de Deus, referindo-se à homossexualidade como “preocupante fenômeno moral

e social”, “uma grave depravação”, “a difusão do fenômeno”, “aprovação ou legalização do mal”, “grave prejuízo para o bem comum”, “nociva ao reto progresso da sociedade humana”, “intrinsecamente desordenada”. Alguém considera convidativa esta linguagem asquerosa e tóxica? (Baldwin 2002)

Parece claro, a partir de nossas experiências pastorais e pessoais –como católico gay– e diante de diversos testemunhos observados, que a influência da Igreja Católica Romana na vida pessoal de católicos romanos lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros, causa danos psicológicos, espirituais e sociais a vida destes membros do corpo de Cristo, influenciando direta ou indiretamente em suas vidas, tanto no campo psíquico e espiritual, como no sócio-político.

Os ensinamentos oficiais da igreja católica romana ou como manter os pervertidos sob controle

A primeira observação a ser feita sobre a linguagem contida nos registros oficiais da ICAR é que cada documento é filho de seu tempo, ou seja, com linguagem e limitações próprias de cada época. Assim é possível ir percebendo as mudanças na linguagem influenciadas pelas mudanças nos comportamentos sociais e nas descobertas científicas.

Um dos primeiros documentos, pós Vaticano II, a falar sobre a questão da homossexualidade foi a “Declaração *Persona Humana* sobre alguns pontos da ética sexual” (SCDF, 1976), assinada em 1975, ainda sob o papado de Paulo VI. Neste documento, o magistério da igreja já se confrontava com os avanços no campo da Psicologia que, segundo o citado documento, alguns psicólogos “chegam a julgar com indulgência, e até mesmo a desculpar completamente as relações homossexuais em determinadas pessoas” (SCDF, 1976:15,n.8).

A classificação dos atos e das tendências homossexuais desenvolvida em outros documentos (CEC, 2005), ainda não se apresenta bem delineada nem absorvida pelo magistério.

Ao usar a expressão “eles fazem distinção”, referindo-se aos psicólogos, demonstra claramente que não é um discurso ainda corrente no magistério, mesmo assim fazem referência de lhes “parecer não sem fundamento”. A distinção, até então, seria feita entre dois tipos de homossexuais, o primeiro, os “homossexuais cuja tendência provém de uma educação falseada, de uma falta de evolução sexual normal, de um hábito contraído, de maus exemplos ou de outras causas análogas: tratar-se-ia de uma tendência que é transitória, ou pelo menos não incurável”, e o segundo tipo, os “homossexuais que são tais definitivamente, por força de uma espécie de instinto inato ou de uma **constituição patológica**³ considerada incurável”(SCDF, 1976:15, n.8). É curioso notarmos a insistência da patologização da homossexualidade, mesmo o Código Internacional de Doenças e a Associação Americana de Psiquiatria terem abolido essa classificação desde 1973⁴.

Sobre a segunda categoria de homossexuais refere-se a opiniões terceiras:

Alguns concluem que a sua tendência é de tal maneira natural que deve ser considerada como justificante, para eles, das relações homossexuais numa sincera comunhão de vida e de amor análoga ao matrimônio, na medida em que eles se sintam incapazes de suportar uma vida solitária (SCDF, 1976:15, n. 8).

³ Grifo nosso

⁴ A Organização Mundial de Saude - OMS, por sua vez, retirou a homossexualidade de sua lista de doenças mentais em 1990, declarando que «*a homossexualidade não constitui doença, nem distúrbio e nem perversão*» e que os psicólogos não colaborarão com eventos e serviços que proponham tratamento e cura.

Para finalmente trazer a orientação ainda hoje seguida pelo magistério:

Certamente, na atividade pastoral estes homossexuais assim não de ser acolhidos com compreensão e apoiados na esperança de superar as próprias dificuldades pessoais e a sua inadaptação social. A sua culpabilidade há de ser julgada com prudência. No entanto, nenhum método pastoral pode ser empregado que, pelo fato de esses atos serem julgados conformes com a condição de tais pessoas, lhes venha a conceder uma justificação moral. Segundo a ordem moral objetiva, as relações homossexuais são atos destituídos da sua regra essencial e indispensável. Elas são condenadas na Sagrada Escritura como graves depravações e apresentadas aí também como uma conseqüência triste de uma rejeição de Deus. Este juízo exarado na Escritura Sagrada não permite, porém, concluir que todos aqueles que sofrem de tal anomalia são por isso pessoalmente responsáveis; mas atesta que os atos de homossexualidade são intrinsecamente desordenados e que eles não podem, em hipótese nenhuma, receber qualquer aprovação (SCDF, 1976: 16, n. 8).

O segundo documento relevante sobre a questão foi a “Carta aos bispos da Igreja Católica sobre a atenção pastoral às pessoas homossexuais” (CDE, 1987). Tal documento expressa uma clara preocupação com a relevância que o tema da homossexualidade tem alcançado e se tornado objeto de debate público. Retoma, a princípio, o já explicitado no documento “*persona humana*” de 1975 e, na nota 3, ressalta sua preocupação com uma nova exegese da Sagrada Escritura, segundo a qual a Bíblia não teria coisa alguma a dizer sobre o problema da homossexualidade. Isto, provavelmente, é uma referência à livros como os de Bailey (1995), McNeill (1979)⁵ e tantos outros que seguiram uma abordagem

⁵ Cf. BAILEY, D. Sherwin (1995) *Homosexuality and the western christian tradition*, Londres, Longmans, Green & Co.

desconstrutivista dos textos bíblicos chamados “textos de terror”⁶.

Mesmo reconhecendo que a literatura bíblica deve às várias épocas em que foi escrita, parte de seus modelos de pensamento e de expressão e que a Igreja de hoje proclama o Evangelho a um mundo diferente do antigo, a carta se opõe a essas novas interpretações bíblicas, ressaltando que a interpretação da escritura, para ser correta, deve estar em efetivo acordo com a tradição viva da Igreja.

A carta foi tão dura que gerou uma discreta reação por parte da Conferência dos Bispos Católicos dos Estados Unidos através de uma mensagem, elaborada pelo Comitê dos Bispos para o Matrimônio e a Família, intitulada “*Always our children: A Pastoral Message to Parents of Homosexual Children and Suggestions for Pastoral Ministers*” (BCMF, 1997)⁷, em uma postura mais pastoral e acolhedora que a carta da Congregação para a Doutrina e a Fé.

Diversos outros documentos seguem explicitando como a ICAR encara as questões referentes à sexualidade das pessoas homossexuais, sempre tentando apartar os **atos homossexuais** - os quais classifica como **intrinsecamente desordenados**, segundo sua tradição, e como **depravações graves**, segundo a Sagrada Escritura –das próprias **pessoas homossexuais**” – as quais entendem passarem por uma provação, devendo ser acolhidas com compaixão e delicadeza evitando-se qualquer sinal de discriminação injusta e recomendando, a elas, a castidade.

⁶ São principalmente os seguintes textos: Gênesis 19, 1-11; Levítico, 18,22 e 20, 13; Romanos 1, 18-32; 1º Coríntios 6,9 e 1º Timóteo 1,10.

⁷ BCMF - Bishops' Committee on Marriage and Family; USCC - United States Conference of Catholic Bishops. *Always our children: A Pastoral Message to Parents of Homosexual Children and Suggestions for Pastoral Ministers*. 1997. Disponível em: <<http://www.dignityusa.org/always.html>>. Acesso em 10/07/2008. O texto em espanhol encontra-se disponível em: <<http://www.dignityusa.org/spanish/nuestros-hijos.html>>. Acesso em 10/07/2008.

Um dos documentos mais importantes da ICAR é o Catecismo da Igreja Católica (CDF, 2000: 610-611, n. 2357-59) por resumir toda a sua doutrina. Este compêndio reservou três notas para a questão das pessoas homossexuais, não trazendo nenhuma novidade ao que já tinha sido escrito anteriormente.

Na obra, “Sexualidade Humana”(CPF, 2004: 90-91, n.104) existe uma distinção entre culpa subjetiva⁸ e desordem objetiva na tentativa de evitar hostilidade e, por outro lado, esclarecendo a orientação estrutural e complementar da sexualidade em relação à realidade do matrimônio, da procriação e da castidade cristã. Aqui encontramos a doutrina básica da Igreja que tem permanecido imutável: a relação sexual dever ser entre um homem e uma mulher, dentro do casamento sacramental e para fins reprodutivos. Além destes limites, a relação sexual é considerada, pela ICAR, fora da ordem objetiva, independente da subjetividade da relação sexual, ou seja, não interessa se o ato provém de um estupro ou de uma relação consentida, e/ou desejada, e/ou afetiva, e/ou amorosa e/ou segura.

Talvez seja em “Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais”(CDF,2003: 11-17, n. 6-12) quando argumentam de forma negativa a união entre pessoas do mesmo sexo, orientando os políticos católicos a votarem contra legislações favoráveis à estas questões – que seja possível perceber a intenção da Igreja em intervir nas políticas públicas da comunidade LGBT afirmando que “a legalização de tais

⁸ Corrigimos a palavra «sugestiva», encontrada no texto em português, para “subjetiva”, encontrada no texto em espanhol, pois achamos que faz mais sentido e encontra-se de acordo com outros documentos da ICAR. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_08121995_human-sexuality_sp.html> Acesso em 07/08/2008.

uniões acabaria, portanto, por ofuscar a percepção de alguns valores morais fundamentais e desvalorizar a instituição matrimonial” (CDF,2003: 12, n. 6).

No último documento publicado sobre o assunto “Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras”(CEC,2005:9), a Congregação para a Educação Católica usa o termo “pessoas com tendências homossexuais” fazendo uma distinção entre atos homossexuais e as tendências homossexuais numa vã tentativa de separar o “pecado” do “pecador”, os atos praticados das próprias pessoas que os praticam.

Apesar da mudança na terminologia aplicada aos homossexuais, para ambas o fim é o mesmo: a condenação, seja para o primeiro caso, onde são classificados, como pecadores graves, intrinsecamente imorais e contrários à lei natural; seja para o segundo, considerados objetivamente desordenados (CEC,2005:9). Mediante esta instrução, resta ao católico/a gay, lésbica, bissexual ou transgêneros um único caminho: uma vida assexuada, silenciosa e ostrácica.

Pessoas homossexuais ou pessoas subjetivas

Nos registros documentais da ICAR, é usado o termo “pessoas homossexuais” numa clara referência histórica ao uso deste termo ao longo de mais de um século, respaldado pela medicina e pela popularização do termo.

O termo revela claramente uma forte influência da corrente personalista no aspecto em que tenta classificar estas pessoas a partir de sua experiência como ser humano definida pela natureza (sexo biológico), condicionadora de sua sexualidade e suas características de gênero.

Nos próprios documentos, ao falar sobre o significado da sexualidade, a Igreja declara que:

(A) sexualidade é um componente fundamental da personalidade, um modo de ser, de se manifestar, de comunicar com os outros, de sentir, de expressar e de viver o amor humano. Portanto ela é parte integrante do desenvolvimento da personalidade e do seu processo educativo : “do sexo, de fato, derivam na pessoa humana as características que, no plano biológico e espiritual, a tornam homem ou mulher, condicionando assim e normalmente o caminho do seu desenvolvimento em ordem à maturidade e à sua inserção na sociedade” (SCEC, 1983)⁹.

A Igreja entende a sexualidade como um componente fundamental ao desenvolvimento da personalidade do ser humano, porém, condiciona-a ao sexo biológico e toma este como determinante para a definição do ser homem e mulher, ou seja, do ser masculino e feminino, não admitindo os avanços dos estudos das teorias de gênero que distingue o sexo biológico do sexo cultural (gênero) e que não considera o primeiro como determinante do segundo, este sim, culturalmente construído, não sendo nem o resultado causal do sexo biológico, nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o mesmo (Butler, 2003:24).

Neste aspecto, entendemos que se opõe a corrente personalista por não respeitar a subjetividade e liberdade de cada pessoa. Não uma liberdade de “opção sexual”, mas uma liberdade de vivenciar sua sexualidade e a experiência de seu ser de acordo com sua orientação/identidade sexual e identidade de gênero conforme a sua própria consciência e vivência corporal.

Aliás, agir conforme a consciência é citado pelo próprio Catecismo da Igreja Católica como um dos princípios da liberdade humana o qual diz:

⁹ Cf. SCDF (1976: 5-6, n. 1)

O homem tem o direito de agir com consciência e liberdade a fim de tomar pessoalmente as decisões morais. O homem não pode ser forçado a agir contra a própria consciência. Mas também não há de ser impedido de proceder segundo a consciência, sobretudo em matéria religiosa (CDF, 2000: 482, n. 1782).

Outro aspecto contraditório reside no fato de que as “pessoas homossexuais” são tratadas nos documentos da ICAR mais como objeto do que como pessoas, como sujeitos históricos. Perguntamos-nos se em algum momento estas pessoas foram ouvidas e se sim, quem foram estas pessoas. Temos a impressão de que para se chegar a conclusões como: “depravações graves” ou “as relações homossexuais são intrinsecamente desordenadas” (CDF, 2000: 610, n. 2357) foram ouvidas as experiências mais frustrantes, as piores, as mais malévolas que possam existir, ou então, parte-se de um princípio malévolos – a suposta ordem subjetiva das relações sexuais.

Apesar do uso do termo “pessoas homossexuais” parecer a princípio positivo, não pejorativo, ele se confronta com duas questões importantes: primeiro, cabe nos perguntar se pessoas bissexuais sentem-se incluídas neste rótulo? Segundo, se as classificações de gênero usadas pelo movimento de direitos das minorias sexuais quanto aos: transexuais e travestis (transgêneros), estes se identificam como “pessoas homossexuais”? Analisando a prática sexual de um bissexual, este pode ser mais heterossexual do que homossexual ou mais homossexual do que heterossexual, falando na perspectiva das práticas sexuais e/ou do desejo, e mesmo assim, em nenhum momento se identificar como homossexual ou bissexual e sim como heterossexual. Em geral, transexuais não se identificam como homossexuais e sim como heterossexuais quanto à sua orientação sexual.

Não é fácil encontrar um termo correto para cada coisa. Estamos no campo da linguagem e por mais simples que

pareça chamar um livro de livro, outros o chamam de omaso, porém, o sentido é o mesmo. Freud, também, debruçou-se sobre a teoria do sujeito e reformulou várias vezes sua tese sobre este assunto. Para Costa (1995:32):

O essencial é que aquilo que somos é um produto de decantação, como disse Freud, de nossas identificações com outros. O sujeito é a história de seus laços discursivos com outros sujeitos ou com o mundo material. É linguagem ou um efeito de linguagem, como se prefira. Com isto, queremos dizer que todos os predicados ou elementos constitutivos do sujeito dependem da linguagem para afirmar suas “características subjetivas”.

Ele continua exemplificando a diferença entre “realidade lingüística” e “realidade não lingüística” e conclui que:

Para que exista um sujeito é preciso que se diga o que é este sujeito, e ao fazê-lo é o mesmo que produzir sua pretensa natureza. No campo da subjetividade, não existe distância fenomenológica entre o que se é e o que se diz que é. Somos o que dizemos que somos ou o que nos disseram que somos ou deveríamos ser. E, se dizemos o que somos de várias maneiras, é porque somos constituídos de várias subjetividades (Costa, 1995:36).

Ora, se somos várias subjetividades, porque insistir no aspecto sexual das pessoas ao defini-las como pessoa homossexual. Quando tentamos definir uma pessoa podemos usar diversos adjetivos para isto. Poderíamos usar, por exemplo, as características corporais das pessoas. O corpo físico, em si, pode ser entendido como uma “realidade não lingüística”, porém os atributos deste corpo, representando a imagem dele, podem ser determinados como uma “realidade lingüística” representando relações de caráter valorativo ou normativo atribuídos a este corpo.

Do mesmo modo poderíamos definir os sujeitos pela sua profissão, reconhecendo os diferentes valores –realidades lingüísticas– atribuídos a cada profissão na nossa sociedade.

O curioso é que nas raras vezes que usamos os atributos acima citados, estes não têm a mesma importância e o mesmo peso moral quando definimos o sujeito relacionando-o a sua prática sexual.

Quando definimos o sujeito pelo seu gosto em jogar futebol, ouvir música, pescar, gostar de vinho ou pelos seus aspectos físicos, isto não tem um peso moral ou ético. É como se buscássemos a essência de cada indivíduo procurando conhecer sua prática sexual e como se esta fosse definidora de cada ser humano. Esta é a crítica de Foucault (2004:82) quando se pergunta: “precisamos verdadeiramente de um verdadeiro sexo? Quando a questão do sexo conta apenas a realidade dos corpos e a intensidade dos prazeres”.

Para Foucault, a sociedade ocidental deu tanta importância ao aspecto sexual das pessoas que passou a:

Admitir que é no sexo que se devem procurar as verdades mais secretas e profundas do indivíduo; que é nele que se pode melhor descobrir quem ele é, e aquilo que o determina; e se, durante séculos, se acreditou que era preciso esconder as coisas do sexo porque eram vergonhosas, sabe-se agora que é o próprio sexo que esconde as partes mais secretas do indivíduo: a estrutura de suas fantasias, as raízes do seu eu, as formas de sua relação com a realidade. No fundo do sexo, a verdade (Foucault, 2004:85).

Será mesmo que podemos conhecer alguém pela sua prática sexual? Podemos dizer: fulano é bom ou fulano é mal apenas conhecendo sua intimidade sexual? Esta é a crítica de Foucault quanto ao demasiado interesse da medicina, da psicanálise e da religião ocidental pelo sexo das pessoas.

Outras subjetividades são possíveis

Creemos que a identidade das pessoas é algo importante e que o movimento homossexual deu um passo ao assumir identidades diversas, incluindo o bissexual, e ultimamente o intersexual e não se atendo ao binarismo homo/heterossexual, em seus discursos políticos. Também deu um passo, ao tirar do foco, a questão sexual como identitária e usar outras referências em seus discursos políticos a exemplo dos termos: *gay* (alegre), lésbica (referente a proposta política de Safo, na ilha de Lesbos) - ambos de conotação mais política - transgênero (referindo-se a identidade de gênero e não a sexo), travesti (como referência as possibilidades de transitar nos costumes de gêneros masculino/feminino em relação ao uso de vestimentas, modo de falar, etc) e drag queen e drag king (nas irreverentes sátiras aos estereótipos dos gêneros feminino e masculino) tudo isto numa expressão política do direito de não ser “direito/a” e em tudo isto no direito à subjetividade de se identificar e de se olhar, ou de que os outros olhem, como sujeitos diversos e não apenas como sujeitos sexuais. Jurandir Freire Costa (1995; 2002) propõe o uso do termo homoerótico, usado por ele para amenizar a carga sexual do termo homossexualidade, além de seu aspecto patológico e doentio do final do século XIX e início do Séc. XX.

Surge cada vez mais forte, fruto de uma consciência como pessoa humana, diversa e subjetiva, pessoas que se autodenominam religiosas, muitas das quais são católicas romanas, filhas do Deus Pai e da Deusa Mãe e que vivenciam suas experiências de vida afetivamente, eroticamente e sexualmente de formas diversas onde o afeto, o herotismo e o sexo não são necessariamente entre um homem e uma mulher, dentro da instituição sacramental e jurídica do casamento, e não necessariamente procriativo. Exemplo de articulação dessas pessoas, que iniciam um movimento

religioso LGBTT, é interessante ver as cartas abertas escritas no “I Seminário de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul”, realizado em 2005 e do “Seminário Inter-religioso da Diversidade Sexual do Cone Sul”, realizado em 2008¹⁰.

Independente dos ensinamentos da ICAR, estas pessoas têm demonstrado e contribuído para mudanças positivas nas normas sociais, inclusive porque normas sociais não são imutáveis. Ao mesmo tempo estas pessoas podem, a partir de suas experiências relacionais do amor divino e do amor humano, ensinar à comunidade católica as possibilidades de superação de dificuldades pessoais e comunitárias a partir da superação de suas próprias dificuldades pessoais e sociais. Aliás, uma das características destes encontros tem sido a experiência ecumênica, não só entre cristãos, mas numa dimensão macro-ecumênica integrando também, judeus, religiões de matrizes africanas, mórmons, espíritas e abertos a uma diversidade religiosa, onde os pontos que os unem são a fé em um Deus/Deusa que acolhe a diversidade humana e a própria experiência de exclusão sofrida nos espaços religiosos.

Referências

- BAILEY, D. Sherwin (1995) *Homosexuality and the western christian tradition*. Londres, Longmans, Green & Co.
- BALDWIN, David e outros (2002) *Carta Aberta à Hierarquia da Igreja Católica Romana sobre a Solicitude Pastoral*

¹⁰ Para maiores informações da carta do I Seminário de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul (2005) acesse <<http://www.adital.com.br/site/noticia2.asp?lang=ES&cod=18922>> e do Seminário Inter-religioso da Diversidade Sexual do Cone Sul (2008) acesse <http://www.adital.org.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=34422>>. Acessos em 11/09/2008.

com Pessoas Gays e Lésbicas. Disponível em <http://www.diversidadecatolica.com.br/bibliografia_carta_aberta.asp> Acesso em 09/03/2008.

BUTLER, Judith P (2003) *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BCMF (1997) Bishops' Committee on Marriage and Family; USCC - United States Conference of Catholic Bishops. *Always our children: A Pastoral Message to Parents of Homosexual Children and Suggestions for Pastoral Ministers*. Disponível em: <<http://www.dignityusa.org/always.html>>. Acesso em 10/07/2008.

SCDF (1976) Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. *Declaração sobre alguns pontos da ética sexual*. São Paulo: Paulinas.

CDF (1987) Congregação para a Doutrina da Fé. *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.

CDF (2000) Congregação para a Doutrina da Fé. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola.

CDF (2002) Congregação para a Doutrina da Fé. *Nota doutrinal sobre algumas questões relativas ao empenho e comportamento dos católicos na vida política*.

CDF (2003) Congregação para a Doutrina da Fé. *Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais*. São Paulo: Paulinas, 2ª edição.

SCEC (1983) Sagrada Congregação para a Educação Católica. *Orientações Educativas Sobre o Amor Humano: Linhas Gerais Para Uma Educação Sexual*. Vaticano. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19831101_sexual-

- education_po.html>. Acesso em 26 mar 2008.
- CEC (2005) Congregação para a Educação Católica. *Instruções sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras*. São Paulo: Paulinas.
- CPF (2004) Conselho Pontifício para a Família. *Sexualidade humana: verdade e significado – Orientações educativas em família*. São Paulo: Paulinas, 4ª edição.
- COSTA, Jurandir Freire (1995) *A face e o verso: Estudos sobre o homoerotismo II*. São Paulo: Editora Escuta.
- COSTA, Jurandir Freire (2002) *A inocência e o Vício: Estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- FOUCAULT, Michel (2004) O verdadeiro Sexo. In: *Ética, sexualidade, política*. Org. MOTTA, Manoel Barros. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Coleção Ditos & Escritos, vol. V).
- FOUCAULT, Michel (1998) *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, Michel (1979) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- HUNT, Mary E., “Erradicar o pecado do heterossexismo”. In: *Conciencia Latinoamericana* Vol XIV, nº 12. 2005. pp 09/19.
- McNEILL, John (1979) *La iglesia ante la homosexualidad*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.

DISCRIMINACIÓN SEXUAL: AVANCES Y RETROCESOS DE LAS IGLESIAS PROTESTANTES HISTÓRICAS

*REV. ARACELI EZZATTI**

Introducción

El pensamiento y las conductas de las iglesias protestantes hacia la sexualidad humana están tan atravesados por determinantes sociales, económicas y políticas, que las llevan constantemente a una actitud pendular y ambivalente entre la apertura y la represión, llegando lamentablemente a la distorsión, la infidelidad y, a veces, a la traición de los principios que le dieron origen, o al mensaje bíblico, lo que es aún más grave.

* Metodista- Pastora. Licenciada en Psicología y en Teología. Candidata al doctorado en ISEDET (*Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos*). Realizó cursos de especialización en Educación Popular con Paulo Freire. Desde 1966 hasta la actualidad, alterna el trabajo pastoral con el trabajo educativo en la Iglesia Metodista del Uruguay. Profesora invitada en el Seminario Teológico de Madrid y en Selly Oak College de Inglaterra en la cátedra de Teologías del Tercer Mundo. Miembro de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias (1975-1990). Ordenada pastora de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM) desde 2005, ministerio que comparte con su pastorado en la Iglesia Metodista. Actualmente, Coordinadora de la Pastoral de Educación de la Iglesia Metodista y pastora de Diaconía Cristiana en la Diversidad-ICM- Uruguay.

Las Iglesias que surgen, o bien, que suscriben los principios de la Reforma como su base doctrinal, tienen un amplio margen para leer la realidad desde la libertad de espíritu, la fidelidad a la Palabra y la inclusión en todas sus dimensiones.

Repaso brevemente estos principios como marco referencial:

1) La doctrina de la justificación por la fe. 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.

2) La libre interpretación de la Palabra de Dios. El pueblo lector-protagonista es intérprete 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.

3) La doctrina del libre albedrío. No hay un destino predestinado inexorable para las personas, sino que cada ser humano debe tener la libertad de transitar su propio camino, no predeterminado por los límites humanos de la economía, la geografía, las ideas, la raza o los programas de ordenamiento social.

4) El sacerdocio universal de los creyentes. Todos somos aptos, si bien responsables, de ministrar la fe, evitando las categorías excluyentes de clase, género, sexo, raza, jerarquía.

Estos principios propenden al reconocimiento de los derechos fundamentales del ser humano, que es: diverso, libre, con potencialidades a desarrollar, en una sociedad inclusiva que busca la justicia.

De cumplir con estos preceptos las iglesias protestantes no deberíamos tener problemas de exclusión y discriminación. Sin embargo, muy lejos estamos de esta utopía y hay razones doctrinales, históricas, sociales y económicas que

interfieren en la libertad y la fraternidad que emana del Evangelio.

Michael Foucault (1977: 14) nos dice que “nace la edad de la represión en el siglo XVII, después de centenas de años de aire libre y libre expresión, coincidiendo con el desarrollo del capitalismo, que forma parte del orden burgués... si el sexo se reprime con tanto rigor, se debe a que es incompatible con una dedicación al trabajo general e intensiva”

¿Porque recordar esta cita de Foucault aquí?, porque, si bien, culpamos severamente de la sexualidad “cuidadosamente encerrada” en la época victoriana, no debemos desestimar el discurso del “puritanismo moderno (muy protestante), que habría impuesto su triple decreto de prohibición, inexistencia y mutismo” (Foucault, 1977:15) respecto al sexo. Este pensamiento ha tenido gran influencia hasta el día de hoy en las iglesias protestantes y evangélicas no históricas, expresado en el concepto de pecado: la lujuria del sexo no procreador; la condenación del placer como pérdida de tiempo y de fuerza para el trabajo; la ofensa a Dios de toda relación que escape al esquema heteronormativo, como corrupción del cuerpo y las relaciones humanas.

Ha habido históricamente una negación del cuerpo como tema teológico y del placer como derecho de los seres humanos.

Esos discursos y sus prácticas llevan casi tres siglos de vigencia, en diálogo, cuando no en lucha, hasta la más cruenta represión y muerte, con las voces contestatarias que se rebelan contra la represión sexual.

...la represión ha sido, por cierto, el modo fundamental de relación entre poder, saber, y sexualidad, no es posible liberarse sino a un precio considerable: haría falta nada menos que una transgresión de las leyes, una anulación de las prohibiciones, una irrupción de la Palabra, una restitución del placer a lo real y toda una nueva

economía de los mecanismos de poder (Foucault, 1977: 25)

Que esta afirmación es cierta, lo ha confirmado una y otra vez la comunidad LGTB¹, baluarte de la represión y la discriminación sin concesiones, especialmente desde las iglesias. Y esta historia va y viene, pues la homosexualidad ha sido y sigue siendo ese terreno en el que las iglesias se inscriben en un amplio rango de opiniones, doctrinas y posturas éticas.

Partiendo del fundamentalismo evangélico más estricto o bien de católicos oficialistas, ortodoxos y mormones, entre otros, hasta las iglesias de apertura que son tolerantes, o por lo menos, permiten un debate interno, como anglicanos, metodistas, presbiterianos, valdenses, podemos encontrar desde la censura más radical hasta la esperanzada inclusión que siempre implica un crecimiento teológico y comunitario de la denominación.

Sin embargo, el camino no es lineal, hay marchas y contramarchas. Depende desde donde nos miramos unos a otr@s, qué intereses defendemos, qué espacios queremos salvaguardar, qué imagen queremos cuidar.

Analizaremos brevemente algunos caminos que recorreremos como Iglesias y que no siempre son fieles al Evangelio.

El problema de la interpretación bíblica, central al protestantismo

Dado el contenido programático de este seminario, no vamos a recorrer nuevamente la hermenéutica de los pasajes “garrote” usados para la más profunda censura y sobre todo como sustento de la culpabilización. Pero sí, debemos

¹ Lesbianas, Gays, Travestis, Bisexuales.

señalar, que la libertad protestante de la interpretación bíblica cae muy a menudo en el pecado de la distorsión y el abuso del texto en función de reafirmar discriminaciones que son sólo creaciones del egoísmo y la injusticia humana.

La manipulación de la Palabra es el verdadero pecado. Y especialmente la interpretación fraudulenta de aquellos pasajes muy duros de Jesús que apuntan directo al mandato de la justicia divina hecha carne en nuestros actos: como la proclamación de Jesús en la sinagoga al comienzo de su ministerio: “El Espíritu del señor está sobre mí, pues me ha enviado a dar buenas nuevas a los pobres, sanar a los quebrantados de corazón, pregonar libertad a los cautivos, liberar a los oprimidos” (Lucas 4:18-19)

¿Podemos ser tan estrechos de entendimiento que elegimos a quienes ponemos en estas categorías y dejamos fuera a otros? ¿No es acaso esta declaración de Jesús en la sinagoga, en medio de una sociedad extremadamente discriminadora, una declaración radical, un llamado irrestricto a la inclusión? O la gran comisión, cuando Jesús dice a sus discípulos: “Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura” (Marcos 16:15). No deja lugar a dudas. O la mujer encontrada en el acto del adulterio: “el que esté libre de pecado que tire la primera piedra” (Juan 8:1-11).

Muy a menudo estos pasajes son cercenados para quitarles radicalidad y así reducimos el ministerio de Jesús a los pobres o la gran comisión a los que nos resultan más accesibles o identificamos a la mujer adúltera con esos grupos humanos que están fuera de nuestra ética restringida.

La lectura de la Palabra ha tenido un gran crecimiento gracias a los biblicistas, pastores, teólogos de Asia, África, América latina, que han escuchado las lecturas vivas de los pueblos y grupos llamados minoritarios por raza, sexo, situación social.

Pero hay constantes arremetidas de las iglesias de estos mismos continentes por volver a la cautividad de las teo-

logías tradicionales europeas en las cuales se sienten seguros o, peor aún, a promover una lectura literal, sin compromiso con la realidad ni con la gente, descontextualizada y excluyente.

Grupos como, *Human Life International*, *Enfoque en la Familia*, las iglesias cristianas que viabilizan fuertes sumas de dinero, como los u\$S10 de George Bush, para frenar el avance de leyes favorables a la comunidad LGTB, son expresión de esa interpretación de la fe cristiana excluyente.

El problema de la construcción de comunidades inclusivas en medios sociales excluyentes

Las iglesias evangélicas históricas se han vinculado tradicionalmente con las clases medias, cuando no pudientes, con una creciente apertura a los sectores pobres, especialmente empujadas por las teologías emergentes inscriptas en los procesos de liberación social y económica.

Este movimiento no es, por cierto, generalmente aceptado. Hubo, y hay siempre, sectores evangélicos que han resistido y se han fortalecido en el rechazo a nuevas visiones de la misión de la Iglesia y en muchos casos han provocado fracturas irreversibles en el seno de una misma denominación. Ello se explicita especialmente en temas ético-sociales como: la homosexualidad, el aborto, el divorcio, la fecundidad asistida, operaciones transexuales, el ministerio ordenado femenino, entre otros.

Es muy demostrativo en este sentido, el gran conflicto que se generó en la Iglesia Anglicana mundial, que aunque no es protestante, reconoce como autoridad máxima a la Biblia. La ordenación del Obispo Robinson en USA en el año 2005 es un ejemplo. Millones de fieles amenazaron con separarse en los 5 continentes por la ordenación de un clérigo homosexual a esa jerarquía. Hoy, el mismo cisma se da por la ordenación de una mujer obispa.

Es así que las iglesias avanzan y retroceden en sus posturas queriendo por un lado, ser defensoras de los Derechos Humanos y comprometidas con los marginados, hecho que también es promovido por las agencias donantes para proyectos de campo. Pero, por otro lado, queriendo atender, a la vez, las demandas de una membresía pacata que marca claros límites entre “los grupos” a quienes se ayuda y su propio espacio de adoración y pertenencia social y cristiana.

Dos personas se retiraron de una de nuestras iglesias metodistas, acusando a la pastora de servir Santa Cena a pecadores (gays, que asisten regularmente al culto).

La Iglesia Metodista en el Uruguay realizó una reunión de pastores hace unos años para tratar el tema gay. Luego de un día entero de las más diversas opiniones de pastor@s, en las cuales había francos rechazos, condescendencia, indiferencia y también actitudes de profundo amor y compromiso, se resolvió que los pastor@s que desearan ministrar a homosexuales pudieran hacerlo con libertad.

De hecho, la ICM (Iglesia de la Comunidad Metropolitana) Uruguay, se creó en un salón prestado de un templo metodista. Pero este año al solicitar el mismo salón para reunirnos por un tiempo, se nos negó, dando el argumento, de que los tiempos cambian... Avances y retrocesos.

Las relaciones de las Iglesias con los Gobiernos y con la Comunidad LGTB

El tema de los derechos civiles de los integrantes de la comunidad LGTB ha tenido en América latina avances muy significativos, especialmente en el reconocimiento de la unión de pareja y la administración de los bienes, no tanto en el tema de adopción de niños.

La 38ª Asamblea General de la OEA señala como un hito muy importante, que se incluya en la agenda del perío-

do que comienza, el tema “Derechos humanos, orientación sexual e identidad de género” (Documento de la Asamblea General de la OEA).

Este es indudablemente un amplio marco referencial para decisiones que se están tomando en muchos países. Por ejemplo, en Uruguay se aprobó en febrero la ley de unión concubinaria, siendo el primer país de América latina en este logro: “podrán inscribirse parejas de cualquier género, al amparo de derechos similares a los que devienen del matrimonio entre heterosexuales” (Ley de Unión concubinaria. Aprobada por el Parlamento uruguayo en Febrero de 2008).

Estas resoluciones han despertado fuertes resistencias en la iglesia católica y en los evangélicos conservadores, con duras acusaciones al gobierno socialista de destruir la familia como célula de la sociedad, de permitir prácticas perversas que violentan la naturaleza humana.

Pero, y lo digo con dolor, la declaración más reciente de la Iglesia Metodista de Cuba, como respuesta al Centro Nacional de Educación sexual que propone un proyecto de reforma de Código de Familia respecto a la libre orientación sexual e identidad de género dice:

...las prácticas homosexuales son típicas de sociedades en decadencia, producidas por el ocio de las grandes urbes y evidencian la tendencia al deterioro de toda la sociedad donde la calidad humana se ha fracturado...son un estilo vida irracional, una distorsión del diseño de Dios en la sociedad.

Estos son dos ejemplos de cómo gobiernos laicos recorren caminos más inclusivos y justos que las iglesias cristianas, que pretenden, en muchos casos, representar la ética más “sana y justa” de la sociedad.

Las relaciones ecuménicas

En los largos años de participación en la Comisión de Fe y Constitución del CMI (Consejo Mundial de Iglesias) fue muy difícil, introducir el tema de la sexualidad en la discusión teológica. Fue el impacto de las teólogas feministas y teólog@s del llamado Tercer Mundo que impulsó a la Comisión a crear un grupo de reflexión sobre Teología y Antropología.

Se comenzó a hablar tímidamente del cuerpo, de las etnias, de las personas con capacidades diferentes, de los migrantes; pero la comunidad LGTB no entró como tema, solamente en breves referencias como respuesta a la creciente visibilidad de sacerdotes, pastores, obispos. Se levantó una fuerte resistencia del grupo ortodoxo y católico y de algunas denominaciones protestantes, especialmente de África, pero también de América latina y Asia. Es más, esta comisión aún no logra pronunciarse por la ordenación femenina en forma oficial, menos aún, por la ordenación de gays y lesbianas.

Se ha formado una comisión del CMI sobre sexualidad, pero se recibe muy poco de su trabajo. Lo interesante de estos silencios es el argumento fundamental: el CMI debe velar por la Unidad de la Iglesia. Los temas ríspidos a la teología de alguna de sus denominaciones como: la Santa Cena, el ministerio femenino y la homosexualidad, no son conducentes a esa unidad.

Algunas rutas de salida

1) La apertura de los espacios de exclusión

Las comunidades cristianas tienen los elementos doctrinales y los espacios misionales para abrir rutas de salida de la discriminación. El trabajo de muchos de los grupos

aquí representados es testimonio de ello. Es difícil y costoso en sufrimiento humano y en vidas, como está ocurriendo ahora en Jamaica donde los cultos se celebran en forma clandestina. Los líderes necesitan guardaespaldas y aún así no han podido evitar la muerte de algunos herman@s.

Pero si dejamos de intentarlo, aunque no veamos grandes resultados, no veremos el tiempo nuevo de la restitución de la dignidad a tod@s.

Hay que salvar los espacios de encuentro inclusivo.

2) Del discurso sobre la homosexualidad al encuentro con el otr@

Un escape del compromiso con la comunidad LGTB es llevarlo al campo de la teoría y al campo de lo conflictivo. “El problema de la homosexualidad” y a partir de ahí se puede opinar lo que quiera, censurar, separar, insultar, pero no hay que verlos, tocarlos, mirarlos a los ojos. El secreto para luchar contra mi instinto discriminador es encontrar la persona y cuando somos capaces de mirarnos, de abrazarnos, algo sucede.

Visitando un memorial del genocidio de Rwanda una frase me marcó con un antes y después, decía: “si me hubieras mirado a los ojos, no me hubieras matado”.

Debemos aprender a correr el riesgo de ver al otr@ como desafío de vida nueva, no como amenaza de muerte.

3) La relectura de la palabra desde el cuerpo, la sexualidad, el goce.

Las iglesias protestantes hemos luchado históricamente con la negación del cuerpo y la acotación del sentimiento, a través de una representación de la fe en símbolos del racionalismo.

La escasez de expresiones corporales y sentimentales se manifiesta claramente en templos de paredes vacías y celebraciones austeras, en las que la música y otras expresiones del arte se fueron colando, creando espacios.

La negación del cuerpo se ha hecho silencio en lo temas inherentes a la vida misma: sexualidad, las enfermedades, las etapas de la vida, la actividad económica, política, en fin, todo lo que vive, cambia, altera y conflictúa la persona y el grupo.

Perversas ecuaciones pecaminosas ilustran esta adjetivación de la carne versus el espíritu. Ej: relación prematrimonial como impura; gays-lesbianas-perversos-contranatura; militantes de izquierda-subversivos-peligrosos; etc.

Pero definitivamente, es la negación de la carnalidad del ser humano lo que se niega, que es como negar la encarnación de Cristo. Se sitúa el espíritu en un plano indefinido al abrigo de las tentaciones. Se mide la espiritualidad por las prácticas culturales, dejando de lado que vivimos en un cuerpo.

L@s teólogos brasileños, los aportes desde el género y la teología Queer han avanzado mucho en la explicitación del cuerpo como espacio teológico, pero ésto es aún resistido por la Teología tradicional.

Está en nuestras manos este rescate para que, junto a otros, contribuyamos a una experiencia social inclusiva, enriquecida en la diversidad, guiada por la justicia.

Pero sobre todo es importante comprender que la dignidad y el goce de la vida son derechos que la sociedad no puede quitarnos por mucho que lo intente, para ello tenemos el poder de la palabra de decir.

Termino con las palabras de un famoso psicoanalista, Néstor Braunstein (1998: 107) que relaciona magníficamente las determinantes sexuales con la palabra:

...ni las mujeres ni los hombres nacen como tales sino que llegan a serlo a partir del acontecimiento inicial que es la atribución del sexo: niña, varón.... que hace las veces de destino más allá de la anatomía... la sexualidad se establece por un discurso y la anatomía habrá o no de conformarse a él.

Quizás es el momento de levantar con fuerza el otro discurso, él grita la realidad de la vida.

Referencias Bibliográficas

- BRAUNSTEIN, Néstor (1998), *Goce*. México, Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (1977) *Historia de la sexualidad* (Tomo I) 25ª edición. Madrid, Siglo XXI.
- BIBLIA, Reina Valera Revisión 1960- Nuevo Testamento. Documento de la 38ava. Asamblea General de OEA.
- Documento de las Iglesias Metodistas de Cuba, junio 2008.
- Ley de Unión Concubinaría- aprobada por el Parlamento uruguayo, febrero 2008.

PASTORAL DE LO POLÍTICO

PASTOR ROBERTO GONZÁLEZ Y
NORBERTO D'AMICO***

Hablar de Pastoral y Política reviste un valor incalculable a mi modo de ver, pues tanto una como otra surgen de fuentes que hacen a la otropraxis.

* Nació en la Ciudad de Rosario, Pcia. de Santa Fe, Argentina, el 29 de Noviembre de 1945. Desde su temprana adolescencia se congregó en la Iglesia Metodista, dentro de la cual cimentó su vocación pastoral. En 1968 ingresó como oficial del Ejército de Salvación, sirviendo en las ciudades de Buenos Aires, Junín, S. M. de Tucumán y Asunción del Paraguay. En 1973 se re-integró a la Iglesia Metodista, en cuyo auspicio inició sus estudios teológicos en el Instituto Universitario ISEDET, en el cual se graduó en el año 1987. En 1986 integró el primer grupo cristiano gay de Argentina: La Fraternidad del Discípulo Amado. En 1987 integró el primer voluntariado en Argentina con personas viviendo con VIH – SIDA, en el Hospital de Clínicas Gral. San Martín. En el mismo año, fue fundador de ICM Buenos Aires, la primera congregación cristiana en Sudamérica con un ministerio básico hacia personas GLTTB de la cual fue pastor hasta el año 1995. En 1989 recibió el reconocimiento Founder's Award de la Universal Fellowship of Metropolitan Community Church (MCC). En el campo del activismo participó en la gestación de las primeras Marchas del Orgullo en Buenos Aires y en actividades de promoción de acceso a la prevención del VIH, confrontó públicamente las posturas homofóbicas de la jerarquía católica e impulsó la participación de las compañeras travestis y transexuales en la interna GLTTB. En 1995 fue ordenado clérigo por la MCC y fue el primer clérigo abiertamente gay ordenado en América latina. En 1996 fue pastor de ICM Cristo Rey, en la ciudad de Nueva York y director del Programa para personas sin hogar de la MCC of New York. En 1997 fundó el Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB, en la ciudad de Buenos Aires.

** Nació en la Ciudad de Buenos Aires, Argentina, el 29 de Mayo de 1962. De origen católico, se desempeñó en numerosos ministerios laicos de la

Debemos considerar, desde un punto, que el enfoque pastoral tiene un incuestionable sentido político. Nos viene dado desde la pertenencia a una Iglesia, a una comunidad, a un status social y no en vano, adscribimos a un presupuesto teológico e ideológico determinado ya sea liberal-conservador o bien liberador. Por otro lado, se construyen o deconstruyen en las observaciones de nuestra tarea, relaciones y experiencias de servicio, cara a cara, con la gente.

Por ejemplo, 20 años atrás, cuando comencé mi tarea con la comunidad GLTTB¹, yo venía de una espiritualidad conservadora y de una iglesia con trabajo social formal y me encontré con la gente GLTTB. Me encontré además, con mi propia experiencia como gay asumido, excluido por mi iglesia de origen, con pocas respuestas en todos mis antecedentes espirituales-pastorales y, en el deseo de crear una propuesta de comunidad de fe para estas personas y para mí, era casi imprescindible trasladar el modelo, del cual yo provenía, a una misión inclusiva.

Pero en el intento, comencé a percibir, junto con quienes se sumaron, las dificultades e imposibilidades de realizar esta tarea. No significa que las personas GLTTB tengamos una espiritualidad distinta, sino que el modelo eclesial no tiene posibilidades para albergar estas realidades.

El hecho de la sexualidad, de una población GLTTB (entendiéndola desde la concepción de la dignidad y el orgullo, como sujetos plenos de derecho) desafía la posición política de las iglesias, no sólo en cuanto a la inclusión de un grupo social, sino al control de la población por medio de su praxis pastoral.

Consideraremos el fenómeno de reclamo de la espiritualidad y religión de la comunidad GLTTB, que se ha de-

Metropolitan Community Church durante los años 1991 y 2004. Es activista y vocero del Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB.

¹ Gays, Lesbianas, Travestis, Transexuales, Bisexuales.

sarrollado, especialmente, desde la segunda mitad del siglo XX, junto a otros movimientos sociales, como parte de una percepción particular que cambia radicalmente nuestra manera de ver la relación entre Pastoral y Política.

Encontramos el concepto de aquello que Karl Jaspers (1953) llamó “*Tiempo Axial*” que nos resulta particularmente provechoso para el propósito de nuestra exposición. Un tiempo de reflexión y auto conciencia, que modifica radicalmente el eje en torno al cual giran nuestras relaciones con lo divino y las instituciones, por mencionarlo con simplicidad.

Este eje estaría situado en aquel punto de la historia que hubiera dado origen a todo lo que después de él, el ser humano ha sido capaz de ser, el punto que hubiera ejercido una más decisiva influencia en la modelación del ser de la humanidad.

Ahora bien, la pastoral de Jesús recoge y potencia el mensaje que ya elaboraron y anunciaron los profetas, varios siglos antes que él. Fue en el llamado *tiempo axial*, cuando, en varias zonas dispersas de la Humanidad, más o menos «simultáneamente», se dio un crecimiento de esa conciencia religiosa.

Esta percepción de la primacía del hacer sobre el decir, de la praxis sobre la teoría, del amor-justicia sobre el culto... es tal vez, uno de los aportes más claros que el judaísmo hizo a ese concierto universal de la maduración de la humanidad. De esa madurez hemos estado viviendo en los casi tres milenios transcurridos, aunque hoy todo parece estar indicando que estamos entrando en un nuevo *tiempo axial*, que exige a la humanidad nuevos «saltos cualitativos» de maduración (Velasco, 1999).

Estos nuevos saltos cualitativos que esperamos, no invaliden aquellos ya dados, sino que, simplemente, los prolonguen y profundicen, mientras la lección de la sabiduría adquirida por la humanidad sigue vigente y el evangelio se encarga de recordárnoslo.

Los profetas clásicos de Israel pusieron el amor-justicia, o sea, la construcción de una sociedad humana, justa y feliz, por encima de una religiosidad cultural (que privilegia el culto) o espiritualista (que se preocupa de lo espiritual en vez de lo material) o intimista (que prefiere la vivencia interior por encima de las implicaciones sociales). «Misericordia quiero (o sea, práctica del amor-justicia), no sacrificios (culturales)», decía paradigmáticamente Oseas (6,6). Jesús, en otra parte del evangelio, pero sobre todo en su vida y en el conjunto de su predicación, recoge vivamente este mensaje profético, del que el judaísmo tardío se había ido apartando, a favor –de nuevo– del culto/la liturgia y del legalismo.

Esta dimensión del amor-justicia vivido con eficacia histórica y privilegiado por encima del culto, el intimismo o el doctrinarismo, es tal vez el principal legado de la corriente judeo-cristiana y se originó en ese primer *tiempo axial* del milenio anterior a Jesús, el tiempo clásico de los grandes profetas de Israel. Jesús, por supuesto, lo retomó y lo relanzó.

A lo largo de los veinte siglos siguientes, sobre todo a partir de que el cristianismo fuera capturado por el Imperio romano, transformándolo en religión de Estado, esta dimensión esencial pasó a la penumbra en favor, sobre todo, del doctrinarismo (dimensión teórica y ortodoxia) y del sobrenaturalismo metafísico («gracia sobrenatural»).

La Teología de la Liberación no fue sino un intento de recuperación de la dimensión perdida; por eso sufrió tales animadversiones. Sin embargo, su servicio ha sido irreversible: aún sus máximos opositores no pueden negar su influencia y su desafío.

El evangelio sigue ahí, trayendo el mismo desafío, en plena sintonía con la sensibilidad actual.

Este desafío nos demuestra que pastoral y política tienen una fundamentación bíblica y evangélica; pues, “Conocer a Yahvéh es practicar la justicia” es anunciar el amor Di-

vino hacia todas las personas y al mismo tiempo, nos convoca a meternos en la piel de quien sufre todo tipo de opresión; comprometiéndonos a cambiar, en comunidad, las estructuras y situaciones que dañan y disminuyen a todas y todos los seres humanos.

Agregaré aquí otro ejemplo surgido de nuestra tarea en el Centro. En 1997 tomamos contacto con gente gay y travestis que vivían en un barrio de emergencia y a través de ellas y ellos con madres adolescentes y hombres subempleados y cartoneros/as.

A medida que nos involucramos en la vida de las personas y de la comunidad, entendimos la necesidad de practicar el acompañamiento, potenciando la actividad frente a la falta de recursos elementales, en el reclamo político por sus derechos y también compartiendo sus esperanzas y sus festejos.

Para nuestro grupo, el desafío, significó dejar el Evangelio explícito para comenzar a anunciar el Evangelio implícito, fuera del recitado de textos canónicos. Es decir, en el no intento de colonizarlos, ni brindar una solución que nosotros mismos no teníamos, sin poner otras palabras que disimulen la opresión.

La experiencia con las personas trans nos habla, más que en ningún caso, de la necesidad de una pastoral liberadora, de aceptación de la realidad que viven estas personas, antes que de los ideales y estándares de santidad. Pero por sobre todo nos muestra compelidos a abandonar el sueño de la comunidad ideal y quisiéramos ser muy puntuales en esto: debemos aceptar que trabajan en la calle, casi desnudas, que muchas viven con VIH que sufren frío y golpes, que tienen que transar con muchas fuerzas oscuras, que consumen drogas de mala calidad, que todos los medios de prevención son muy relativos y que muchas veces han perdido la esperanza. Solamente entonces pondremos acercarnos a llevar un mensaje de amor inclusivo, participando de cualquier iniciativa propia que las beneficie.

No existe otra manera de practicar el mandato explicitado del Evangelio, que renunciar a la herencia centralizada en el culto y en la confesión de fe, para desarticular la tentación de reconstruir, en nuestros grupos GLTTB, la comunidad jerárquica, patriarcal y portadora de la “verdad salvadora”, solo de apariencias inclusivas.

Para esto es necesario, en un nuevo *tiempo axial*, plantearnos profundamente esta relación Pastoral-Política, con auténtica honestidad. Es fundamental pensar que los derechos de las minorías sexuales son indivisibles de los derechos de la mujer, de los derechos de los trabajadores y trabajadoras, del bienestar del medio ambiente. No como una postura, sino como una tarea específica que pueda modificar plenamente nuestras comunidades para anunciar el Evangelio inclusivo.

Nos preguntamos: ¿Cómo hallar las pistas para el desarrollo de esa tarea? ¿Sobre qué presupuestos podremos construir sentido de comunidad y al mismo tiempo, sembrar las semillas de una apreciación consciente de las circunstancias político-sociales de la pobreza y la exclusión? ¿Cuáles son las manifestaciones espirituales del aquí-ahora, que nos permitan percibir la dimensión de lo divino en medio de nosotras y nosotros?

Las teólogas feministas de la Amistad (Hunt, 1991; Stuart, 1996) nos brindan un marco para comprender un sentido de comunidad aplicable a estos propósitos: no somos “hermanos de un mismo padre”, sino personas unidas por el “misterio” de la amistad. Algo que se da o no se da. Nace entre las personas, sin propósitos demasiado claros, las reúne, las apoya mutuamente, las sana, las “empodera” y también es un sentimiento que muere o se desvanece, a veces, sin intención de ser efímero o eterno en si mismo. La amistad es inclusiva, no es como el amor romántico, que excluye. Es política, porque atraviesa las barreras que impone el sistema, destruyendo la desigualdad y nos compromete con nuestras amigas y amigos que sufren injusticia.

La teología feminista de la amistad ha tomado su punto de partida en la lectura de las experiencias de amistades particulares entre mujeres, relacionadas por un contexto patriarcal, que pueden o no tener connotaciones sexuales, pero que trascienden en todo caso la fijación antropocéntrica en favor de una visión de las relaciones de amor-justicia en la comunidad humana.

Esto implica, en la praxis, un rompimiento con la comunidad convencional en pos de la fluidez de relaciones y actividades, la participación en redes diversas, a partir de la problemática de la exclusión y sus múltiples atravesamientos.

En nuestra experiencia del Centro, las personas no cumplen con el ritual, ni el deber estar en cada celebración o en todas las actividades, hay personas que no tienen la menor intención de profundizar sus conocimientos de las Escrituras, hay personas que cambian de domicilio y número de teléfono con muchísima frecuencia, cambian su nombre y modifican su cuerpo.

¿Sabemos –quienes trabajamos de manera formal en el Centro– cuál es la “espiritualidad saludable” para la gente? ¿Cuáles los símbolos que deben venerar? ¿Qué dice la Biblia?

La teología queer², nos proporciona herramientas para el abordaje de una “teología sexual” antes que de una “teología de la sexualidad” que permite el desborde del “sentido común” –que no es otro que el impuesto y santificado por las ideologías de poder– como rescata la Dra. Marcella Althaus Reid (2003). Así, al hacer una lectura que va “desde” la experiencia de las personas “a” la teología, utiliza un mé-

² Existen numerosas definiciones e intentos de traducir la palabra “queer”, a las cuales adscribimos, sin embargo, la implicancia de “anormalidad” en el sentido ideológico, que no se conforma con las definiciones imperantes o categorías fijas, nos resulta especialmente interesante.

todo parecido al de la Teología de la Liberación³, a diferencia de la teología lésbica-gay y otras teologías bíblicas que, partiendo de una búsqueda en las Escrituras, redundan en modelos ideales o ideológicos.

La teología es y siempre fue una reflexión sexual. La teología ha sido una reflexión dominada y obsesionada por una temática sexual a través de códigos de decencia e indecencia que van más allá de lo que una persona hace o no: se encarna en una forma de pensar, de organizarse institucionalmente, de intercambiar no solo afectos, sino bienes y monedas. Es una pregunta que cuestiona qué tienen en común el concepto medieval de familia (que es el que usamos hoy) con la política del FMI, porque cuestiona qué hay en la raíz del pensamiento dualista y jerárquico. (Althaus Reid, 2003:131).

Las relaciones entre las personas tienen una espiritualidad profunda y valiosa, asida de la realidad concreta de quienes se hallan envueltas en las mismas. Las comunidades establecidas por “mama-trans”, que son aquellas travestis mayores que amparan y preparan a las jovencitas para la vida (Berkins, 2007), con sus redes de contactos y recursos, con su casa más o menos improvisada y con su experiencia de vida, nos ofrece una mirada a modelos de comunidades alternativas.

Otros surgen de la convivencia de la gente GLTTB y las mujeres en los barrios de emergencia: en la Aldea Gay (1998), un barrio de emergencia de la ciudad de Buenos Aires, travestis y gays encontraban por la calle mujeres muy jóvenes, adolescentes, expulsadas de su casa y las llevaban a vivir a la Aldea, porque, según decían: “Acá somos todos maricones y nadie te va a hacer daño ni va a abusar de vos” y formaban auténticos compromisos de convivencia solidaria,

³ El Círculo Hermenéutico.

unidos y unidas más en la “orfandad” de sus situaciones particulares que en un modelo ideal de convivencia.

En realidad, constituirse como mamá trans o como hermanos-vecinos gays, luego de haber padecido la exclusión, adoptando hijas trans o hermanitas adolescentes embarazadas o golpeadas, podría indicar que siempre tendemos a recrear las mismas estructuras de opresión -modelo de familia, en este caso- de las que provenimos. Sin embargo, la resultante es diferente.

Desde nuestra observación pudimos percibir que las dinámicas de las relaciones particulares de las personas heterosexuales en La Aldea, también cambiaron⁴.

Vemos que al subvertir los símbolos de la “Madre”, los “Hermanos”, la “Familia”, los “Vecinos”, se establecen, paradójicamente, las “relaciones correctas”, como dirían las teólogas feministas de la Amistad.

Las chicas de la comunidad trans, cuando vienen a la sede del Centro, dicen “vamos de los curas” y cuando encuentran a más gente el relato reza: “Estaban los curas....” y la lista de nombres de las y los presentes.

En un tiempo, una persona que participaba en las reuniones del grupo trajo una imagen de María en yeso, porque le gustaba y la dejó cerca de la entrada. Alguien puso a sus pies un recipiente de vidrio con agua, unas velas flotantes y algunas flores eran agregadas ocasionalmente. Todas se paraban ante la imagen y hundían sus dedos en el agua, como si se tratara de la pila bautismal en una iglesia católica romana.

Una mujer cartonera con la que establecimos relación por casualidad, nos visitaba de vez en cuando y al llegar

⁴ Tenemos que reconocer una situación privilegiada para la observación en este barrio de emergencia: Su “fundación” casi mítica, estaba atribuida a las travestis. Gays y travestis seguían manteniendo una especie de liderazgo natural, por eso creemos que hay que diferenciar la situación de otras personas GLTTB y mujeres en general en otros barrios.

mencionaba: “pasé y dije, voy a tocar el timbre en la iglesia” (el departamento en el que funciona el Centro).

Aunque estas definiciones suenen extrañas a nuestros propósitos de diferenciarnos de todo lo que parezca “Iglesias, curas y vírgenes”, los símbolos aparecen y se re-significan para arribar a la relación correcta.

En este contexto una relectura de Paulo Freire (1999) nos permitiría rescatar el método dialógico, en la aproximación a las personas GLTTB e intersexuales, (y las trabajadoras y trabajadores sexuales, pobres, mujeres, y toda persona que no cabe entre lo “ideal” del requerimiento de las iglesias que oprimen a la diversidad sexual).

Para la pastoral de las iglesias, estas personas son “objeto” de intenciones, en el mejor de los casos, asistenciales o aquellas y aquellos a quienes hay que convencer de la necesidad de cambiar su vida a través de la aproximación a Cristo. Pero este cambio consiste en la aceptación de una serie de preceptos morales y dogmas religiosos que no dan lugar a su ser persona, negando su historia, su conocimiento, vivencias, experiencias, afectos, sexualidad.

En la experiencia del Centro, la posibilidad de compartir saberes, en una comunicación horizontal, de ida y vuelta, da la posibilidad de la “reflexión-acción” por decirlo en los términos de Freire, que las transforma en “sujetos” del cambio, posibilitando una praxis liberadora.

Obviamente, la queerización de los aspectos simbólicos no hace más que manifestar una aproximación de las personas diversas a un “sentido de comunidad” que requiere del trabajo -la acción- que se genera al hacerse amigas y amigos y compartir las circunstancias de exclusión, persecución policial e injusticias económicas y sociales.

Entonces vemos con mayor claridad la construcción de un presupuesto pastoral que contemple a las personas como sujetos políticos. Parafraseando a Gustavo Gutierrez: “Bebiendo en su propio pozo”.

En la actualidad es casi imposible dejar de observar que las religiones están atravesando por una profunda crisis que vacía, en muchos sentidos, las iglesias históricas y promueve por otro lado nuevos movimientos vivaces y creativos, que evidencian la potencia espiritual de la humanidad. Al mismo tiempo se advierten con mayor claridad las diferencias entre religión y espiritualidad; entre dogmas, enseñanzas y documentos de las iglesias por un lado y la praxis por el otro.

Especialistas en fenomenología de la religión sostienen que, las religiones, en cuanto “sistema de mediaciones” sufren una “crisis de sentido”. Como en la inminencia de aquel *tiempo axial*, que mencionábamos al principio, aquello que está hoy en juego es “la manera misma de entender la existencia humana, personal y social. El ser humano moderno no sabe ya, cómo situarse con relación al cosmos y con relación a la trascendencia” (Palacio, 1997).

Siguiendo estas ideas, estaríamos entrando en una nueva etapa de la historia religiosa de la humanidad: “Las grandes religiones, sobre todo en sus formas tradicionales e institucionalizadas, estarían cediendo el espacio a otras formas religiosas más adecuadas a la cultura de la modernidad. Transformación de lo sagrado pero no desaparecimiento de la religión, y mucho menos negación de la trascendencia”.

Estas observaciones tal vez puedan ilustrar el interrogante tácito que media en el Centro, como grupo cristiano con pretensiones inclusivas, respecto de las tareas que aborda. A lo largo del tiempo, las mismas nos han llevado por caminos insospechados. Cada vez hay más personas relacionadas con el grupo que no son “cristianas” en su definición más o menos estricta, y también han convergido muchas personas que no se definen como GLTTB. Muchas parejas heterosexuales, nos llaman para ceremonias de “bendición”, ceremonias diferentes, participativas, de relaciones que tienen ya un sentido propio, una familia armada, una historia

de relación con amigas y amigos de la cual la diversidad sexual forma parte.

Nos preguntamos también ¿qué necesidad tienen las personas trans o las personas gays o lesbianas para relacionarse con, o en, un grupo “cristiano”? Porque es reconocible que la mayor acumulación de ideologías discriminatorias hacia la comunidad GLTTB reposan en la mediación de las religiones establecidas.

No nos parece ajena esta idea de “un nuevo tiempo eje” o un tiempo nuevo que está siendo gestionado, a veces sin mucha claridad, especialmente en los espacios de la diversidad sexual, por una pastoral de lo político, sostenida en esa potencia espiritual, como una búsqueda honesta de respuestas y alternativas a las necesidades de personas y sectores excluidos. Una relación dialógica entre las personas, la espiritualidad y la religión, que transforma la praxis pastoral en una dinámica política evidente.

Bibliografía

ALTHAUS-REID, Marcella (2003) “Sobre teologías feministas y teologías indecentes: panorama de cambios y desafíos” En *Cuadernos de Teología*, Vol. XXII, Instituto Universitario ISEDET. pp. 123-133.

BERKINS, Lohana (2007), *Cumbia, Copeteo y Lágrimas*. Buenos Aires, ALITT.

FREIRE, Paulo (1999), *Pedagogía del Oprimido*. México, Siglo XXI.

HUNT, Mary E. (1991) *Fierce Tenderness - A feminist Theology of Friendship*. New York, Crossroad.

JASPERS, Karl (1953), *The Origin and Goal of History*. EEUU, Yale University Press.

PALACIO, Carlos (1997), “Novos paradigmas ou fim de

una era teológica?” En *Teología aberta ao futuro*. São Paulo, Soter. pp. 77-98

STUART, Elizabeth (1996) *Just Good Friends: Toward a Lesbian and Gay Theology of Relationships*. Andrew Mowbray Inc. Pub

VELASCO MARTÍN, Juan de Dios (1999), *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Santander, Sal Terrae.

POR UN MESÍAS QUEER.

AUSENCIAS Y ENCAMINAMIENTOS PROFÉTICOS

*FERNANDO CÂNDIDO DA SILVA**

En esta reflexión haré un ejercicio sobre algunos textos proféticos de la Biblia hebrea que parecen apuntar a una expectativa mesiánica. En primer lugar, quiero relacionarlos con su contexto histórico. ¡Pero sólo esto no es suficiente! Debemos recordar que el texto bíblico no es sólo un documento histórico sobre el antiguo pueblo de Israel. La Biblia, como Palabra de Dios, tiene una enorme fuerza en nuestras sociedades latinoamericanas. Una fuerza que puede ser usada para oprimir o para liberar. De hecho, la *Palabra* es “poderosa y poderosamente peligrosa” (Tolbert, 2000: xi).

En consecuencia, ¡debemos sospechar de los textos y su interpretación! ¿Cómo puede la comunidad queer hacerlo?

* * *

* Graduado en Historia en la Universidad Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2003). Máster en Historia y Sociedad por la misma universidad (2006). Doctorando de Ciencias de la Religión en el área de Literatura y Religión en el mundo bíblico, Universidad Metodista de São Paulo.

Desde el punto de vista de una teología LGBTTT¹ es necesario determinar el contexto patriarcal/heterocéntrico de los textos bíblicos y su interpretación. Con esto, la lectura de los textos tiene dos tareas: una exegética, y otra, hermenéutica.

Tal vez esta división sea simple formalidad: el acto de lectura de textos bíblicos siempre se transmite a través de cuestiones hermenéuticas. Bueno, permítanme pasar dos contribuciones queer, tal vez más correctamente gay, de una relectura de la Biblia.

La primera, más fácil de comprobar, sólo se refiere a “textos de terror”. Propone re-contextualizar los textos bíblicos como, Génesis 19,1-11 (en paralelo con los Jueces 19); Levítico 18,22; 20,13; Romanos 1,26-27; 1Corintios 6,9-10 y 1Timoteo 1,8 -10. Estos textos fueron adoptados por la heteronormatividad contra las personas homosexuales. Este es un método válido, ya que trata de llenar el enorme cráter entre la Biblia y las personas no-heterosexuales (Pronk, 1993:267-281; Hanks, 1999: 89-96).

Lo que podemos ver es que los textos utilizados de manera fundamentalista para silenciar la homosexualidad son, en realidad, textos bastante marginales en la literatura bíblica. También, estos textos se insertan en contextos específicos que, en general, son ignorados. Para citar sólo el caso de Levítico, Erhard Gerstenberger (1999:86) dijo:

...probablemente los autores o compositores se sienten amenazados por cualquier actividad sexual. La menstruación de la mujer para ellos también fue una fuente de profunda preocupación ... la extrema reacción de ellos en Levítico 18 y 20, deja claro un enorme temor de la sexualidad en general ... y, que sabe, un instrumento de poder a los dirigentes de la comunidad.

¹ Lesbianas, Gays, Bisexuales, Travestis, Transexuales.

El otro modelo de interpretación bíblica no se limita a “textos de terror”. El cuerpo queer es utilizado como una estrategia para la lectura hermenéutica de la Biblia entera. Con esta perspectiva, se enfrenta, de modo más apropiado, el problema de la autoridad bíblica en el mundo moderno.

El texto bíblico se convierte en fuente para autorizar luchas en las sociedades contemporáneas. La Biblia puede ser *autorizante* en lugar de *autoritaria* (Pixley, 2005). Consideren, por lo tanto, que la cuestión es la pertenencia (*Zugehörigkeit* [Gadamer, 1988:42-43]) del lector, o sea, el lector neutral asumido en el fundamentalismo, es rechazado. El lector ahora es “social y históricamente condicionado, y no es capaz de trascender estas condiciones” (Segovia, 2000: 30). Con este método, ¡la homosexualidad sale de la posición de objeto de análisis a una posición de sujeto de análisis!

No preguntamos “¿qué dice la Biblia sobre la homosexualidad?” que todavía es una cuestión muy heterocentrada, sino “¿qué los gays, lesbianas, bisexuales, travestis, transsexuales tienen que decir acerca de la Biblia?”

Aparte de los intentos de demostrar la legitimidad de la homosexualidad, se pueden buscar ejemplos de aceptación y convivencia entre personas del mismo sexo. Ejemplos de ello son: David y Jonatán (2 Samuel 1,17-27) y Rut y Noemí (Rut 1,16-17). O también se puede recordar las experiencias de los marginados en las Escrituras, como lo hizo André Musskopf (2007) con la parábola del hijo pródigo.

Así, la teología latinoamericana puede ser un importante espacio para el debate de personas no-heterosexuales: la “opción por los pobres” es ampliada, y también la discriminación de género y de sexualidad se convierten en formas de injusticia (Vigil, 2004: 91-92). De hecho, yo diría que ésta es una gran contribución de la comunidad queer a la teología de la liberación y sus implicaciones en la hermenéutica bíblica: desnudar el tono imperialista del “proyecto incluyente que se afirmó mediante políticas de exclusión que

determinaron la identidad de los pobres” (Althaus-Reid, 2006:458). ¡Nuestra experiencia no se olvida de las mujeres en las *favelas* de las metrópolis de América latina (Troch, 2007), de travestis en las calles de nuestras ciudades (Pelúcio, 2005) y tantas otras personas que no encajan en el modelo de los pobres campesinos y heterosexuales!

Efectivamente, no solicitamos la aprobación de nuestra experiencia queer. Es exactamente esta vida concreta que da cuerpo para el texto y, por lo tanto, muchas tácticas de interpretación surgen. Cito otro ejemplo: la duda sobre las nociones extremadamente rígidas de sexo y género (Stone, 2002).

La experiencia diferenciada de la masculinidad de los hombres homosexuales puede señalar las contradicciones de la ideología de la masculinidad construida sobre los textos bíblicos y sus lectores posteriores. En este caso, la corporeidad gay puede ser utilizada como una estrategia para buscar modelos alternativos de masculinidad, especialmente desmontando la sexualidad masculina hegemónica que es “violenta y competitiva, centrada en el pene, homofóbica e intolerante” (Irrarazábal, 2003: 219).

De la misma manera, la experiencia transexual puede explorar los procesos de exclusión y asimilación social de grupos (como los eunucos) que no construyen su identidad en virtud del binomio dualista de género (Kalakowski, 2000).

En resumen, todo este ejercicio de la crítica bíblica desea una transformación de las estructuras de opresión en nuestra sociedad.

¿Y qué tiene todo esto que ver con el mesías? Pues que con estas notas nos estamos acercando al texto... ¡mostrando la cara a ellos! Evaluar de manera queer el mesías que se propone en las palabras proféticas implica sospecha. Después de todo, en sentido ideológico, queer significa “anormalidad”: la anormalidad de los que no se conforman con las definiciones imperantes (Althaus-Reid, 2003:130).

En este sentido, la utopía del mesías es muy rica, pues desvela la angustia, el dolor y, al mismo tiempo, las posibles soluciones de una comunidad en crisis. A través de la imaginación mesiánica, los grupos excluidos, marginados, explotados hablan sobre ellos:

La gestación social del mesías se produce a partir de la experiencia concreta de la contradicción determinante de la estructura social de dominación. Es la contradicción –de la experiencia social de la marginación– el lugar ideal para la gestación del mesías. (Rossi, 2002: 46).

¿Podría ser también la comunidad queer un lugar de gestación mesiánica? ¿Qué textos bíblicos nos ayudarían en esa tarea? En este contexto, me parece que un “pensamiento mesiánico” no sería una manera de escapar de la lucha como si mirásemos al cielo esperando por alguien que nos liberte. ¡No es esto lo que estoy diciendo!

Articular, dentro del movimiento LGBTT, una utopía mesiánica, nos ayudaría “en la capacidad de juzgar el inmediato y los hechos, sea en referencia al pasado por la nostalgia, por el recuerdo de una edad de oro; o sea en referencia al futuro por la espera de un paraíso en un compromiso de transformación del presente” (Furter, 1974: 127).

Creo que, por lo tanto, la religiosidad bíblica puede tener una contribución con la lucha por la dignidad de la gente. Todavía, sospecho que incluso entre los grupos subalternos existen estructuras de opresión y “definiciones imperantes”. Así que tenemos el constante riesgo de que historias locales sean transformadas en proyectos globales (Mignolo, 2000). Es con esta desconfianza que haré un ejercicio en textos proféticos que pueden funcionar hoy entre nosotros.

* * *

Las tres perícopes que serán evaluadas tienen coloración mesiánica judaíta: “cabaña de David” (Am 9,11); “pequeña entre los clanes de Judá” (Mq 5,1) y “retoño del tronco de Isai” (Is 11,1) señalan para tal interpretación (Coppens 65-88; Kaiser 252-254). Para mí, estamos en pleno exilio babilónico... pero no entre los que se fueron. Estamos entre las personas que se encontraban en la tierra devastada. ¡Sí, la gente pobre, humillada, postrada! La gente que releo los profetas y produce literatura utópica (Schwantes, 2007: 61-71).

Las amenazas proféticas de los siglos pasados se legitimaban ahora en el exilio. Con esto, ofrecían bases sólidas para un proyecto de reorganización de la vida. Estas perícopes miran, por lo tanto, para frente, pretendiendo, sin embargo, el suelo de la gente campesina en el siglo VI a.C.

¡La utopía que, precisamente se refiere al futuro, desea el cambio del presente!

El mesías viene en el nombre de este cambio. Pero ¿cómo sería él? ¿Y qué produciría? Creo que las perícopes poseen enfoques particulares que nos hacen pensar en las aspiraciones de nuestra propia comunidad queer.

Tratémoslas una a una, siempre empezando con una traducción de los textos proféticos/poéticos.

Amós 9,11-15

En aquel día levantaré la cabaña de David caída
y repararé sus brechas
y levantaré sus ruinas
y la reedificaré como en tiempo pasado
para que conquisten el remanente de Edom
y de todas las naciones donde se invoca mi nombre
Oráculo de Iahvé que hace esto.

¡He aquí!

Vienen días – oráculo de Iahvé

Y alcanzará el arador al segador
y el que pisa la uva al que siembra la semilla.
Cuando destilarán vino dulce los montes,
y todas las colinas se derretirán.
Entonces, restauraré el bienestar de mi pueblo Israel:
y ellos reedificarán las ciudades asoladas y habitarán {en
ellas}
y plantarán viñas y beberán su vino
y cultivarán huertos y comerán sus frutos.
Los plantaré en su tierra
y no serán arrancados jamás de la tierra que les he dado.
Dice Iahvé tu Dios.

La profecía de *Amós 9,11-15* parece estar llena de esperanza mesiánica. Tenemos una poesía, o quizás incluso dos (v.11-12; v.13-15) que muestran la crisis real y el sueño utópico de salida de la crisis.

Las cosas no marchan bien, después de todo hay que “reparar”, “levantar” y “reconstruir” (v.11).

Me parece interesante el uso de la palabra *sukot* para referirse a la residencia de David. Los exiliados arrasados no esperan un mesías-rey desde su palacio. ¡No! Este mesías vivirá como los campesinos: se trata de un mesías de la cabaña, de la choza.

Mientras tanto, el mesías de la gente desolada también es un conquistador (v.12). Con la cabaña reconstruida, el mesías articulará la conquista de Edom y de otras naciones. El verbo utilizado aquí es *yarash* y podría ser traducido como “heredar” o “suceder”.

Sin embargo, las tierras que se poseía ya están ocupadas. Así que la intervención deberá generar la violencia y por ello, la traducción más honesta es “ganar”, “expulsar” o “desplazar”.

La lógica de conquista está explícita en el v.13. En tonos apocalípticos (la colina se derrite), es proclamado que

el arador y aquel que siembra la semilla estarán próximos al segador y a aquél que pisa la uva. ¡En metáfora campesina, el pueblo sufrido sueña con ser imperio! Quiere conquistar: “ segar ” y “ pisar la uva ” son uno de los últimos trabajos en la agricultura y así representa bien la dinámica imperial con sus impuestos sobre los colonos responsables por “ arar ” y “ sembrar las semillas. ”

De hecho, la esperanza mesiánica cambia la situación de Israel (v. 14). Lo que ahora está desolado será reconstruido. No habrá imperio que robe su vino y sus frutos. Ni que los quite de la tierra.

La expectativa final del texto es de que “ no serán arrancados de la tierra ” (v. 15). Para eso, los campesinos pobres judaítas del exilio reproducen la lógica del dominador. Curiosamente, para que tal proyecto utópico ocurra, Israel tendrá que ‘ conquistar ’ y ‘ alcanzar al segador ’.

Miqueas 5, 1-3

Pero tú, Belén Efrata, aunque seas pequeña entre los clanes de Judá

de ti me saldrá el que ha de dominar en Israel.

Y sus orígenes son desde tiempos antiguos, desde los días de la eternidad.

Por lo tanto, él los abandonará hasta el tiempo en que dé la luz la que ha de dar la luz.

Entonces, el resto de sus hermanos volverán a los hijos de Israel.

Y él se afirmará y pastoreará con la fuerza de Iahvé con la majestad del nombre de Iahvé su Dios.

Y habitarán, porque en aquel tiempo, él será engrandecido hasta los confines de la tierra.

Miqueas 5, 1-3 es también el resultado de la reflexión judaíta del exilio. Está cerca del texto de Amós al presentar

una figura mesiánica que viene, parafraseando a Carlos Mesters (1977), de los “sótanos de la humanidad”.

En Amós, David vivía en una cabaña. Aquí en Miqueas tenemos la tribu donde ven al mesías: Belén “el menor de los clanes” (v.1).

El mesías es del clan. Pero no de cualquiera: es del más insignificante.

Y de la misma forma será *moshel*, “dominador”. Se espera el regreso del resto de Israel para que su dominio sea aún más completo (v.2).

¡Más un juego del espejo con el imperio!

Ser pastor no parece una imagen muy romántica, después de todo, ese personaje que llegó para liberar, pastoreará con la *’oz* (“fuerza”, “firmeza” o “dominio”) y con la *ga’on* (“majestad”, “gloria” o todavía “orgullo”) de Iahvé (v.3).

De hecho, la utopía de los humildes re-inscribe la mentalidad imperial: “el será engrandecido hasta los confines de la tierra” nos remite al título de “Gran Rey” común al Antiguo Oriente (Malamat, 1998: 192-215).

El verbo *gdll* referente a “el que ha de dominar” tiene el sentido de “ser grande”, “maravilloso”, “mejor” e incluso “florecer” y “enriquecer”.

En este proceso de “ser grande”, el mesías se presentará como superior a los demás (Botterweck y Ringgren, 1978: 959).

El mesías del menor de los clanes será, entonces, un emperador. ¡Qué paradoja! Incluso los proyectos de resistencia y liberación pueden fortalecer las estructuras de dominación.

Isaías 11,1-9

Y brotará un retoño del tronco de Isaí
y un vástago de sus raíces dará fruto.
Y reposará sobre el espíritu del Iahvé

espíritu de sabiduría y de inteligencia
 espíritu de consejo y de fortaleza
 espíritu de conocimiento y de temor de Iahvé.
 Se deleitará en el temor de Iahvé
 y no será por la apariencia en sus ojos que él juzgará
 ni será por rumor en sus oídos que él sentenciará.
 Pero juzgará con justicia a los necesitados
 y sentenciará con equidad a los pobres de la tierra.
 Y herirá la tierra con la vara de su boca
 y con el sople de sus labios matará al impío.
 La justicia será ceñidor de sus lomos
 y la fidelidad ceñidor de su cintura.
 Y morará el lobo con el cordero
 Y el leopardo con el cabrito se echará.
 El becerro, el leoncillo y el ganado estarán juntos
 y un niño los conducirá.
 La vaca y la osa pacerán juntas
 echarán sus crías.
 Y el león, como el buey, comerá paja.
 Y jugará aquel que mama junto a la cueva de la cobra
 y sobre la guarida de la víbora aquel destetado su mano ex-
 tenderá.
 No dañarán
 ni destruirán en todo mi santo monte.
 ¡He aquí!
 Estará llena la tierra del conocimiento de Iahvé, como las
 aguas que cubren el mar.

¡Cómo es diferente la esperanza mesiánica en *Isaías*
11,1-9! El mesías no se presenta como poderoso, masculi-
 no, emperador. Al revés, el mesías es un retoño.

Este humilde origen también está presente en los otros
 textos. Sin embargo, el *v.1* de *Isaías 9* es más audaz en el
 contenido que en los textos de Amós y Miqueas. No habla
 de David o de clanes judaítas. La mención de Isaí recuerda a
 David, pero es ciertamente secundaria.

En la poesía el énfasis se encuentra en la segunda estrofa que comienza con el sujeto. ¡El vástago fructífero es de la raíz! Su fertilidad está exactamente en las cualidades del espíritu de Iahvé (Schwantes, 2008: 25-26)

En tonos sapienciales, se rechaza la fuerza y el poder. El mesías tiene sólo sabiduría, inteligencia, consejo y fortaleza (*v.2*).

Yo entiendo *geburah* como “fortaleza”, “valentía”, “osadía”. Relacionada con las demás palabras del versículo parece, por lo tanto, pesar más esta idea de coraje que la de dominación.

Este mesías en Isaías tiene miedo, temor (*v.3*) y no juzga ni sentencia sin la justicia (*sedeq*) y equidad (*mishor*). Se trata de un nuevo énfasis en relación a los otros textos: el mesías finalmente viene *a partir y para* los “necesitados” y “pobres de la tierra” (*v.4*). ¡No tiene pretensiones imperiales! La utopía está presente en el ceñidor que lleva la justicia y la fidelidad (*sedeq’emunah: v.5*).

En esta perícopa tiene gran énfasis la palabra *sedeq* y, así, su sentido de bienestar de la comunidad.

De hecho, la figura del mesías no es la más importante; lo más importante está en la manera de vivir del grupo. El rompimiento con el imperio, traerá el equilibrio a la comunidad humana y también a los animales. Sí, incluso en el reino animal ya no existirá la opresión. Parece que esta utopía no quiere olvidar las conexiones entre la dominación de la naturaleza y los grupos humanos por el imperio (Gebara 16).

En este sentido, aparece la bella imagen del “santo monte” relatado en los *v.6-9*: el mesías finalmente se presenta como un niño (Schwantes, 1996:16-17). No tiene relación con los poderosos. Por esto, no existe destrucción: ¡el conocimiento de Iahvé definitivamente pasa lejos del poder imperial masculino, violento y dominador!

Estos textos bíblicos tienen perspectivas diferentes. Están en conflicto. La lucha ya existe en la Palabra. Así que la Biblia no nos ofrece solución alguna. Sus experiencias pueden apenas iluminar las nuestras. Las perícopes en Amós, Miqueas e Isaías demuestran que muchas salidas son posibles. ¡Entonces, las soluciones no deben estar allá, sino acá! Por eso es correcto decir que los textos funcionan solamente con criterios elegidos por nosotros.

Podemos, de hecho, encaminar un mesías queer en estos textos. Este es el sentido de la crítica de figuras mesiánicas masculinas que internalizaron el *ethos* del imperio de sumisión, violencia y exclusión.

Un mesías queer debería presentar un “poder para” que trae creatividad y resistencia, y no un “poder sobre” que se refiere a la subordinación y la discriminación.

Así que es necesario deconstruir el sistema de *kyriarquia* en el que el imperio articula complejas estructuras de opresión (Schüssler Fiorenza, 2001:117-124).

A partir de esta categoría, creo que es importante para la comunidad LGBTTT preguntarse: ¿nuestro mesías – quiero decir utopía – se presentará como *kyrios* (señor, maestro)? También: ¿La liberación de algunos necesariamente implica la dominación de otros? ¿Cómo no transformar nuestras luchas en proyectos coloniales? ¿Si otro mundo es posible, cómo será él?

Pensar desde el estudio exegético-hermenéutico de estas perícopes conduce a una ampliación del foco: queer siempre implica la trasgresión. ¡No sólo de la heteronormatividad, sino también de posibles normatividades LGBTTT!

Particularmente, me gusta el proyecto mesiánico en Isaías: aquí las apariencias no tienen ningún valor. Con esto, podemos pensar incluso más allá de las siglas. Este mesías no marca y no desea crear categorías fijas de identidad. Y, realmente, desde la vida concreta no podría hacerlo.

Yo podría aceptar más fácilmente la idea de identidad como hombre gay, blanco, bien educado y de clase media. Pero vivir con otr@s me da la oportunidad de un pensar más queer.

Este es el caso de mi prim@: en un primer momento lesbiana, Denise cruza los límites establecidos y no acepta su nombre de bautismo. Desea ser llamad@ Denis. Parece, entonces, que a Denis le gustaría portarse como un hombre y enamorarse de mujeres como hombre. Mientras tanto, Denis tiene relaciones constantes con travestis y su actual relación es con un hombre gay. Para Denis no existen fronteras ni siglas: ¿de mujer se convirtió en un hombre, de hecho, en un hombre gay! ¿Deberíamos, entonces, ajustar a Denis?

Con esto quiero mostrar los peligros de nuestras utopías. En lugar de liberación, pueden terminar oprimiendo y colonizando como las figuras mesiánicas en Amós y Miqueas. Por lo tanto, existe siempre el peligro de la internalización de los valores del opresor.

O como ya ha dicho Otto Maduro (2006:414), “quizás buena parte de nuestros males viene de imperios e ideologías obcecadas en unificar por la fuerza la pluralidad de historias, culturas, comunidades y formas de ser humanas”.

Debemos recordar, entonces, que hay muchas maneras de ser queer. Y tenemos –tarde o temprano– que conectar estas maneras con las relaciones de poder que dan forma a la raza, el género, la sexualidad, la etnia, la religión, la clase, la edad e incluso a nuestras relaciones con la tierra (Goss, 1999: 53).

Después de todo, no somos oprimidos y estigmatizados sólo en términos de sexualidad. Las estructuras de dominación –sostenidas por el imperio– son múltiples y multiplicativas. Ese es nuestro constante peligro: aunque exista el deseo de liberación, podemos estar excluyendo, oprimiendo, violentando.

Para disminuir las posibilidades de que eso ocurra, debemos desestabilizar siempre. Creo que el mesías que se propone en los textos bíblicos examinados nos encamina. Aprendemos, pues, que hay utopías de todas las partes y en todas las luchas. El dominador tiene su utopía y, a menudo, humillados y dominados pueden compartir esta utopía. ¡Sueñan con comer en la mesa del rey! ¡O con ser el rey! Pueden aceptar el juego y re-inscribirse en los caminos del “poder sobre”.

En este proceso de desestabilización, hasta el título de esta reflexión no se mantiene. Después de todo, no deberíamos hablar de una figura única de mesías, aunque ésta sea queer. ¿Deseamos realmente depositar nuestras esperanzas apenas en un salvador? Efectivamente, sería mejor hablar de una comunidad mesiánica con utopías plurales y diversificadas (Kyung, 2006: 245-249). Solamente así vamos a disminuir el riesgo de que sujetos sean transformados en meros subalternos de alguien.

Es por estas sendas que Isaías 11,1-9 –más que los textos en Amós y Miqueas– podría funcionar en nuestra lucha: ayudándonos a soñar con una vida en comunidad basada en la justicia, en la equidad, en la fidelidad. O, metafóricamente: una vida en la que inclusive “el becerro, el leoncillo y el ganado estarán juntos.” ¡Amén!

Bibliografía

- ALTHAUS-REID, Marcella (2006) “Demitologizando a teologia da libertação: reflexões sobre poder, pobreza e sexualidade”. En SUSIN Luiz Carlos (ed.) *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas. pp 455-470.
- ALTHAUS-REID, Marcella. (2003) “Sobre teologías feministas y teologías indecentes: panorama de cambios y desafíos”. En *Cuadernos de Teología* 22. pp123-133.

- Bíblia Hebraica Stuttgartensia. 1977. K. Elliger y W. Rudolph, editores. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- BOTTERWECK, G. Johannes y HELMER Ringgren (1978) *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad.
- COPPENS, Joseph (1968) *Le messianisme royal: ses origines, son développement, son accomplissement*. Paris: Éditions Du Cerf.
- FURTER, Pierre (1974) *Dialética da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GADAMER, Hans-Georg (1998) *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- GEBARA, Ivone (1997) *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião*. São Paulo: Olho d'Água.
- GERSTENBERGER, Erhard (1999) "Devem eles e elas morrer? Homossexualidade no Antigo Testamento e no Oriente Médio Antigo (cf. Levítico 20,13)". En *Mandrágora* 5. pp. 73-88.
- GOSS, Robert (1999) "Queer Theologies as transgressive metaphors: new paradigms for Hybrid Sexual Theologies". En *Theology and Sexuality* 10. pp 43-53.
- GOSS, Robert y Mona West (eds.) (2000) *Take Back the Word: a queer reading of the Bible*. Cleveland: Pilgrim.
- HANKS, Tomás (1999) "Hermenéutica y homofobia: Romanos". En *Mandrágora* 5. pp 89-96.
- IRARRAZÁVAL, Diego (2003) "Justicia de género e identidad masculina". En *Gênero e Teologia*. Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, editora. São Paulo: Paulinas/Loyola. pp 217-232.
- KAISER, Otto (1983) *Isaiah 1-12*. Philadelphia: Westminster.

- ter Press.
- KALAKOWSKI, Victoria (2000) "Throwing a Party: patriarchy, gender and the death of Jezebel". En GOSS Robert y Mona West (eds.) *Take Back the Word: a queer reading of the Bible*. Cleveland: Pilgrim. pp 103-114.
- KIRST, Nelson y otros (2007) *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. 1987. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes.
- KYUNG, Chung Hyun (2006) "O lugar e as possibilidades da utopia hoje". En SUSIN, Luiz Carlos (ed.) *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas. pp 245-249.
- MADURO, Otto (2006) "Fazer teologia para tornar possível um mundo diferente: um convite autocrítico latino-americano". En SUSIN, Luiz Carlos (ed.) *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas. pp. 393-414.
- MALAMAT, Abraham (1998) *Mari and the Bible*. Leiden: Brill.
- MESTERS, Carlos (1977) *Seis dias nos porões da humanidade*. Rio de Janeiro: Vozes.
- MIGNOLO, Walter D (2000) *Local histories/Global designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- MUSSKOPE, André Sidnei (2007) "El hijo pródigo y los hombres gays: una relectura de Lucas 15,11-32, en la perspectiva de las teorías de género y de sexualidad". En *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 56/1. pp 98-110.
- PELÚCIO, Larissa (2005) "Na noite nem todos os gatos são pardos: notas sobre a prostituição travesti". En *Cadernos Pagu* 25. pp 217-248.
- PIXLEY, Jorge (2005) "*La Biblia: ¿Palabra autoritaria o au-*

- torizante?”. En *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 50/1. pp 26-29.
- PRONK, Pim (1993) *Against nature? Types of moral argumentation regarding homosexuality*. Grand Rapids: Eerdmans.
- ROSSI, Luis Alexandre Solano (2002) *Messianismo e Modernidade: repensando o messianismo a partir das vítimas*. São Paulo: Paulus.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (2001) *Wisdom Ways: introducing feminist biblical interpretation*. Maryknoll: Orbis Books.
- SCHWANTES, Milton (2008) *Da vocação à provocação: estudos e interpretações em Isaías 6-9 no contexto literário de Isaías 1-12*. São Leopoldo: Oikos.
- SCHWANTES, Milton (1996) “O messias criança: observações sobre Isaías 6,9 e 11”. En *Palavra Partilhada* 15/1. pp 8-19.
- SCHWANTES, Milton (2007) *Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a. C.* São Leopoldo: Oikos.
- SEGOVIA, Fernando (2000) *Decolonizing biblical studies: a view from the margins*. Maryknoll: Orbis Books.
- STONE, Ken (2002) “O que acontece quando gays lêem a Bíblia?”. En *Concilium* 294/1. pp 82-91.
- SUSIN, Luiz Carlos (ed.) (2006) *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas.
- TOLBERT, Mary Ann (2000) “What Word shall we take back?”. En GOSS Robert y Mona West (eds) *Take Back the Word: a queer reading of the Bible*. Cleveland: Pilgrim. pp vii-xii.
- TROCH, Lieve (2007) “Metropolen en ‘vrouwensteden’. Over de noodzaak de consequenties van de urbanisatie te doordenken”. En *Michsjol* 16/2. pp 26-30.

VIGIL, José Maria (2004) “Option for the poor as option for justice: a new theological-systematic framework for the ‘preferential option for the poor’”. En TRO-CH Lieve (ed.) *Rainbows on a crying planet: essays in honour of Tissa Balasuriya*. Tiruvalla: Christava Sahitya Samithi. pp 86-100.



La presente edición, se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2008 en FERREYRAEDITOR, Av. Valparaíso km. 6½, Córdoba, Argentina.
E-mail: ferreyra_editor@yahoo.com.ar

La colección *Religión, Género y Sexualidad*, pretende ser un espacio para profundizar y debatir las múltiples formas en que la religión, el género y la sexualidad se imbrican. No existen muchas instancias de debate en América latina sobre estas cuestiones; sin embargo son de crucial importancia en la actualidad. La región atraviesa un momento peculiar ya que las discusiones sobre las mujeres y la diversidad sexual han entrado a las agendas públicas. La demanda por los derechos sexuales y reproductivos recorre el continente y genera alianzas y antagonismos que van abriendo nuevos espacios de lo político en los cuales la religión juega un papel importante. Esta colección pretende ser un espacio para el análisis y el debate de estas dinámicas.

En particular este volumen de la colección está dedicado a la temática de la *religión* y la *diversidad sexual*. Compila las ponencias presentadas al Primer Seminario Interreligioso de Diversidad Sexual y Religión del Cono Sur. Este congreso es un hito para la región ya que conjugó una importante diversidad de países, de religiones y de sexualidades.



COLECCIÓN

Religión, Género
y Sexualidad

HIVOS

C E A

CONICET
U N C