



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MÉXICO**

FACULTAD DE HUMANIDADES

**LOS OTROS HIJOS DE DIOS: CONSTRUCCIÓN DE
IDENTIDADES EN CRISTIANOS EVANGÉLICOS GAYS
Y LESBIANAS DE ARGENTINA**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO EN
MAESTRO EN HUMANIDADES: ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS**

PRESENTA:

**LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
CARLOS ALBERTO LEAL REYES**

DIRECTOR:

DR. EDGAR SAMUEL MORALES SALES



TOLUCA MEXICO, DICIEMBRE 2011

*A mis padres y hermana por su amor incondicional
en todo momento*

A mi familia en extenso, por conformar todo lo que soy.

*A mis grandes amigos por compartir el camino y
sus vicisitudes.*

Al gran amor de mi vida, por existir.

Y en la calle codo a codo somos mucho más que dos...

Mario Benedetti

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
---------------------	----------

CAPÍTULO I: MODIFICACIÓN DEL CONTEXTO RELIGIOSO Y POLÍTICO ARGENTINO (1970-2000)

1.1 Pluralismo Religioso en América Latina	30
1.2 La transformación política Argentina: la aparición de grupos L.G.B.T.	47
1.3 La transformación de lo religioso en Argentina	56

CAPÍTULO II: CONSIDERACIONES TEÓRICAS

2.1 De la Religión a las “religiosidades”	63
2.2 Aproximación al problema de la identidad	75
2.2.1 Identidad Religiosa	79
2.3 La metáfora del tribalismo	82
2.4 Aplicación de los modelos teóricos al problema de una nueva religiosidad	92

CAPÍTULO III: CRISTIANOS EVANGÉLICOS GAYS Y LESBIANAS DE ARGENTINA

3.1 Las Bases discursivas de C.E.G.L.A	97
3.1.1 La dimensión teológica	102
3.1.1.1 Principios teológicos	110
3.1.1.2 La teología queer	116
3.1.2 La dimensión política	125
3.2 C.E.G.L.A: El contexto	127
3.2.2 La agrupación: una perspectiva etnográfica	130
3.3 La construcción de la identidad en C.E.G.L.A	145
CONCLUSIONES	155
ANEXOS	159
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	198

INTRODUCCIÓN

Los procesos de incorporación a un grupo o una serie de prácticas sociales particulares implican el desarrollo de vínculos comunitarios cimentados en sistemas donde se expresan las dimensiones de “uno” y “los otros” en niveles tanto individuales como colectivos. Estos sistemas, entendidos como referencias, vinculan dialécticamente lo subjetivo con la generalidad mediante valores, normas y representaciones sostenidas en códigos, valores, proyectos y experiencias.

El individuo en este contexto puede construir mediante diversos recursos, formas de “estar en el mundo” a partir de una “búsqueda de sentido” que permite resolver de manera funcional, los problemas de la vida cotidiana mediante la explicaciones materiales o simbólicas. Conflictos como la muerte, las desigualdades económicas o políticas así como la exclusión a distintos niveles son explicados mediante una serie de expresiones culturales que funcionan como alternativas donde puede escribirse de manera constante la historia personal.

Estas formas de estar en el mundo permiten acercarse a diversas dinámicas donde la complejidad se hace presente como un elemento fundamental en la comprensión de los fenómenos sociales y culturales. Religión, Política, Economía y otras grandes instituciones funcionan como los medios de contención de los límites que no pueden ser entendidos satisfactoriamente y solo pueden resolverse en la vida cotidiana mediante formas de socialización complejas.

Desde una perspectiva sociológica, la construcción de imágenes individuales y colectivas proyectadas a la generalidad ha sido abordado desde el análisis de la “identidad” como un proceso complejo de construcción de individuos y colectividades mediante una multiplicidad de referentes sociales y culturales que interpretados a la luz de enfoques polisémicos, no exentos de problemas de operacionalización y múltiples formas de aplicación.

La “identidad” entonces, puede entenderse desde una perspectiva intersubjetiva que refiera a la representación del individuo en concordancia con formas generales “de un nosotros frente a los otros”, o como un fenómeno de colectividades donde las formas de interacción se vinculan con ideales o discursos que operan como elementos “comunes” de diferenciación.

La noción de “identidad” como un proceso simbólico de construcción de trayectorias de vida con respecto a distintos referentes, permite la comprensión de procesos discursivos y prácticas socioculturales que permiten la integración de los individuos y colectividades a partir de características comunes reales o imaginadas tendientes a institucionalizarse como convenciones creadoras de sentido mediante núcleos de interacción comunicativos y dialécticos.

En este contexto, el individuo configura su propia identidad a partir de su participación en distintos ámbitos sociales que funcionan como núcleos ideológicos capaces de sustentar las especificidades que pueden hacerse manifiestas mediante prácticas reguladas por normas asumidas a partir de necesidades específicas. La institución opera en este sentido como el espacio donde se expresan los límites de las identidades así como sus formas de interactuar con la generalidad.

La religión, la política y la economía como espacios de interacción, figuran en este contexto como los escenarios donde se construye la identidad de individuos y colectividades sostenidas en elementos discursivos y pragmáticos en competencia. Esta heterogeneidad dentro de las posibilidades de existencia permite el desarrollo de visiones particulares y fragmentadas de ser y estar en el mundo social.

La multiplicidad de opciones se vuelve entonces, el elemento fundamental en la construcción de la identidad, manifestándose mediante el desarrollo de prácticas que expresan las diferencias entre las diversas esferas de la vida. Es decir, se desarrollan una serie de prácticas sostenidas en discursos funcionales tendientes a mostrar las diferencias entre los diversos grupos e individuos.

En el campo de las prácticas religiosas, la identidad cobra un sentido particular, enmarcado en el plano de la interacción social por medio de un referente simbólico fundamental: la relación con la divinidad regulada por una constelación de sentido que determina un conjunto de normas, valores y formas mediante las cuales el individuo se comunica con el mundo ya sea de manera individual o colectiva, a través de discursos, prácticas y mecanismos autoperceptivos encaminados a desarrollar conciencia frente a los demás.

La construcción de las identidades en el ámbito religioso es uno de los fenómenos sociales más complejos, ya que forma parte de un proceso multilateral de representaciones simbólicas donde se entrelaza lo individual con lo colectivo en el marco de una pugna entre la dicotomía institucionalizado/desinstitucionalizado, lo que permite la irrupción de una serie de ideas y prácticas no siempre concordantes en torno al papel de las creencias en la vida del sujeto.

Esta dinámica se hace evidente mediante la formación de agrupaciones que pretenden mediante diversos recursos de orden discursivo, simbólico, social y cultural, ofrecer una noción de “orden” capaz de brindar seguridad ante la incertidumbre desprendida de la cotidianeidad. Es así como la religión entendida como una forma de interacción social, cobra una particular importancia ya que constituye uno de los núcleos de sentido más importantes en las sociedades actuales.

En el contexto latinoamericano la religión, así como las manifestaciones y prácticas derivadas de ésta se encuentran inmersas en un proceso de mutación, debido a las tensiones existentes entre lo institucionalizado y lo “marginal” y que guardan relación con la competencia y diversificación de los mensajes en la construcción del sujeto y por ende de las identidades, entendidas como recursos a partir de los cuales se pueden ubicar tanto los individuos como las colectividades. En este escenario, la religión se explica ya no solo como un elemento unívoco de conformación del sentido, sino como un medio, entre muchos otros, para acceder a distintas formas de creer.

Estas modificaciones en el ámbito de lo “religioso”, obligan a la comprensión de nuevas dinámicas que ya no son reguladas por las instituciones, sino por múltiples prácticas acompañadas de procesos socioculturales más amplios que han tenido un impacto notable en la forma en la que se establecen las relaciones con la divinidad tanto a nivel individual como colectivo.

Teóricamente, estas modificaciones constituyen un proceso de multirreligiosidad, donde la aparición de nuevas necesidades simbólicas, que se trasladan hacia prácticas concretas como la política, la economía y otros espacios, expresan la necesidad de participación, visibilidad y reconocimiento social de la diferencia.

En Latinoamérica, el problema de la exaltación y resurgimiento de identidades que cristalizan nuevas expresiones, constituye una forma de responder ante los procesos propios de la modernidad, ya que mediante la configuración de alternativas donde se instalan formas de explicación heterogéneas del mundo, se hace evidente la ruptura de los grandes mitos y se plantea un escenario donde lo religioso cobra un sentido fundamental ya que recupera, a través de prácticas de carácter simbólico, una serie de espacios públicos que la secularización había negado.

Es decir, se presenta un retorno a lo religioso en función de la aparición y desarrollo de una serie de prácticas que plantean la relación con Dios a través de los núcleos de la individualidad y autonomía sociocultural, lo que deriva en la producción de nuevos significados en torno a las formas mediante las cuales se practica y asimila la producción discursiva de las instituciones religiosas, lo que implica una diversificación del campo religioso.

Esta nueva configuración de lo religioso como fenómeno social, cultural e incluso ideológico, ha sido, según algunos autores, motivo de controversias y conflictos que afectan a grupos sociales específicos ligados a formas e ideologías particulares, asociadas al rezago y que debido a sus características de origen, brindan formas distintas de poner en práctica los planteamientos que las instituciones religiosas en el poder han desarrollado a lo largo del tiempo.

Los efectos de esta reconfiguración se muestran mediante formas de participación social y cultural alternativa sustentadas en sistemas de creencias formulados más allá de los límites institucionales, expresándose en religiosidades que rompen con la absolutización de la existencia y con el monopolio de los mensajes sagrados.

La apropiación del sentido no está determinada por la presencia de un referente religioso y unilateral, sino que la formación del sujeto y de las colectividades que pueden ser representadas, depende de la articulación de múltiples referentes no siempre concordantes. La autonomía se vuelve el elemento central en la configuración de una dinámica que permite reflexionar en torno a los mensajes contruidos desde la experiencia religiosa proyectada como forma de vida válida y sobre todo funcional.

En Latinoamérica , la configuración del campo religioso consistió en una serie de fenómenos de larga duración y de tiempo estructural, que evidencian la tensión dependida del sincretismo resultado de la conquista económica, política, social y cultural que los países europeos ejercieron a partir del siglo XVI y que se convirtió de manera gradual, en una figura fundamental dentro del atraso y desarrollo de este, extendiéndose hasta el surgimiento de “nuevas” religiosidades ubicadas en el contexto posterior a la modernidad.

La configuración del campo religioso en Latinoamérica parte de una oposición y paradoja constante, ya que en el momento de la irrupción europea, las culturas nativas presentaban sistemas religiosos politeístas enmarcados en una relación integral con elementos de la naturaleza y una relación estrecha con otras esferas del conjunto de la sociedad (económico, político, por mencionar algunos de los más representativos); que fueron modificados de manera súbita a través de la imposición violenta de nuevos marcos de referencia, que supondrían nuevas formas de relacionarse con elementos de carácter supraterrrenal, donde pudo evidenciarse un proceso de imposición ideológica transformado en tradición regulada por un conjunto de normas institucionalizadas sostenidas en una institución jerarquizada.

La condena sistemática de la religión de los conquistados, obligó al vencido a ocultar un referente de su identidad y valores sagrados representados en sus dioses y su religión, lo que llevó a la aparición de mecanismos que culminarían en la conjunción y mezcla enmarcados en un contexto de pluralismo, cuyo elemento fundamental sería la cohesión al sistema cristiano.

Es así, como la presencia de la religión católica como referente fundamental de la sociedad latinoamericana ha permitido la organización de reglas, normas y manifestaciones de carácter ritual en función de ideales discursivos comunes encaminados al desarrollo y aplicación de valores específicos que agrupan a diversos núcleos del conjunto social, dotando de sentido su existencia como un referente complejo, interpretado a la luz de la subjetividad formando una especie de conciencia colectiva. Este proceso se extendió durante siglos mediante la consolidación institucional que permitió entre otras cosas, la ubicación de individuos y grupos en torno a un sistema ético y moral rígido, regulado por la configuración de identidades unilaterales e incuestionables.

A partir de la idea de “normalidad” como un principio clasificatorio supuestamente emanado de Dios, vinculado a la búsqueda de un orden dicotómico, las nociones de “dentro” y “fuera” se determinaban de forma casi exclusiva por el catolicismo. Este modelo de explicación del mundo se fragmentó a partir de la irrupción de nuevos espacios simbólicos y de participación de los grupos que anteriormente habían sido excluidos a partir de los límites impuestos por la religión.

Este largo proceso, ha coincidido a lo largo de la historia con una serie de rupturas de orden social político y económico que ponen en evidencia las contradicciones, no solo de los sistemas religiosos, sino de todos los núcleos de poder, que han desarrollado modelos de exclusión que al cuestionarse a la luz de nuevos recursos culturales, permiten la aparición de alternativas encaminadas al cambio estructural de las condiciones de vida de los sectores marginados.

El catolicismo, como una forma institucional y jerárquicamente organizada, ha jugado un papel fundamental en la cimentación de fenómenos sociales dentro de Latinoamérica ya que se desenvuelve de manera paradójica como un núcleo que excluye, oprime y cuestiona, a la vez que se constriñe como el depositario y referente dentro de la construcción de formas de vida diferentes, basadas en la universalidad, la paz, la bondad y una serie de valores que conforman un ideal discursivo. En esencia, el pensamiento cristiano ha tenido una amplia influencia en el desarrollo de ideas sociales y humanistas, pero dentro de plano institucional ha cobijado las más amplias y profundas contradicciones.

La situación opresiva presente a lo largo de la historia de Latinoamérica, cobró nuevas dimensiones a mediados del siglo pasado, ya que a partir de la década de los setenta, se comenzaron a gestar una serie de cambios y transformaciones dentro del sistema, que orillaron a diversos sectores de la sociedad a plantearse la necesidad de un nuevo esquema, basado en la transformación de las condiciones de vida no solo de los sectores más desprotegidos, sino del conjunto de la sociedad.

La Iglesia católica no exenta de estas modificaciones, participó de manera directa en este escenario a través de los efectos de la secularización manifiesta en una crisis generalizada que propició el cuestionamiento de las formas esenciales de este esquema y al surgimiento de nuevos modelos y filosofías tendientes a ofrecer alternativas ante los referentes hegemónicos, tomando en consideración a quienes habían sido históricamente marginados. Es así como se desarrollan nuevas formas entender lo sagrado a través de religiosidades cimentadas en la individualidad y de la construcción de identidades donde se articulan diversos referentes y elementos simbólicos así como culturales.

La exclusión como espacio de acción social permite construir desde el ámbito religioso ya sea institucionalizado o no, formas de entender el mundo y de organizarse ante él, mediante mecanismos que se reproducen a través de los medios discursivos y de praxis, que funcionan como espacios de sentido y de explicación de mundo a partir de la relación con la divinidad. La presencia de

estas formas de articulación de los mensajes religiosos, permiten la reconfiguración de los grandes referentes hegemónicos.

A lo largo de la historia, diversos grupos sociales han sido excluidos a partir de referentes ideológicos provenientes de la religión católica y su visión de la sexualidad, siendo uno de los más representativos el denominado colectivo L.G.B.T. (lésbico, gay, bisexual, transgénero).

Las manifestaciones sociosexuales así como la exclusión de grupos de diversa índole mediante los referentes hegemónicos de la religión católica, forman parte de un fenómeno complejo de implicaciones éticas y morales ante el cual ha habido respuestas culturales que inciden en la conformación de espacios de tolerancia más allá de las normas o criterios aparentemente universales e institucionalizados.

Estas estrategias en la práctica, se extienden al ámbito de las creencias donde prácticas discursivas y rituales complejizan el panorama de la vida religiosa actual, mediante sistemas de creencias productores vinculados a identidades emergentes, propias del mundo actual, donde la prevalencia de la autonomía se vuelve un elemento esencial en la construcción del sujeto, en un contexto plural y heterogéneo. Es en este contexto, donde pueden vincularse de manera más o menos coherente expresiones de carácter religioso con manifestaciones propias de los colectivos L.G.B.T, construyéndose un discurso donde la marginalidad se torna posibilidad de estar en el mundo.

Estas formas de entender lo religioso, basándose en enseñanzas bíblicas y razonamientos filosóficos, centra su pensamiento en el rechazo del dualismo radical entre el ser y el cuerpo, así como en la cercanía con Dios a través de adecuaciones ideológicas a planteamientos históricos y sagrados, interpretados mediante recursos polivalentes.

Es en estos espacios puede ubicarse una conjunción entre formas discursivas e ideológicas en torno a la divinidad, ya que estos mediante el desarrollo de relaciones sociales fundadas en la cercanía constituyen una reacción ante mecanismos de exclusión de la sexualidad a partir de referentes éticos y morales regulados por el catolicismo producción de discursos donde se justifica la polarización social y en los casos más extremos la utilización de violencia que incide en la violación de derechos humanos fundamentales.

Estas expresiones pueden entenderse como formas de interpretar algunos de los mensajes provenientes del catolicismo mediante parámetros culturales específicos en función de necesidades sociales segmentarias que han buscado su reivindicación en escenarios culturalmente adversos a través de una reconfiguración teológica y el desarrollo de un núcleo de identidades heterogéneas que tienen como recurso de acción fundamental la participación social expresada en la autonomía.

La presencia de estas manifestaciones dentro del mercado religioso, permite el cuestionamiento de la universalidad de los preceptos del cristianismo así como de otros sistemas religiosos en torno a la sexualidad. Dentro de esta lógica, la presencia de estas religiosidades constituye un fenómeno sociocultural de actualidad que complejiza aún más el panorama cultural de Latinoamérica estableciendo la necesidad de analizar las particularidades operantes en estos sistemas.

Sin duda alguna, en la medida en la que puedan comprenderse y explicarse las principales características dentro del funcionamiento de los sistemas religiosos en torno a las respuestas alternativas emergentes ante la aparente crisis hegemónica que se genera desde la religión, se podrán desarrollar estudios teórico-prácticos encaminados a la comprensión de fenómenos religiosos particulares en el contexto de América Latina.

Las ciencias sociales y humanas han tenido un impacto rotundo en la comprensión del fenómeno religioso enmarcado en el contexto del pluralismo, ya que en la actualidad existen múltiples formas de acceder al denominado mercado de bienes de salvación, mediante recursos simbólicos polivalentes donde se expresan las necesidades tanto de individuos como de grupos sociales específicos. La condición de marginalidad, se convierte en este entorno en una posibilidad de existencia, lo que deriva en la producción de identidades particulares fundamentadas en una idea rectora: la cercanía con Dios a partir del respeto de la individualidad.

Este conjunto de prácticas culturales, nos aproximan a la comprensión del campo religioso latinoamericano a partir de la presencia de múltiples expresiones donde puede ubicarse el sentido del individuo y de diversos grupos sociales. Las religiosidades surgen entonces como posibilidades de existencia donde se conjuntan las necesidades de ciertos sectores sociales con una relación permanente, profunda con la divinidad manifiesta de manera práctica, cotidiana. Las modificaciones del campo religioso se pueden entenderse por un lado, a partir de la competencia del catolicismo con otras esferas de sentido y por el otro en el repliegue de las religiosidades como expresiones de una dinámica social presente en América Latina.

La reconfiguración de los referentes religiosos le otorga un nuevo sentido al papel del cristianismo, permitiendo la utilización de nuevos recursos en la interpretación del mensaje cristiano. Conocimientos de distintas áreas del conocimiento como la psicología, sociología, teología y antropología, permiten conformar un discurso más incluyente en torno a la idea de Dios y su cercanía con los grupos L.G.B.T. quienes han sido cuestionados a partir de una moral determinada unilateralmente. La producción de reflexiones teológicas enmarcadas en el pluralismo, tienden a desarrollar puentes donde se discuta el papel de estos grupos en la sociedad actual.

Los esquemas de participación social a partir de la fe, desarrolladas primordialmente en países extranjeros, se traducen y pretenden adaptarse a las problemáticas propias de la realidad latinoamericana, lo que implica un ejercicio de apropiación y reconfiguración de los mensajes del cristianismo, el referente religioso hegemónico con respecto a los problemas sociales y morales en torno a la sexualidad.

En medio de este contexto de adaptación de los constructos de interpretación religiosa, el grupo Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina (C.E.G.L.A), se reconoce como una forma de asociación religiosa que mediante la aplicación de principios teológicos inclusivos centran la idea de esperanza como una forma de acción política funcional en torno al papel de las sexualidades divergentes y su papel dentro del ámbito de la fe.

Argentina, a lo largo de su historia, ha desarrollado una dinámica religiosa que sea movido a partir de la tensión entre la institución católica y las religiosidades consideradas como divergentes. Esta nación, que para principios de la década de los ochenta constituye un centro de modificaciones nodales para el desarrollo político del resto del continente, se conformó como un caldo de cultivo para la aparición de nuevas formas de entender la realidad.

La democracia, como el nuevo factor político donde se deposita la autonomía de diversos grupos sociales permitió la participación de grupos excluidos que buscaban el reconocimiento de la diferencia y el respeto de la individualidad, en el marco de una incipiente cultura globalizadora que establecía relaciones totalizadoras en los ámbitos de la vida de la sociedad Latinoamericana en general y Argentina en particular.

Esta apertura en el ámbito religioso, tuvo como consecuencia el repliegue de las “sectas” y nuevas religiosidades que se volvieron depositarias de las necesidades de los sectores marginados, acercándolos mediante recursos específicos a los mensajes de Dios, universales en esencia pero particulares en cuanto a interpretación y aplicación.

La presencia de múltiples religiosidades se extendió durante la década de los noventa y continuo a principios del nuevo siglo, conjuntándose con la cada vez mayor presencia social de movimientos sociales en favor de los derechos del colectivo L.G.B.T, que pretendían de alguna manera la conquista de la vida pública mediante la visibilidad y el reconocimiento de derechos.

Es así como, a partir de las nuevas condiciones sociales en Argentina, aparecen formas de asociación religiosa donde se conjuntan expresiones de la sexualidad en un ambiente de tolerancia fundado en un ambiente teológico donde la sexualidad no constituye un motivo de exclusión o cuestionamiento. La presencia de estos grupos en América Latina constituye un ejemplo claro de la configuración de identidades en un contexto de pluralismo que debe ser analizado desde sus particularidades mediante recursos teórico metodológicos pertinentes.

El estudio de nuevas formas de expresión religiosa que surgen como alternativa discursiva en el contexto de mutación del campo religioso latinoamericano, constituyen un fenómeno complejo donde se muestran las implicaciones de la presencia de formas de religiosidad alejadas de los preceptos institucionales así como la configuración de identidades transitorias donde se depositan necesidades sociales vinculadas a la creencia en la divinidad.

Por lo anteriormente expuesto, la investigación desarrollada giró en torno a la resolución de la siguiente interrogante: *¿Cuáles son las principales características de la identidad producida al interior de una agrupación religiosa en Argentina, operante en el contexto de reconfiguración del campo religioso latinoamericano?*

Argentina en los últimos años, ha sufrido una serie de transformaciones estructurales donde las expresiones religiosas se vuelven una opción viable ante las condiciones de existencia. Las relaciones entre las dimensiones política y religiosa, generan espacios de acción que reflejan la presencia de un contexto histórico, social y cultural donde se hace valida la presencia de expresiones, donde la religión católica ya no constituye un elemento central, sino un recurso susceptible de interpretación.

La diversidad social y cultural donde se circunscriben estas religiosidades, forma parte de complejos procesos donde la marginalidad se torna en forma de socialización que tiende a la búsqueda de un orden cimentado en sentido comunitario donde la cercanía y las emociones se vuelven elementos constitutivos de la identidad y de ser y estar en el mundo.

Estas respuestas ante la exclusión y las modificaciones del orden de lo religioso, revelan un sistema de opciones religiosas en competencia, adaptadas a partir de un orden “tribal”, mucho más cercano y sostenido en elementos autónomos. La subjetividad, se vuelve un elemento fundamental en la reinterpretación de recursos teológicos vueltos formas de acción social vinculadas a la necesidad de transformación de las circunstancias de exclusión presentes en algunas sociedades.

El presente trabajo de investigación permitió un acercamiento a la estructura de una agrupación religiosa como una expresión donde la identidad religiosa actúa como un elemento central en la presencia y participación de diversos grupos sociales que buscan un lugar dentro de los esquemas ideológicos y discursivos de donde históricamente, han sido marginados.

El objetivo general del presente trabajo de investigación fue el siguiente:

- Analizar desde una perspectiva antropológica las expresiones teológicas de la agrupación religiosa Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina (C.E.G.L.A) como muestra de la construcción de identidades expresadas más allá de los límites de la religión institucional.

Los objetivos específicos fueron:

- Discutir teóricamente algunas de las nociones utilizadas dentro de las ciencias sociales y humanas para comprender las dimensiones de las nuevas religiosidades y las creencias contemporáneas así como su transformación en diversos contextos latinoamericanos.

- Empezar un breve recorrido histórico sobre la conformación de C.E.G.L.A como ejemplo significativo de la presencia de nuevas religiones haciendo especial énfasis en la producción teológica e identitaria.
- Observar y describir las principales características rituales y organizativas de Iglesia de C.E.G.L.A que dentro de la experiencia cotidiana inciden en la conformación de un tipo de identidad vinculada a formas de acción colectiva.

La hipótesis de este trabajo de investigación fue la siguiente:

La agrupación religiosa Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina como forma de religiosidad constituye en función de algunas de sus bases teológicas, un mecanismo productor de identidades que evidencia la reconfiguración del campo religioso latinoamericano.

La forma en la que se puede interpretar la hipótesis planteada es a través de dos niveles de integración: el del individuo con la institución y el de la institución con el resto de la sociedad, ya que dentro de la problemática planteada, estos niveles de interacción resultan fundamentales en la construcción de un discurso e identidad particular generada al margen de la hegemonía que es puesta en práctica mediante estrategias adaptables a contextos subjetivos de interpretación.

Las estrategias mediante las cuales los discursos son asimilados, los mecanismos de interacción que implican, así como su impacto dentro de la identidad, permiten un análisis cultural centrado en la presencia de las formas mediante las cuales distintos sectores de la sociedad se insertan a la participación social mediante la religión.

El núcleo de desigualdades generalizadas forma parte de las constantes en la historia de los países latinoamericanos, ya que históricamente, el camino de disparidades presentes en las sociedades pasadas y presentes se encuentra relacionado con las nuevas prácticas que involucran la visibilidad de los sectores menos favorecidos, lo que invita a la reflexión teórica y práctica sobre las manifestaciones del conjunto de la sociedad actual.

La construcción de las identidades religiosas es un fenómeno de amplio estudio dentro de las ciencias sociales y humanas, ya que constituye uno de los procesos que se desarrollan en un escenario plural donde interactúan múltiples formas de ser y estar en el mundo mediante referentes híbridos donde se conjuntan recursos prácticos y discursivos, operantes como estrategias de acción en diversos contextos.

Históricamente la idea de religión ha sido concebida a la luz de diversas perspectivas que denotan un carácter universalista tendiente a la comprensión de un sistema individual de sentimientos o una colectividad de iniciativas que devienen en prácticas donde se traspolo lo material hacia lo simbólico mediante recursos de distinta naturaleza, incidiendo en mayor o menor medida en el cuestionamiento y transformación de los grandes referentes hegemónicos en torno a la presencia de la divinidad.

Las prácticas de carácter institucional han sido sometidas a modificaciones a lo largo del tiempo debido a los múltiples contactos de carácter económico, político y social que se han presentado entre diversas sociedades, desarrollando espacios de significación fundamentados en la combinación de discursos e identidades (Codina 1993:271). Ejemplo claro de ello lo constituyen las sociedades latinoamericanas en donde la configuración del campo religioso se desenvuelve en medio del conjunto de tradiciones desarrolladas de manera fundamental tanto en el periodo prehispánico como en el proceso colonial y las transformaciones generadas durante los procesos independentistas (Masferrer 2000:37).

Desde una perspectiva histórica, es durante estos periodos sentaron las bases que permitieron la transformación de los recursos discursivos de la religión católica adaptado a las necesidades de distintos grupos lo que provocó un modelo de interacción dinámica entre sectores de la sociedad capaces de acceder a bienes de salvación asimilados en términos funcionales.

Las nuevas opciones religiosas surgen ante la aparición de planteamientos que atienden a las necesidades espirituales de sectores desenvueltos en medio de las desigualdades desprendidas de los sistemas económicos y políticos actuales que mediante recursos de carácter ético llevan al plano de las creencias un conjunto de ideales de transformación de la realidad, evidenciando nuevas dinámicas en torno al papel de la religión en las sociedades actuales.

Dentro de una Latinoamérica eminentemente plural, estas agrupaciones se expresan desde la marginalidad, lo que involucra desde la más radical utopía, hasta las formas de convivencia más diversas, en donde pueden ubicarse las relacionados con la diversidad sexual que a lo largo de la historia han buscado espacios en los cuales se puedan integrar las causas que ellos consideran justas, partiendo de una discurso de “equidad social”.

Es en medio de estos procesos de diferenciación social y cultural, que en el contexto latinoamericano se conjugan dos fenómenos que van encaminados a la conformación y asimilación de nuevas formas religiosas: la reinterpretación de discursos y la generación de identidad, ligados de manera uniforme a la aparición de una crisis generalizada de sistemas referenciales generadores de contradicciones que no pueden ser resarcidas por los sectores de poder ni por sus mecanismos de integración.

La aparición de estas religiosidades y formas de creer, coincide con la necesidad de visibilidad y reivindicación propias de grupos sociales que a lo largo de la historia Latinoamericana, se han desprendido de las desigualdades inherentes a los sistemas predominantes.

El objetivo fundamental de estas agrupaciones es la participación integral de los grupos que se han mantenido al margen del conjunto, de las prácticas de la cultura y la sociedad a través de la confrontación y las contradicciones propias de la dialéctica religiosa que se mantiene en el poder y se expande hacia otras esferas de la vida social actual, en donde los contextos urbanos se tornan escenarios donde pueden desenvolverse espacios de tolerancia hacia lo nuevo y lo diferente.

La presencia de este fenómeno en Latinoamérica, nos revela una dinámica social donde se desarrollan opciones ante los modelos hegemónicos exclusivos, vinculado a lo religioso que provocan cuestionamientos de carácter ideológico, social y moral, a partir de la irrupción de identidades que se encuentran en la búsqueda de reconocimiento y participación al interior de la colectividad, quien por lo general tiende a rechazarlos.

La complejidad de este fenómeno produce un cambio en la identidad personal, el ingreso a un nuevo grupo de referencia, la búsqueda de una oferta de salvación plausible, la adopción de nuevos valores y experiencias sagradas, la participación en los rituales de iniciación, la búsqueda de un nuevo orden de las cosas y un marco normativo que rija la vida, desde la individualidad hacia la colectividad. La clave en la comprensión de estas dinámicas esta en buscar las huellas de la historia personal: las carencias, preocupaciones, angustias, necesidades, deseos y utopías, que son la base de la búsqueda de una nueva oferta de vida tanto espiritual como social.

La relación entre la individualidad y la colectividad se transforma en el escenario idóneo para el surgimiento de manifestaciones religiosas que desde un punto de vista integral permiten explicar el conjunto de la sociedad latinoamericana actual en términos de expresiones religiosas en el marco de la exclusión que emana de la fragmentación del fenómeno del poder dentro de la religiosidad.

El comportamiento religioso que forma parte de las manifestaciones del ser humano así como de la sociedad latinoamericana en su conjunto, se ha transformado a lo largo de la historia en función de procesos culturales e históricos que involucran modificaciones profundas dentro del discurso y generan, a partir del pluralismo, formas particulares de comprender la realidad.

Estas formas, se combinan con otras expresiones de la cultura como la economía y la política generando escenarios complejos de participación social, que resultan contradictorios así como dialécticos debido a las formas mediante las cuales se ejerce el poder dentro de las clases hegemónicas, desarrollando mecanismos de desigualdad que desde una perspectiva discursiva permiten a los

sectores marginados de la sociedad reinterpretar las representaciones tradicionales de la cultura generando espacios de identidad heterogéneos.

Este es el caso particular de C.E.G.L.A que mediante la producción e una identidad particular adaptable a las necesidades del colectivo L.G.B.T, representa una forma particular de reinterpretación del cristianismo, derivada de las desigualdades inherentes a los sistemas de hegemonía latinoamericana.

La sociología de la religión ha contribuido de manera contundente en la comprensión sistemática de los fenómenos religiosos a partir de la utilizando posturas que pretenden dimensionar a la cultura como una serie de manifestaciones y prácticas de carácter multidimensional e interrelacionado que se modifican con el paso del tiempo (Geertz: 2003).

Desde los planteamientos desarrollados por los grandes clásicos de las ciencias sociales como Emile Durkheim y Max Weber, la religión ha constituido un problema de carácter fundamental dentro de las sociedades, que de manera evidente se modifica hasta llegar a un grado de mayor complejidad, reflejo de manifestaciones religiosas de la actualidad.

Es así como los las Nuevas religiosidades y creencias contemporáneas, así como el tribalismo, constituyen categorías que permiten explicar el surgimiento de formas de entender y practicar el discurso de las expresiones que forman parte de la vida religiosa hegemónica. Con base en las características de la presente investigación, el trabajo se desarrolló a partir de las categorías de mutación del campo religioso latinoamericano en el marco del pluralismo, que permitió analizar el papel de los distintos sistemas de creencias como formas de aprehensión que se reproducen de manera sistemática y mantienen una relación directa con otros elementos del sistema social circundante.

El mensaje de la cultura habla de la concepción del grupo social que la crea, habla de las relaciones internas y externas que permitirán reconocer las formas de apropiación simbólica identitaria y discursiva, de los distintos elementos al

interior de las manifestaciones sociales (incluyendo a la religión), además de las implicaciones que este proceso trae consigo.

En función de los elementos anteriormente descritos y que permiten comprender el mensaje de la religiosidad con respecto a marcos referenciales de mayor amplitud, el presente trabajo de investigación se desarrollará a partir de la noción de modernidad líquida desarrollada por Zygmunt Bauman (2004), quien a partir del análisis del proceso concebido como “crisis de sentido” pretenden comprender las formas en las que la autonomía se vuelve el centro de la explicación del lugar del hombre en el mundo. Esta noción extendida al ámbito de las creencias permite comprender a la religión como una esfera de sentido o como una opción entre muchas otras en la construcción de la existencia, lo que implica una competencia por el capital simbólico.

Dentro de este trabajo de investigación, se retomó la noción de religiosidades múltiples y su relación con los procesos de secularización. La presencia de estas agrupaciones en las dinámicas culturales de la actualidad, marca el desarrollo de prácticas carácter privado. El distanciamiento de la Iglesia y el mundo cultural desarrolla posturas novedosas en el ámbito de la fe.

Este modelo traducido al contexto latinoamericano, ha contribuido a la explicación de la mutación religiosa mediante el proceso de conversión religiosa en el contexto de mundialización, donde se analiza el impacto de la mutación religiosa de América Latina en relación con la modificación histórica estructural de los núcleos político-ideológicos en escenarios sociales y culturales diversos. Es por ello que siguiendo en esta línea, el fenómeno estudiado se analizó a partir de la reconfiguración de lo religioso expresada en la formación de microgrupos sostenidos en una dimensión fundamentalmente emocional.

La explicación que pretende brindarse en este trabajo de investigación permite una aproximación a las religiosidades divergentes, explicadas en la configuración de identidades en tensión donde la sexualidad se ubica como un valor fundamental vivido desde el ámbito de la fe, dimensión subjetiva desde donde se plantean necesidades específicas de vivir.

El estudio de las características de agrupaciones como C.E.G.L.A, contribuye a mi parecer, a alimentar la producción de estudios de sociología de la religión que permiten ubicar el papel de las religiosidades como formas de vivir la relación con la divinidad mediante elementos específicos como lo “queer” o identidades sin anclajes evidentes, es decir transitorias.

Se enfatiza en estos procesos el papel de estas formas de organización en la cultura pública como elemento de fragmentación de los roles sociales y debilitamiento de las grandes instituciones propias de la modernidad. Las nuevas religiosidades parte de una dinámica de complejidad, donde la interpretación de lo divino proviene de nuevas dimensiones hermenéuticas provenientes de sectores sociales en búsqueda de un sentido.

Se retomaron además cuales son los mecanismos de integración a nuevas dinámicas sociales mediante el desarrollo de un sentido tribal en los contextos urbanos, fenómeno analizado por Michel Maffesoli (2004) quien reconoce que en las sociedades posmodernas existe una necesidad por construir vínculos donde el sentido de proximidad y lo emocional, se constituyen como formas viables de acceder a distintos universos de sentido.

La reconfiguración religiosa como un proceso sociocultural, se encuentra cimentada en la aparición de un Nuevo Paradigma Teológico, que desde el plano discursivo, ha aportado ideas novedosas en torno al papel de lo religioso como forma de construcción de referentes de intervención de la realidad y que ha sido abordado por teóricos como Juan José Tamayo (2003), a partir de reconocer al pluralismo como una posibilidad de existencia.

En torno a la noción de identidad religiosa, se retomarán algunos de los planteamientos desarrollados por Fortuny (2000) quien analiza el espacio religioso como núcleo fundamental de la identidad en distintos contextos mexicanos tomando como referente las transformaciones propias de Latinoamérica. Por otro lado se analizarán algunas de las ideas de Melucci en torno a la construcción de identidades sociales colectivas en el plano de la participación social, a partir del

papel de los Nuevos Movimientos sociales como elementos de participación y búsqueda constante de escenarios de comunicación simbólica y multilateral.

Se retomaran también algunos elementos históricos en torno a las transformaciones sociales y políticas de Argentina en las últimas décadas a partir de los elementos ofrecidos por Osvaldo Bazán (2006) quien describe las transformaciones sociopolíticas de Latinoamérica que inciden en la presencia de grupos L.G.B.T al interior de la sociedad argentina en las últimas décadas.

Metodológicamente, el trabajo retomó algunas de las bases de la investigación etnográfica proveniente del paradigma microsocial y cualitativo, que permitió desde la base de la descripción etnográfica del fenómeno, desarrollar el conocimiento desde lo particular hacia lo general, acercándose a la comprensión de las dimensiones del problema de la expresión religiosa desde la experiencia individual o subjetiva, contribuyendo así al análisis de las nuevas religiosidades en América Latina a partir de la proxémica construida a partir de una discursividad fundamentalmente queer.

El trabajo de campo en la ciudad de Buenos Aires Argentina permitió un acercamiento a las formas mediante las cuales se conforma la identidad en C.E.G.L.A. mediante un discurso que se reproduce en la vida cotidiana. Las técnicas utilizadas dentro del presente trabajo fueron la entrevista semiestructurada para obtener testimonios donde pudieran evidenciarse las características de una fe vinculada a la homosexualidad. Así preguntas relacionadas con dos temas específicos: los conocimientos y experiencias con respecto a la C.E.G.L.A, y las formas mediante las cuales los miembros asimilan el discurso ofrecido revelan las formas de participación social productoras de identidades.

El análisis de las nuevas religiosidades en América Latina, ha sido objeto de estudio de diversos autores a lo largo de los últimos veinte años, desde diversas perspectivas, que comprenden dimensiones que van desde la reflexión teológica hasta el campo de las ciencias sociales.

Algunas autoridades con respecto al estudio de este fenómeno son Alejandro Frigerio, María Julia Carozzi, Fortunato Mallimaci y Ernesto Meccia en la Argentina, así como René de la Torre en México, quienes han analizado el papel de los nuevos movimientos religiosos como formas de identidad disidente, que presenta elementos particulares encaminados a desarrollar funciones específicas en el péndulo de representaciones en torno a la noción de “lo religioso”. Por otro lado, Yves Bizeul (2004) quien habla sobre el papel de la asimilación de la religión dentro de las culturas jóvenes en contexto comparativo Europa-América Latina partir de un análisis de carácter estadístico. En el caso mexicano Daniel Gutiérrez (2010) ha realizado un análisis sobre el efecto simbólico de las religiosidades en la sociedad actual.

El fenómeno del pluralismo como problema teórico ha sido abordados en diversas latitudes y su abordaje ha partido de los planteamientos de Berger y Luckman (1997) en torno a la complejización del panorama religioso explicado desde el repliegue de lo religioso enmarcado en el contexto de la mercantilización que establece la eficacia de los bienes simbólicos, en términos de individualidad, analizada fundamentalmente desde una perspectiva sociológica que dimensiona a la religión en términos relacionales y de participación social, en un panorama de complejidad propio de las sociedades actuales.

Ana María Bidegaín, analiza de manera general, los procesos de recomposición religiosa en América Latina en una dimensión transversal que retoma un análisis histórico y cultural a lo largo del siglo XX, al igual que Hamui Sutton. Alan Touraine, como autoridad teórica con respecto a los nuevos movimientos religiosos, establece la recomposición del núcleo de lo religioso en función de la modificación discursiva de la individual vs. lo colectivo.

En torno a la noción de identidad, se retomaran algunos de los planteamientos desarrollados por Fortuny (2000) quien analiza el espacio religioso como núcleo fundamental de la identidad en distintos contextos mexicanos, así como Eva Pizano Cekja (2000) quien remite a la idea de identidad religiosa a partir del estudio de diversos grupos religiosos.

Los planteamientos referidos por Melucci (1994) hacen énfasis en el papel de la cultura como un sistema o estructura de carácter comunicacional que plantea la aparición de nuevos escenarios de acción colectiva asimilados por los movimientos sociales urbanos y reivindicativos mediante núcleo de información como elemento de introducción al poder.

La dimensión cultural del papel de las expresiones socioreligiosas vinculadas a procesos de mayor amplitud, plantean una postura teórica que retome al sentido de novedad de las practicas institucionales, en el plano estrictamente simbólico, es decir en el objeto ideológico de la reivindicación que se desplaza a planos fundamentalmente informáticos que tienden a volverse globales y plantean formas diferentes de análisis de fenómenos propias de Latinoamérica.

La presencia de agrupaciones religiosas de distinta índole forman parte de la transformación de las sociedades actuales en términos de asimilación y reinterpretación de núcleos ideológicos que se vuelven mutables y totalmente flexibles y tienen un potencial transformador y significativo profundo enmarcado en dinámicas complejas de construcción de significados y formas de “ser y estar” en el mundo.

La estructura del presente trabajo es la siguiente: en el primer capítulo se dan conocer algunos elementos de transformación política y religiosa en Argentina durante los últimos treinta años que han permitido la presencia y consolidación de agrupaciones con C.E.G.L.A. en el segundo capítulo se desarrollan los elementos teóricos que permitieron la aproximación al fenómeno estudiado y en el último capítulo se presenta el análisis sociológico sobre la construcción de identidades religiosas al interior de C.E.G.L.A.

**CAPÍTULO I:
MODIFICACIÓN DEL
CONTEXTO RELIGIOSO
Y POLÍTICO EN
ARGENTINA (1980-2000)**

1.1 Pluralismo Religioso en América Latina

Pluralismo es uno de los términos que permite interpretar desde una dimensión sociológica, las transformaciones sufridas en las grandes instituciones en el contexto de la modernidad a partir de la prevalencia del sujeto y el surgimiento de múltiples esferas de sentido a partir de las cuales puede interpretarse la realidad y construir formas de acción social.

La construcción del sentido como un proceso subjetivo, guarda relación con escenarios institucionales, discursivos y pragmáticos que permiten la construcción de identidades vinculadas a un deseo de seguridad en términos de la explicación del mundo, desarrollándose así una dinámica de sentidos compartidos, legitimados mediante diversos recursos simbólicos y pragmáticos fragmentados en el contexto de la modernidad a partir del repliegue de nuevas formas de socialización, que operan ya no como centros unívocos, sino como alternativas de carácter funcional.

El reconocimiento de esta serie de modificaciones en la eficacia de las instituciones como elementos en definición del sujeto permitieron el desarrollo de posturas donde la institución es entendida como un sistema productor de sentido, móvil que se adapta a las necesidades del individuo, legitimando a partir de elementos simbólicos interpretados desde la subjetividad y asimilados como determinantes en la construcción de la "realidad".

La centralidad del individuo en la vida social constituye el elemento fundamental de análisis desarrollado por Peter L. Berger y Thomas Luckmann (1997). Estos dos autores consideran que la multiplicidad de opciones a partir de las cuales se construyen los diversos discursos, expresan la complejidad de un modelo de vida fragmentado y profundamente trastocado, que opera como una crisis profunda en las sociedades herederas de los grandes mitos contruidos por la modernidad.

La modernidad, como elemento unilateral de explicación, fue incapaz de cumplir con la promesa de construir un mundo sustentado en un sistema valorativo integral a través de instituciones homogeneizantes, lo que dio pie a la ruptura de los significados a partir de una especie de prevalencia de lo subjetivo como un medio eficaz de explicación de la vida social. Esta pérdida de sentido obligó a los individuos a desarrollar formas de interacción centradas en la multiplicidad de opciones valorativas que trascienden el ámbito de lo institucional.

Se desarrollan así, nuevas comunidades capaces de reconfigurar la identidad mediante un esquema polivalente de significados, tendientes a reorientar conductas y formas de ser mediante un conocimiento que trasciende los esquemas impuestos por la modernidad y eran considerados como “verdad absoluta”:

El pluralismo moderno socava ese conocimiento dado por supuesto. El mundo, la sociedad, la vida y la identidad personal son cada vez más propia interpretación problematizados. Pueden ser objeto de múltiples interpretaciones y cada interpretación define sus propias perspectivas de acción posible. Ninguna interpretación, ninguna gama de posibles acciones puede ser ya aceptada como única, verdadera e incuestionablemente adecuada. (L. Berger 1997:80)

Esta forma omnicomprendensiva de socialización convierte a las instituciones en intermediarias en la construcción de sentidos, generando nuevas dinámicas centradas en el sujeto como elemento explicativo. El papel de la conciencia individual en la toma de decisiones vitales desplaza el papel institucional en el contexto social, desarrollando una crisis de sentido en donde el problema ya no se sitúa en el contexto de un discurso unificador, sino en la multiplicidad de opciones inacabadas y capaces de recomponerse de acuerdo a las necesidades específicas de los individuos.

En la fórmula desarrollada por L. Berger y Luckmann, se patentiza una nueva dinámica que trasciende los esquemas impuestos por la modernidad y plasma un conjunto de necesidades sociales expresadas en relaciones donde ya no existen

los valores comunes y los significados se vuelcan hacia soluciones subjetivas, con múltiples respuestas posibles, relativizando las formas mediante las cuales se interpretan los mensajes de la vida cotidiana.

Esta relativización se dirige entonces, hacia los grandes esquemas de construcción de discursos sociales: economía, política y religión, ya que su centralidad se desdibuja, convirtiéndose en una opción entre muchas otras posibilidades de existencia. La religión, como uno de los elementos más importantes en la cimentación de formas de vida en el contexto de la modernidad, se torna en una institución con funciones complementarias, expresadas en lo privado:

Los intentos de las instituciones por conectarse a valores supraordinales para fines de legitimación podrían producir formulas insulsas, quedando así limitada al ámbito privado de la conducta de vida orientada hacia valores...contribuiría a crear condiciones para la propagación de crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas. Sin embargo, al mismo tiempo se crearían las condiciones para algo más: específicamente, para la coexistencia de distintos sistemas de valores, y fragmentos de dichos sistemas, y por ende para la existencia simultánea de comunidades de sentido completamente diferentes. El estado que resulta de estas precondiciones puede denominarse pluralismo. Si a su vez este se transforma en un valor supraordinal para una sociedad, podemos hablar de pluralismo. (L. Berger 1997: 57)

En este contexto se manifiesta una reconfiguración del sistema simbólico, que se ubica en una dimensión efímera y vulnerable expresada en una sociedad compleja, admitiendo la participación de formas de vida cada vez más heterogéneas, tendientes a la mezcla y combinación de elementos y discursos.

Dentro de este análisis se expresan el trastocamiento de la modernidad como una forma de explicación univoca del mundo y se reflejan las nuevas dinámicas donde el sentido se sustenta en formas de conocimiento polivalentes, donde la autonomía funciona como un rompecabezas en donde el sujeto puede ubicarse de forma heterogénea, pero no por ello funcional. En un contexto en el que las

instituciones no determinan la vida colectiva, se establecen límites permeables, situados en el ámbito de las necesidades.

En esta dimensión, podemos ubicarnos en la idea de “modernidad líquida” que desde la perspectiva de Zigmunt Bauman (2004:19), permite la participación de formas de vida alejadas de las fronteras y límites, propios de la época premoderna, para este autor: “la desintegración de la trama social y el desmoronamiento de las agendas de acción colectiva suelen señalarse con gran ansiedad y justificarse como “efecto colateral” anticipado de la nueva levedad y fluidez de un poder cada vez más móvil, escurridizo, cambiante, evasivo y fugitivo”.

La multiplicidad de modernidades, apela a la construcción de un esquema de relaciones sociales que funcionan mediante una lógica alejada de los principios unilaterales de la época premoderna y las instituciones, centrados en transformaciones profundas y radicales, tanto en las dimensiones institucionales como subjetivas. Dentro de esta lógica, la trama social se explica en función de una serie constante de reinterpretaciones de los mensajes producidos por las grandes instituciones que en el pasado jugaron un papel central en las explicaciones del sentido de la vida y la existencia humana.

El pluralismo como condición de acceso a la multiplicidad de discursos, se extiende al ámbito de la religión mediante crisis de sentido construidas desde la autonomía y la crisis de sentido anteriormente esbozada:

...la modernización ha dado cabida a la formación de comunidades de convicción que trascienden el espacio (por ejemplo, mediante ideologías globales), y a partir de estas reservas de sentido podrían derivarse los sentidos compartidos de comunidades más pequeñas. A pesar de esta posibilidad, el desarrollo global genera sobre todo un alto grado de inseguridad, tanto en orientación de las acciones individuales como de la vida cotidiana. (L. Berger 1997:66)

La formación de estas “comunidades” donde puede construirse el sentido permite el desarrollo de posibilidades de existencia en torno a las relaciones con la divinidad que se muestran en la fractura de los límites establecidos por la dinámica moderna, debido a que las estructuras en las que se sostienen las ideas religiosas operan a partir de las interpretaciones de pequeñas agrupaciones entendidas como un conjunto de individuos de los que emanan las interpretaciones y nuevas condiciones hermenéuticas.

Junto con el surgimiento de estas nuevas agrupaciones el pluralismo propio de la modernidad líquida en el contexto de América Latina se manifiesta en un conjunto de transformaciones sociales y culturales formulados más allá de los límites impuestos por las instituciones y vinculados a procesos de carácter político, delimitados por la participación de nuevos actores sociales en escenarios públicos de naturaleza heterogénea.

Es decir, en América Latina el pluralismo se manifiesta en la irrupción de dinámicas de socialización determinadas por las necesidades simbólicas de sectores cada vez más heterogéneos que se expresan en lo público mediante prácticas donde los límites dicotómicos se reconfiguran de manera constante. El efecto de este conjunto de transformaciones sustanciales se manifiesta en los grandes discursos que se fragmentan ante la aparición de nuevas formas de entender el mundo.

Se desarrollan tensiones entre las instituciones y los individuos, mediante la aparición de una especie de “vacíos” que pueden ser llenados mediante la aproximación a esquemas referenciales donde la “búsqueda de sentido” individual pueda ser satisfecha, aunque sea de manera temporal, mediante símbolos, prácticas, aproximaciones e incluso formas culturales que actúen como elementos de identidad pública o privada.

Las tensiones desarrolladas en las últimas décadas se encuentran vinculadas a las transformaciones en los escenarios económicos y políticos que repercutieron la forma en la que los individuos construyen su historia de vida:

la generación del 80 marca un punto de inflexión en las relaciones de la Iglesia con los sectores gobernantes y la sociedad civil, no es exclusivamente por un cambio de tendencias políticas que parecen ir en contra de los intereses eclesiásticos... En términos culturales se afianza el impulso secularizador, que sin romper con los dogmas y la doctrina cristiana, tiende a relegar la vida religiosa al plano íntimo de la experiencia, declarando la autonomía del espacio público respecto de la autoridad de la Iglesia. (Algranti 2010: 36)

Esta separación entre lo religioso y lo político, se hizo presente mediante la participación de sectores sociales que expresaron nuevas necesidades simbólicas, reguladas ya no por la religión, sino por los instrumentos de la democracia, expresada como una forma de expresar lo político mediante nuevos discursos y prácticas que construyen nuevas dimensiones donde la identidad se expresa en lo público, mediante la visibilidad.

Los efectos de estas transformaciones tuvieron efectos en diversos núcleos de la vida institucional e individual, construyendo una nueva lógica social, que redefinió, no solo el sistema de referencias y prácticas relativas a la religiosidad establecidas por la matriz cristiano-católica, sino el papel del espacio público como escenario de participación colectiva.

El cristianismo, como uno de los principales referentes en la construcción de identidades y sentimiento de comunidad centrado en una dimensión ética unilineal, es desplazado por la presencia de nuevas formas de expresión de la fe, marcando nuevas pautas que expresan un esquema pluralista dentro de una modernidad líquida, perenne, capaz de ajustarse de manera efectiva a las crisis de provocadas por la saturación de significados y mensajes, a veces contradictorios y a veces complementarios.

Desde hace unos 40 años, el mapa religioso de América Latina se está transformando muy rápidamente, poco a poco y de manera creciente; el campo religioso se está fragmentado en decenas de sociedades religiosas rivales, combatiéndose las unas a las otras. Se puede afirmar que la Iglesia católica ya no

logra regular ni controlar la dinámica religiosa creativa de las poblaciones latinoamericanas (Bastian 1997: 10). En este escenario de modernidades múltiples, se manifiesta un retorno a lo sagrado donde la construcción de las identidades vinculadas a referentes morales se encuentra relacionada con un esquema de competencia de las expresiones de lo sagrado.

El repliegue de la religión hacia la individualidad permite la construcción de espacios donde se plasman nuevas formas de incidir en la realidad, superando crisis individuales y colectivas mediante diversas formas de convivencia fundadas en significados polivalentes y prácticas no convencionales, en los límites de explicación tradicional.

Una serie de modificaciones en las prácticas religiosas se presenta en el ámbito institucional, ya que se las normas institucionales se vulneran a partir de la satisfacción de necesidades a nivel simbólico donde la intervención de nuevos discursos promueve la participación mediante dinámicas que van más allá de la misa o las celebraciones eucarísticas dictados por la tradición católica y promueven una menor rigidez mediante transformaciones reguladas a nivel nacional e internacional por conferencias episcopales, que al ser paradójicas en la producción de valores y conductas permiten elementos discursivos que operan como justificación de mecanismos de exclusión cuestionados por diversos sectores sociales mediante diversos recursos teológicos respaldados en mediaciones analíticas cimentadas en el conocimiento científico, han obligado al replanteamiento de bases institucionales donde se reconoce la presencia de manifestaciones religiosas marginales, alejadas de la hegemonía unilateral.

Esta serie de modificaciones en la comunicación institucional incidieron en una serie de acontecimientos eclesiales sin precedentes en el contexto latinoamericano, como el surgimiento de la Teología de la Liberación y el Concilio Euménico Vaticano II, por parte del Papa Juan XXIII y que tenía como objetivos fundamentales promover la fe católica a través de la adaptación de la disciplina eclesiástica a las necesidades y métodos de nuestro tiempo y lograr la mejor

interrelación para con las demás religiones, principalmente las orientales. Esta reunión pretendió, además, proporcionar una apertura dialogante con el mundo moderno, actualizar la vida de la Iglesia sin definir ningún dogma, incluso con nuevo lenguaje conciliatorio frente a problemas actuales y antiguos. (Bentúe 1995: 45)

Las modificaciones en torno al discurso religioso, pusieron de manifiesto la necesidad de planteamientos individualistas propios de la modernidad que incidieron de manera endógena y exógena en la mutación del campo religioso¹ de América Latina, reflejando la dialéctica de la influencia cristiana, que se desarrollaría de manera plural y compleja en un nuevo contexto, donde se reconoce la alteridad como una posibilidad de acceso a los bienes de salvación.

El cuestionamiento de los marcos discursivo y referencial del núcleo del catolicismo, permite la aparición de nuevos significados éticos y morales que despliegan vínculos comunicativos, con un potencial de transformación encaminados a establecer “nuevo orden social”.

En las sociedades actuales de América Latina, se vive un proceso de pluralismo creciente debido a la coexistencia de distintos sistemas referenciales en competencia y la pérdida de peso de la legitimación religiosa de normas y valores sociales impuestos por instituciones históricas. Es decir, presenta una reconfiguración de lo religioso donde los diversos espacios de sentido establecen una competencia donde el catolicismo no figura como elemento central, tornándose en una opción más en la construcción del sujeto.

¹ La idea de campo religioso proviene de las ideas desarrolladas por Bourdieu que refieren al conjunto de interacciones simbólicas que “deben su forma específica a la naturaleza particular de los intereses que se encuentren en juego: por una parte, los laicos y las diferentes categorías de laicos) y por otra, los diferentes agentes religiosos” (Soneira 1996:81)

En diversos países de Latinoamérica, se presenta un fenómeno donde los diversos recursos simbólicos vinculados al núcleo cristiano-católico son reutilizados por diversos actores sociales que establecen compromisos de distinta índole donde operan núcleos de significación difusos, donde la identidad ya no se determina por elementos unilaterales.

Procesos como la secularización y la laicización denotan, a partir de las tensiones existentes entre la Iglesia y el Estado una dinámica donde puede evidenciarse la pérdida de influencia del catolicismo en la construcción de la vida cotidiana. Países como Brasil, Uruguay, Argentina y México, sufren una serie de transformaciones radicales desde mediados del siglo XIX, a partir de las necesidades planteadas por los gobiernos independentistas.

Estas modificaciones se consolidaron durante el siglo XX a partir del desarrollo de nuevos sistemas de económica que permitieron la apertura no solo de los mercados sino también, de distintos tipos de conocimiento donde la religión dejó de ser un elemento central en la explicación del mundo. Los efectos de la modernidad se hacen presente de forma irregular, generando espacios donde el catolicismo ya no constituye el único elemento donde el individuo puede ubicarse en el mundo.

La presencia de la religión en la actualidad, se vuelve una presencia innegable que muestra de manera concreta las formas en las que se construye la experiencia religiosa en un contexto que ya no es regulado por los medios tradicionales, vinculados del catolicismo:

Es claro que el espacio que ocupa se ha transformado y que las instituciones religiosas no son las organizadoras hegemónicas de los vínculos sociales; es claro, también, que la idea de trascendencia se ha fragmentado y ha pasado a ser objeto de reconstrucciones individuales y grupales: lo religioso asume nuevas formas, que no son unívocas, ni centralizadas, ni abarcadoras de toda la realidad social. El relato de la modernidad que se impone sobre las formas sociales pre-existentes, transformándolas totalmente y generando sociedades racionalizadas

de las que lo religioso ha sido excluido o recluso en espacios secundarios, no describe las sociedades latinoamericanas: el movimiento de afirmación de la modernidad no implica aquí el cumplimiento de un proceso secularizador, en el sentido de pérdida de lo religioso y de desaparición de las creencias. (Mallimaci 49: 2005)

En este contexto, la experiencia religiosa se vuelve el elemento central en la construcción de la identidad, ya que el individuo (entendido como sujeto o colectividad) elige las mediaciones a partir de las cuales establecerá la relación con la divinidad así como los recursos normativos mediante los cuales accederá tanto simbólicamente como socialmente a los espacios de trascendencia donde se depositan los significados de la existencia.

La formación de las identidades culturales en el plano religioso deja de ser unívoca para volverse híbrida y flexible, en función de la eficacia de los sistemas discursivos. Las dimensiones del pluralismo religioso se explican en relación con una serie de modificaciones en las formas de construcción sociocultural de las instituciones fundamentales de producción de ideas y referentes que inciden en la individualidad.

Es decir, se presenta un fenómeno de “mercantilización” de los bienes simbólicos donde se desarrolla una multiplicidad de opciones válidas e igualmente funcionales para la fe ligada expresada como una oportunidad de optimización de los recursos, en este caso religiosos. Se desarrolla un proceso amplio de representaciones globales desarrolladas mediante principios encaminados a establecer la optimización de la práctica religiosa y por ende la individualización de la misma.

La exclusión como posibilidad de acceso a formas de existencia, permite la organización de sectores que retoman espacios tanto públicos como simbólicos para establecer nuevas significaciones y conjuntan dos elementos de la acción social: la participación como forma de visibilidad y el reconocimiento mediante instancias de carácter civil así como estatal, mediante diálogos intersubjetivos que

se objetivan a partir de la relación con multilateral con sectores diversos de la sociedad circundante.

Estas formas de participación dialogante, se vuelven las estructuras capaces de modificar la percepción social mediante mecanismos de reconocimiento que van más allá del plano de lo místico y se extienden hacia la participación política que se encuentra íntimamente relacionada con luchas de poder institucionales que expresan una competencia por la feligresía, que pone en evidencia las fallas y rupturas del sistema cristiano-católico como medio coercitivo, así como la necesidad de planteamientos que ofrezcan alternativas viables, ante el evidente fracaso de la institución hegemónica.

Estos procesos institucionales inciden de manera directa el plano de las subjetividades que necesitan construir su identidad y proyecto de vida por medio de la demanda de bienes simbólicos de salvación así como la búsqueda de alternativas que conduzcan a la toma del destino del individuo en sus propias manos o al intento de mejorar su situación por su propio esfuerzo, recurriendo a medios culturales nuevos, accesibles en un mercado religioso en expansión constante.

Estas modificaciones en la vida social de América Latina, ponen en evidencia la mutación del campo religioso como un proceso amplio que va más allá de la fragmentación en sociedades religiosas y plantea la presencia de intermediarios que establecen la competencia de la economía del libre mercado religioso, donde predomina la confrontación y el rechazo entre la Iglesia católica romana y un universo religioso independiente, en crecimiento constante y estructural.

Este esquema de complejidades generalizadas guarda una relación directa con los procesos de laicización y secularización de la sociedad, que implican el despliegue de nuevas formas de producción religiosa y acentúan mecanismos identitarios, vinculados a instituciones fuera de las instancias tradicionales normativas, capaces de otorgar un sentido individualista productor de una nueva

racionalidad, dictada por un dispositivo de competencia entre las distintas esferas de construcción de la realidad social.

Se generan nuevas dinámicas, capaces de fundir los referentes de identidad en torno a la religión, conjugándolos con especificidades culturales que llevan discursiva y pragmáticamente a la conquista del espacio público como un escenario de participación que permite a los actores sociales afirmarse en medio de lógicas simbólicas de legitimación social, expandiendo el sentido de la religión como practica capaz de reducir la contingencia e incertidumbre, propias del mundo contemporáneo.

Cabe señalar que el proceso de transformación religiosa en América Latina comprende las dimensiones de secularización y laicización como dos mecanismos de acción que inciden en la construcción de las realidades religiosas:

En lo que concierne a los conceptos de secularización y laicización, nos atenemos a la distinción entre la secularización (proceso preeminente cultural de una progresiva y relativa pérdida de influencia social en lo religioso) y la laicización (proceso conflictivo preeminente institucional que opone el poder político al poder religioso y busca una disminución del poder temporal y de la influencia social de este). (De Roux en Bastian 1999:61)

Por último, cabe señalar que el proceso de mutación se concreta mediante un despliegue de instituciones, organizaciones, movimientos y actores religiosos que se desarrollan en la complejidad de los contextos tanto rurales como urbanos, mediante estrategias multilaterales que involucran dinámicas enclavadas en la dimensión pastoral legitimizada mediante discursos, llevada a la práctica con un sentido heterogéneo y reinterpretativo de la fe.

Así, frente a lo que se podría denominar como un monopolio del catolicismo, se establece un pluralismo religioso que marca una serie de divergencias enmarcadas en un proceso de pluralización cultural, donde el reconocimiento de la diferencia, el énfasis de la heterogeneidad y el carácter prioritario de la dimensión simbólica permiten el desarrollo de nuevas formas de interpretar la

realidad tanto en el plano discursivo e imaginario, hasta el de las prácticas individuales.

Evidentemente, este nuevo contexto de pluralismo religioso plantea la necesidad de interpretar la diversidad de los grupos inmersos en esta dinámica, sobre la base de la heterogeneidad cultural, lo cual incide en el papel que asumen dentro de la sociedad latinoamericana contemporánea, además de ofrecer aspectos que matizan las formas mediante la religiosidad marginal asume la multiplicidad de discursos que son construidos en torno suyo. Al respecto Hamui (2005: 35), refiere lo siguiente:

En este ambiente de intensas transformaciones, las religiones adquieren nuevas modalidades para incidir en la realidad, para resolver las crisis individuales y grupales, así como ayudar a reconstruir la confianza y la solidaridad necesarias para la convivencia. Con el desbordamiento de los límites institucionales de las religiones tradicionales, los sociólogos de la religión han ensayado nuevas explicaciones ante la insuficiencia de teoría de la secularización para dar cuenta de la evidente necesidad humana de experimentar una vida espiritual más intensa en el ámbito de lo sagrado.

Es así, como la noción de pluralismo religioso en el marco de la teoría del mercado de bienes simbólicos, propia de una modernidad líquida, heterogénea y compleja remite a la búsqueda de regularidades, como de estructuras objetivas, que configuran con sus dinámicas, negociaciones y pertenencias, la red de relaciones sociales donde la religión es interpretada y valorada hasta convertirse en un bien que en lo individual y lo colectivo permite el reconocimiento de identidades particulares en medio de contextos espacio temporales y simbólicos, socializados mediante la presencia grupos organizados en torno a ideas religiosas específicas.

La modernidad desde esta perspectiva, no está enfrentada a la religión, aunque la relación entre ambas sea compleja y dinámica. Como hemos descrito con anterioridad, algunos investigadores se han referido a una metamorfosis para

describir los cambios producidos respecto al hecho religioso. Para ello se ha caracterizado a este proceso como una recomposición de lo religioso. Mediante este proceso se pretende explicar de las ambivalentes transformaciones religiosas producidas, y así como a las que las instituciones religiosas se adaptan.

A partir de estos cambios, no exentos de contradicciones, se puede hacer referencia a la conformación de un sujeto religioso moderno, o de una nueva forma de creencia individualizada, alejada de la cultura religiosa, y de una situación de pluralismo religioso enmarcada por referentes de carácter político que buscan formas de socialización.

La modernidad como un esquema que trasciende el ámbito de lo institucional, genera un repliegue de “las religiosidades” hacia lo privado, generando una nueva dinámica social que enmarca a la fe como parte de una lógica en donde el “orden” o la “coherencia” no determinan la inacabada relación del hombre con la divinidad. Las identidades entonces, se vuelven la expresión funcional de la satisfacción de necesidades específicas, enmarcadas en la búsqueda de sentidos trascendentes.

Las modernidades como escenarios globales de participación social se vuelven una tensión constante entre lo institucional que se resquebraja, y lo individual constantemente reconfigurado. La crisis en este sentido, se vuelve una especie de “pugna” enmarcada en el espacio simbólico, donde la religión, la política y la economía se vuelven visiones de sentido individuales, íntimas, capaces de sacralizar al hombre, mediante la producción de discursos fragmentados, que pretenden ser universales en su accionar pero individuales en su asimilación. La religiosidad se profundiza fuera de la institución y se “vive” mediante mensajes provenientes de múltiples referentes, que construyen una lógica religiosa frágil e influyente.

Se desarrolla un esquema cultural socializado desde la experiencia particular, intensificada por comunidades o formas de organización tendientes a participar de un espacio propio pero común, complejo y reductible a la identidad propia, en otras palabras: paradójico.

Dentro de esta perspectiva, la pluralidad religiosa como un mecanismo social de construcción de identidades, se manifiesta más allá de opciones religiosas marcadas por la institución y construye mecanismos dialogantes, reflexivos, multiculturales, que permiten construir una valoración de la fe a partir de ordenamientos teológicos pragmáticos y sumamente funcionales.

La institucionalidad se desdibuja y marca nuevos límites, regulados por una discursividad apegada a las necesidades del individuo, quien organiza nuevas religiosidades y principios normativos mediante sistemas referenciales fragmentados, endebles e incompletos, tendientes a la mutación constante, multilateral, que permite la convivencia de múltiples formas tanto culturales, como sociales y políticas. La experiencia social de la construcción de la figura de Dios, se manifiesta mediante mecanismos de interpretación convertidos en vivencia cotidiana.

Dentro del contexto de América Latina, el proceso de pluralismo se manifiesta en términos generales, mediante la irrupción de nuevos esquemas de interpretación cultural de los referentes institucionales y la aparición de formas prácticas que regulan las formas de creer y organizar la acción social en los márgenes de manifestaciones culturales vinculadas sectores sociales específicos.

La marginalidad como espacio de construcción de lo religioso desarrolla en distintos países de Latinoamérica nuevas posibilidades de relación entre los ámbitos político y religioso mediante la producción de formas culturales que son capaces de expresar la fe mediante formas poco fuera de los límites de la tradición, desarrollando una religiosidad marcada por necesidades culturales que se expresan mediante acciones de carácter político a establecer nuevas formas de entender el mundo sin perder la interminable búsqueda de sentido enmarcada en la subjetividad.

El dominio y la lucha por el capital simbólico marca la interrelación entre los distintos espacios de producción de sentido y el papel que el individuo y la sociedad civil juegan dentro de esta dinámica de apropiación de mensajes que construyan la diferencia como elemento explicativo de la vida social latinoamericana actual. La identidad se convierte en un elemento fundamental en la construcción del “yo” vinculado al “nosotros”, mediante un conjunto de estrategias encaminadas a desarrollar la identidad a partir de la legitimación de formas de ser particulares, diversas.

El pluralismo se manifiesta entonces en la multiplicidad de posibilidades tanto religiosas como políticas que permitan desarrollar relaciones trascendentes vinculadas a imaginarios vinculados a prácticas concretas, capaces de operar como mecanismos de construcción o deconstrucción de identidades donde la cercanía, la inclusión y la exclusión funcionan como formas de conocer “al otro”, “al diferente”.

Dentro de este escenario, el catolicismo se transforma en una experiencia que se vive desde diversos núcleos de interpretación (el cultural, el económico, el político) enmarcados en la exclusión histórica como constante. Las formas de socialización de lo religioso se vuelcan a espacios divergentes y se vuelven un elemento de cohesión e identidad en diferentes luchas de reivindicación social.

Las agrupaciones religiosas se aproximan a los excluidos y generan nuevas dinámicas de socialización vinculadas a la participación de los derechos humanos propios de los esquemas democráticos, encaminados al desarrollo de una conciencia individual que permita la reivindicación de formas de vida históricamente desplazadas, mediante la construcción de mecanismos simbólicos y materiales diversos.

La religiosidad se expresa desde una perspectiva heterogénea, como un mecanismo cultural de participación que constituye una crítica a la discursividad hegemónica cristiano católica, siendo su preocupación dar respuestas a la vida global desde lo concreto y lo cotidiano, mediante formas de organización

autónoma, capaces de responder a las necesidades de los marginados, mediante una orientación religiosa de hacer política.

El catolicismo latinoamericano experimenta una profunda mutación, que se expresa mediante la presencia de alternativas heterogéneas, vividas desde la experiencia cotidiana y los esquemas políticos, económicos y sociales promotores de la exclusión. La institucionalidad se fragmenta y desarrolla espacios de acción social, que funcionan como expresión del pluralismo cultural, vinculado a la presencia de múltiples dinámicas culturales marcadas por los sectores marginados. Se produce así una dinámica que da cuenta de los intentos por crear, reformular e inventar mecanismos simbólicos en la presencia de nuevos actores y sensibilidades sociales.

1.2 La transformación política Argentina: la aparición de grupos L.G.B.T.²

Las modificaciones en el ámbito político argentino guardan relación directa con la irrupción de nuevos grupos sociales dentro de los esquemas de participación ciudadana que comienzan en la década de 1970 y se consolidan hacia mediados de 1980 y principios de 1990, con la denominada llegada de la democracia posterior al régimen militar. La irrupción de estrategias políticas y económicas tendientes a reconocer a diferentes sectores de la sociedad, permitió nuevas formas de participación ciudadana.

El modelo democrático estuvo sustentado en un discurso promotor de los derechos humanos, que reconocía las particularidades de los grupos sociales presentes en el contexto posterior a la dictadura militar. La consolidación de esta política, estuvo llena de altibajos provocados fundamentalmente por una crisis económica que para mediados de la década de los noventa, puso en una profunda vulnerabilidad a las clases populares:

A principios de la década de 1990 los cuestionamientos sobre las consecuencias del modelo económico, político y cultural instaurado provinieron de grupos y organizaciones que se vieron afectados negativamente y de manera directa por las reformas, y que se movilizaron para defender sus intereses...a mediados de los noventa...nuevas formas de expresión hicieron su aparición en la sociedad argentina. La proliferación de críticas generaba nuevos movimientos sociales, que en muchos casos se articulaban entre sí y con movimientos ya existentes, como las organizaciones de derechos humanos. El común denominador era la réplica a las promesas incumplidas del gobierno. En otras palabras, la población comenzó a percibir que el desempleo y la creciente brecha entre ricos y pobres eran componentes propios del rumbo adoptado. (Saborido 2006:478)

² De Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans (transexuales, transgénero). Se utiliza el acrónimo L.G.B.T. (en ese orden) por un acuerdo entre organizaciones en el Congreso de Investigadoras/es del MERCOSUR en diversidad afectivo-sexual, realizada el 27 y 28 de junio de 2008 en Rosario, Argentina. Sin embargo, el acrónimo G.L.B.T. es respetado en citas textuales y al momento de designar a organizaciones, grupos y redes que preservan ese orden en su denominación.

Las posibilidades de protesta se manifestaron para alcanzar metas de carácter simbólico llevadas al plano de lo público mediante formas de organización y acción colectiva que pretendían la reivindicación de necesidades específicas.

Dentro de los grupos que participaron dentro de esta nueva dinámica de protesta y reivindicación social, se encontraban agrupaciones de trabajadores, estudiantes, sindicalistas y grupos heterogéneos que fueron reprimidos sistemáticamente por el Estado generando tensiones entre diversas ideologías, ahora presentes dentro de la agenda nacional. Uno de los grupos sociales que a partir de la década de 1970, formó parte de los procesos de búsqueda de reivindicación, se encuentra el grupo L.G.B.T., donde pueden ubicarse luchas simbólicas y materiales parte de los procesos de reajuste económico y político de la Argentina de las últimas décadas.

La vida pública de estos grupos al igual que el de otros sectores de la población se mantuvo al margen de los grandes problemas nacionales, a partir del cuestionamiento de las formas de vida consideradas un peligro para la vida de la sociedad. La aparición de los primeros grupos homosexuales se remite a finales de la década de 1960, alcanzando sus primeros efectos públicos relevantes a partir de la caída del régimen militar.

En 1972 surge el Frente de Liberación Homosexual (F.L.H), como la primera organización en la Argentina encargada de la reivindicación del colectivo LGBT como movimiento social. Dentro del Frente participaron 10 agrupaciones autónomas que mantenían su equilibrio gracias al respeto mutuo. Entre ellos se encuentran: "Nuestro Mundo" (sindicalistas), "Safo" (de lesbianas), "Eros" (de universitarios), "Bandera Negra" (anarquistas), "Emanuelle" (profesionales católicos), etc. Las diferencias políticas ayudan a construir un movimiento horizontal. Los grupos se relacionan entre sí de una manera federativa. No hay una dirección concreta, sino una coordinadora con representantes de cada grupo. Los contactos con el exterior son un hecho. El F.L.H. se relaciona principalmente con el "FUORI" de Italia, pero también con agrupaciones de Estados Unidos, España, Gran Bretaña y Francia. (<www.cha.org.ar> 2010)

La estructura inicial del Frente y sus vínculos con otras organizaciones, evidenció las formas de participación encaminados a la búsqueda de espacios reconocidos por la política excluyente posterior a la dictadura militar. La dimensión crítica de estos colectivos, consolidó una fuerza social sin precedentes que marcó una especie de lectura de la época expresada en los mecanismos de opresión social y cultural. En este sentido, el Frente se vinculó en la lucha de las grandes reivindicaciones nacionales presente en espacios públicos de distinta índole.

Dentro de este contexto, la F.L.H. presenta en 1973 “Somos”, la primera publicación homosexual de la América Latina, vinculada a las ideologías de izquierda llevadas al espacio público mediante la protesta continua y su presencia dentro de los círculos intelectuales de vanguardia cercanos a las Universidades Públicas, quienes mediante estrategias de comunicación acerca de los actos represivos del gobierno en contra de homosexuales en diferentes puntos de reunión. (<www.cha.org.ar> 2010)

Buenos Aires se convirtió en el centro político de los grupos homosexuales, ya que en la capital se encontraban concentradas la mayor parte de las fuerzas de protesta social de la época, extendido a provincias como Rosario y Córdoba, desarrollando un especie de esquema de organización mucho más firme. La presencia de estas agrupaciones puso en la mira las políticas represivas del gobierno, pero su falta de cohesión hizo que para finales de la década las actividades políticas se disgregaran, junto con el F.L.H.

Organizaciones como la Coordinadora de Grupos Gays, expresó la indignación del colectivo L.G.B.T. La tensión llega a su punto más alto con el arresto de 200 miembros de la agrupación, quienes se resisten a la represión, lo que evidencia públicamente, una problemática social llevada al espacio público mediante la protesta. Este suceso permite plantear nuevos modelos de organización de las fuerzas políticas homosexuales, lo que coincide tangencialmente, con nuevas formas de organización política nacional, una oportunidad clara de cambio. (<www.cha.org.ar> 2010)

La transición a la democracia a principios de la década de 1980, consolidó una serie de acciones que políticamente, significaron un paso concreto en la búsqueda de reivindicación de los grupos homosexuales, ya que la apertura de distintos espacios de participación se hizo mucho más evidente. Ante la desaparición del F.L.H. se vuelve necesaria la presencia de una nueva agrupación la Comunidad Homosexual Argentina (C.H.A), quien en 1984, plantea como un objetivo fundamental y urgente terminar con la represión homosexual.

En Abril del mismo año, dos miembros de la C.H.A son fotografiados abrazados para la portada de la revista "Siete Días" de distribución nacional, ilustrando una nota denominada "Los riesgos de ser homosexual en la Argentina". Causa gran conmoción en la comunidad gay. Esa nota, junto a otras de las revistas "Humor" y "Sex-Humor" dan inicio a una larga serie de entrevistas periodísticas destinadas a sacar a la luz el tema. Para el 21 de mayo se aprueba la constitución de la CHA como Asociación Civil, primer antecedente de legalización de una organización homosexual en Argentina y segundo en América Latina.

La presencia de esta agrupación se hace mucho más evidente en distintos medios de comunicación y escenarios políticos mediante acciones concretas. La C.H.A ya cuenta con servicio legal gratuito y desarrolla labores en las ramas de salud, cultura, prensa, solidaridad, recursos humanos, asuntos políticos y propaganda y edita su propio órgano de prensa.

Para 1985, en una "Carta Abierta a los Legisladores" se solicita la inclusión de la "orientación sexual" como causa de discriminación en la Ley Antidiscriminatoria próxima a aprobarse en el Congreso de la Nación. Se inicia un ciclo de conferencias organizado por la C.H.A en el "Teatro del Este" sobre "Homosexualidad y Derechos Humanos". Estas acciones coincidieron con la primera aparición televisiva de las autoridades de la Asociación.

Las formas de participación política se vuelcan hacia el reconocimiento de la homosexualidad como derecho humano mediante actividades de diversa índole: desde la organización de jornadas y la publicación de documentos en donde se analizaba junto con distintas organizaciones, la necesidad de desarrollar una

sociedad mucho más abierta, capaz de mostrar la presencia de los grupos homosexuales en la Argentina.

Los pronunciamientos de la C.H.A ante temas que involucraran a los grupos homosexuales se relacionó no exclusivamente con asuntos políticos, sino también de carácter religioso ya que ante la publicación del segundo documento vaticano sobre homosexualidad, la Secretaría de Derechos Humanos propone, convoca y organiza el primer acto que realiza la C.H.A en forma independiente reuniendo a cien personas concentradas frente a la Catedral de Buenos Aires, manifestando su desacuerdo ante lo que para estos grupos, constituye una forma de discriminación (www.cha.org.ar > 2010)

Las protestas no solamente se llevaron a cabo en espacios públicos de Buenos Aires, sino que se llevaron a distintos medios de comunicación, además de conformar nuevas formas de establecer formas de visibilidad: para 1987, se funda en Buenos Aires, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana³, como un elemento en el desarrollo de nuevas formas de socializar la experiencia homosexual. El ámbito de la fe se vuelve un espacio a través del cual se definen nuevas identidades.

Las nuevas dimensiones en los modelos de participación de los grupos homosexuales, se llevan a nuevos niveles durante la década de 1990, ya que los discursos sociales y culturales centraron su atención hacia la vulnerabilidad de este grupo social y cultural debido a la irrupción de la pandemia del SIDA, lo que obligó a plantear un nuevo esquema de actividades centrado en la búsqueda del

³ La I.C.M. o "Iglesia de la Fraternidad de la Comunidad Metropolitana" se reconoce como heredera de la tradición protestante y sus miembros provienen de iglesias históricas (como luteranos y metodistas) y pentecostales. Surge en los EE.UU. en la década del '60 y se hace eco de los movimientos políticos y sociales de la época. Su pionero es el Reverendo F. Perry que es expulsado de la "Iglesia del Dios de la Profecía" en la ciudad de Los Ángeles a causa del reconocimiento público de su homosexualidad. Es de resaltar la relación de la I.C.M. con la C.H.A. respecto a la cual los integrantes se quejan por "la tibieza con que la C.H.A. encara el problema de la discriminación de los homosexuales.

reconocimiento legal de formas de ser en el colectivo L.G.B.T. Los grupos “Trans”⁴ se vuelven otro sector presa de discriminación que debe ser reivindicada en el discurso de los derechos humanos.

Las formas de participación de los grupos de la diversidad sexual se vuelven multilaterales, conjuntando una serie de elementos políticos y simbólicos, con la intención de cuestionar las formas de exclusión de la sociedad hegemónica, sino para exigir un lugar que dentro del esquema de los derechos humanos, cada vez más consolidado, se vuelve una necesidad fundamental dentro de un mundo democrático y plural.

Es así, que durante la década de 1990, logra consolidarse la participación de los grupos homosexuales mediante recursos políticos donde la construcción de la ciudadanía, constituye el mecanismo de participación fundamental de crítica y protesta más efectivo. El ámbito de lo legal se vuelve un elemento a partir del cual la diversidad sexual se puede vivir como una experiencia integral. La organización de las primeras marchas del orgullo homosexual, así como el desarrollo de propuestas llevadas a diferentes instancias del gobierno, en la forma de ONGs se vuelve un mecanismo efectivo de participación cultural.

Las causas y los discursos comienzan a establecer una especie de escenario superpuesto, donde diversos intereses de carácter político y económico, coinciden con las transformaciones sociales propuestas por los grupos de la diversidad sexual. Las asociaciones desarrollan un frente común donde se establecen posturas de diversa índole (“Colectivo Eros”, de la Universidad de Buenos Aires, o “Travestis Unidas”, Organización independiente), que involucran a diversos sectores de la población, convirtiéndose en una fuerza eficiente de acción social. Debates en medios de comunicación así como académicos, junto con protestas y movilizaciones sociales formaron parte de las estrategias de reivindicación desarrolladas por los grupos homosexuales, llevadas a espacios de la cultura

⁴ La expresión “Trans” hace referencia a los grupos “Transgénero” “Transexuales” y “Travesti”

nacional como la literatura, el teatro o el cine, desarrollando esquemas de apertura mucho más claros, en un contexto de pluralidad social creciente.

Hacia finales de la década de los noventa, el discurso de las agrupaciones L.G.B.T. paso de lo material a lo simbólico, ya que las protestas en busca de la reivindicación se llevaron a otros espacios políticos, a partir de una nueva relación con las instituciones del Estado, ya que se desarrollaron relaciones paradójicas, emanadas de la crítica hacia los modelos de exclusión en la búsqueda del reconocimiento de derechos civiles. Es decir, se buscaba el reconocimiento de la alteridad, o “reconocerse diferentes pero iguales”.

Este conjunto de acciones, incidieron en la consolidación de hechos que políticamente constituyeron una modificación en la vida sociocultural de Argentina: La Ley de Unión Civil en Buenos Aires:

El nuevo milenio se olía en todas partes y ellos, en la soledad de los íntimos, decidieron autocriticarse. Es que últimamente, y por la crueldad de la represión a las travestis, casi todo el trabajo de la CHA se había consagrado a ellas. La urgencia lo determinaba así, pero sabían que había reivindicaciones concretas para homosexuales mujeres y hombres que había que encarar...Una ley que había personas del mismo sexo que convivían y que merecían un marco legal, un reconocimiento desde el Estado de que eso estaba ocurriendo. Simple, menor, poderoso. (Bazán 394:2006)

La Ley de Unión Civil fue aprobada por la legislatura de la ciudad de Buenos Aires el 13 de diciembre de 2002. La Ley fue la primera en América Latina que legaliza las uniones entre personas del mismo género. El proyecto de ley fue presentado a la legislatura por la C.H.A. y constituyo una transformación radical en el ámbito de los derechos civiles entre personas del mismo sexo.

Las repercusiones de esta iniciativa de ley emanan de la Constitución de Buenos Aires, donde se reconoció la garantía de los derechos individuales en un esquema de no discriminación:

ARTÍCULO 11: Todas las personas tienen idéntica dignidad y son iguales ante la ley. Se reconoce y garantiza el derecho a ser diferente, no admitiéndose discriminaciones que tiendan a la segregación por razones o con pretexto de raza, etnia, género, orientación sexual, edad, religión, ideología, opinión, nacionalidad, caracteres físicos, condición psicofísica, social, económica o cualquier circunstancia que implique distinción, exclusión, restricción o menoscabo. La Ciudad promueve la remoción de los obstáculos de cualquier orden que, limitando de hecho la igualdad y la libertad, impidan el pleno desarrollo de la persona y la efectiva participación en la vida política, económica o social de la comunidad. (www.cha.org.ar 2010)

Así, dentro de esta nueva dinámica de participación social y cultural que hizo partícipes a diversos sectores de la sociedad se desarrollaron estrategias jurídicas tendientes a extender el marco de la Ley de Unión Civil, más allá de los límites de la Capital. De ese modo la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (F.A.L.G.B.T) impulsó desde febrero de 2007, cimentando un precedente indispensable para la pronta y posterior sanción de la Ley 26.618 - también impulsada por la F.A.L.G.B.T. desde 2005 - que extendió este derecho a todas las parejas en todo el país.

Tras un amplio y polémico proceso Argentina se convirtió en el primer país de América Latina en legalizar el matrimonio entre personas del mismo sexo el 15 de julio de 2010, aprobado por el Congreso y por mayoría no absoluta. Los sectores a favor fueron F.A.L.G.B.T., la C.H.A., la U.B.A. (Universidad de Buenos Aires) junto a otras universidades públicas del país, las organizaciones de Derechos Humanos, como Madres de Plaza de Mayo, Abuelas de Plaza de Mayo, el I.N.A.D.I. (Instituto Nacional contra la Discriminación), la C.G.T. (Confederación General del Trabajo), los partidos progresistas, como el Frente para la Victoria (oficialismo), el Partido Socialista, Nuevo Encuentro, Frente Amplio, Coalición Cívica, la U.C.R. (Unión Cívica Radical), Proyecto Sur, entre otros.

Los medios en su gran mayoría apoyaron esta ley, y dieron amplia cobertura al tema, así como algunas Iglesias Protestantes Históricas como la Iglesia Evangélica Luterana Unida y la Iglesia Evangélica Alemana del Río de la Plata. Algunos miembros de la Iglesia católica también se manifestaron a favor. Como puede observarse, este modelo de acción social nos refleja las nuevas formas de participación política provenientes desde la construcción de identidades disidentes, que desarrollan estrategias de búsqueda de espacios simbólicos y materiales entendidos como formas de reivindicación de quienes históricamente, se han mantenido al margen.

En el caso argentino, el papel del movimiento L.G.B.T., vinculado a otros sectores sociales, en la construcción de nuevos esquemas legales tendientes al reconocimiento de derechos particulares, nos indica las manifestaciones de una sociedad plural y compleja que se explica mediante la reconfiguración constante de discursos y formas de vida tradicionales, dando espacio al surgimiento de nuevas expresiones culturales.

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Argentina, permitieron la producción de discursos abiertos tendientes a la satisfacción de necesidades específicas mediante la ruptura de las formas convencionales de vida. Tal es el caso de la aparición de Nuevos Movimientos Religiosos que vinculan la vivencia de la religiosidad con las formas de vida homosexual.

1.3 La transformación de lo religioso en Argentina

Las relaciones en el campo religioso en Argentina, se han encontrado marcadas por las relaciones que han mantenido con los espacios políticos a lo largo del tiempo. Con la reinstauración de la democracia, a partir de 1983, aumenta la visibilidad de agrupaciones religiosas, quienes manifiestan su presencia en distintos medios de comunicación y la realización de eventos multitudinarios presentes hasta el año de 1986.

La presencia y participación de las agrupaciones religiosas estuvo representada fundamentalmente por los denominados grupos neopentecostales, las religiones afrobrasileñas y las religiosidades New Age, vinculados a un conjunto de disciplinas de índole oriental. Además se desarrollaron innovaciones pastorales que retoman el carácter vivencial de la religión en espacios como teatros, cines lo que desarrollo nuevas formas de comunicación con respecto a las relaciones con lo “trascendente”:

Los medios técnicos se articulan con una estrategia discursiva dirigida especialmente a los grupos marginales –con una alta carga de estigma social, como los drogadictos, las prostitutas, los delincuentes y los homosexuales –bajo un mensaje que combina la aceptación con el llamado a cambio de conducta. Por eso, en términos de doctrina, los ejes de la predicas giran en torno a la salud, la prosperidad y la esperanza en un marco de creencias milenarista. (Algranti 2010:80)

La presencia de estas formas de expresión de lo religioso, trajo consigo múltiples debates y controversias en torno al papel de estas religiosidades dentro de una sociedad esencialmente católica. La irrupción de la democracia en la sociedad argentina desarrollo nuevos vínculos sociales que plantearon el reconocimiento de la diversidad en el marco de los derechos fundamentales para los sectores históricamente excluidos.

Dentro de este contexto, podemos decir que el catolicismo fue incapaz de canalizar las necesidades de las clases sociales excluidas, por lo que dentro de las tensas relaciones entre la Iglesia y el Estado, se desarrolló un espacio sociocultural ocupado por los nuevos sistemas religiosos en competencia. La respuesta por parte de los sectores tradicionales estuvo marcada por la oposición llevada a escenarios públicos mediante la opinión vertida por los grupos “anticultos”.

A lo largo de la década de los ochenta se hizo presente una expansión notable de las “sectas” y el desarrollo de una crítica a sus prácticas de reclutamiento, asociadas con el “lavado de cerebro” como un recurso discursivo que supuestamente, se aprovechaba de las condiciones de ignorancia y las necesidades materiales y espirituales de las clases sociales marginadas.

La participación de los grupos anti sectas se extendió hacia los medios de comunicación, pasando de la mera interpretación del fenómeno a tomar un rol más activo, efectuando numerosas denuncias ante la justicia y/o ante los medios, que tienen el efecto de hacer que las sectas permanezcan como un tema candente de la actualidad. Estos grupos participan de la controversia ya no sólo brindando sus interpretaciones del fenómeno en las notas, sino como cocreadores de los escándalos (Frigerio 1993:41).

Distintos sectores sociales construyeron una polémica en torno a la presencia de religiosidades diferentes a la católica, dando pie al desarrollo de una interpretación popular que iba desde opiniones álgidas, hasta el abordaje periodístico enmarcado en opiniones “especializadas” vinculadas al desprestigio de los nuevos movimientos religiosos. Por otro lado, la feligresía en estos grupos aumentaba de manera notable evidenciando una transformación no solo social sino ideológica en el campo religioso argentino.

Esto resulta en una "secularización" en la discusión del tema, pero a la vez una medicalización creciente del discurso, en la medida en que se impone cada vez más la hipótesis del lavado de cerebros como explicación para el éxito de las "sectas". De esta forma, la legitimidad religiosa para opinar sobre el fenómeno es sustituida por una supuestamente científica, en la medida en que los líderes de estos grupos se definen (y son habitualmente presentados en los medios) como "investigadores" de las sectas, publican libros y dirigen fundaciones que se dedican al "estudio" del fenómeno, revistiendo así, con una pátina de "objetividad científica" lo que en realidad es una posición tomada a priori contraria a la existencia de estos grupos religiosos (Frigerio 1993: 48).

El distanciamiento entre la Iglesia y el Estado se manifestaba en la multiplicidad de opciones y el desarrollo de prácticas religiosas centrada en el carisma de los líderes, quienes operaban como intermediarios en la resolución de problemas prácticos de la vida cotidiana, mediante la puesta en práctica de una especie de "teología de la prosperidad" centrada en la consecución de objetivos concretos, ubicados en una realidad social y cultural específica, vinculada a la presencia de múltiples grupos sociales, que eran descuidados por las instituciones eclesiásticas y políticas⁵.

Hacia la década de 1990 la transformación enmarcada en la secularización de Argentina, se consolidó con alternativas viables que en lo religioso, superaron el modelo excluyente de la secta. La consolidación de "las libertades individuales" generó una dinámica mucho más compleja en torno a las relaciones entre la esfera religiosa y el Estado, ya que comenzó a reconocerse desde el ámbito legal, la presencia de formas que no guardaban relación directa con la Iglesia Católica. Nuevos actores sociales interpretaron las dimensiones de la relación con Dios mediante dinámicas de interacción poco ortodoxas, centradas en los espacios dejados por las instituciones.

⁵ La Teología de la prosperidad, también conocida como Evangelio de la prosperidad, es un conjunto no sistematizado de doctrinas de cierto grupos religiosos que enseñan que la prosperidad económica y el éxito en los negocios son una "evidencia externa" del favor de Dios. También es conocida como "Palabra de Fe" o "Confíesalo y recíbelo".

Surgen nuevos grupos y nuevas espiritualidades vinculadas a una especie de “revival religioso”⁶, expresa de manera evidente, las formas mediante las cuales la sociedad argentina manifiesta el papel que la religión católica juega dentro de los grandes temas culturales. Se cuestionan de manera directa los modelos de exclusión histórica de las clases sociales más bajas, mediante el desarrollo de formas de religiosidad como la Renovación Carismática⁷, quienes mediante mecanismos taumatúrgicos establecen vínculos emocionales que distancian lo religioso de lo político de manera concreta:

En otras palabras, responden a demandas específicas de sectores sociales incluidos pero insatisfechos existencialmente, con propuestas concretas buscando «encantar» a sus participantes sea hablando en lenguas, sanándolos, convirtiéndolos en hombre o mujer o pareja nueva, redescubriendo al Espíritu que da fuerza y acompaña, viviendo la dimensión de la fiesta en sus celebraciones. Sus miembros se «convierten», forman parte de «comunidades emocionales», optando por una alternativa individual y privada” (Mallimaci 1995:172)

Se desarrollan así, nuevos horizontes simbólicos que centran al individuo como elemento fundamental de la transformación social, mediante un esquema que permite la construcción de una vivencia de lo religioso, tendiente a resolver los problemas concretos de sectores de la sociedad marginal. El papel del líder se vincula al carisma, entendido como una capacidad de intermediación entre los espacios cultural, económico y político.

⁶ Este término alude a la práctica de la religión que se ha incrementado, o al menos es más visible en nuestras sociedades, adquiriendo importancia como fuerza política, pues proliferan la actividad de grupos que quieren intervenir en la sociedad conforme a unos principios religiosos.

⁷ La Renovación Carismática Católica o Renovación Cristiana en el Espíritu Santo es un movimiento espiritual, presente normal (pero no solamente) a través de estructuras de movimiento apostólico, o de movimiento organizado, que tiene su origen en el movimiento neopentecostal protestante, y dentro del clima de apertura del Concilio Vaticano II fue acogido por ser una experiencia original y esencialmente católica.

La religión católica, reconoce la presencia de estas formas de religiosidad como expresiones que permiten establecer un vínculo con lo sagrado desde la marginalidad, debido a la influencia de estas agrupaciones dentro de los sectores populares. La institucionalización en este panorama, permite la participación de estas agrupaciones en temas de índole sociocultural, desarrollando un esquema enmarcado en la pluriculturalidad, entendida como la presencia de distintas formas de ser y existir.

Las vivencias de lo religioso, se manifiestan expresamente mediante los neopentecostalismos, presentes en espacios públicos cada vez más amplios. Estadios de fútbol y medios de comunicación, se vuelven los escenarios donde se muestran como los mecanismos más eficientes de la popularización de las “nuevas” formas de ser cristiano.

Esta visibilidad de lo religioso vivido desde la cultura popular pone en evidencia las múltiples formas de vivir de la sociedad argentina, que ya no solamente se explica en términos simbólicos desde la dimensión católica, sino desde nuevos caminos y experiencias:

Algunos optaron por asumir los conflictos de la vida cotidiana, haciendo suya la causa de los grupos discriminados o excluidos: chicos de la calle, indígenas, grupos sin tierra o sin vivienda, mujeres, drogadictos, enfermos de sida, marginales, ancianos, presos, etc. Varios de los miembros activos de ONGs, que hoy conforman otro actor social en la Argentina, provienen de cristianos «desencantados», tanto de lo político tradicional como de su inserción eclesial. (Mallimaci 1995: 165)

El vínculo de estas manifestaciones religiosas con causas políticas, marca una nueva forma de participación social que fortalecen a la sociedad civil dentro de un esquema pluralista incluyente: pobres, mujeres, estudiantes operantes como propuestas políticas y simbólicas presentes en la sociedad argentina en su conjunto, marcando nuevos modelos culturales:

Su preocupación por dar respuestas a la vida global desde lo concreto y cotidiano, creando lazos de solidaridad, organización autónoma y respondiendo a las necesidades básicas insatisfechas de los excluidos por las políticas neoliberales y el compromiso político partidario de orientación cristiana de otros, pareciera acercarlos a los integralistas presentes en la sociedad civil. (Mallimaci 1995: 166)

La religión en Argentina, a partir de la década de los noventa, se convierte en un espacio eficiente para expresar necesidades políticas concretas y este proceso se extiende a épocas recientes donde las agrupaciones religiosas, ahora reconocidas por las instancias estatales, juegan un papel importante en el desarrollo de una agenda ciudadana mucho más heterogénea y acorde a las condiciones plurales no solo del país, sino del contexto latinoamericano en su conjunto.

Los vínculos entre política y religión en el caso argentino articulan las necesidades de sectores sociales marginados llevadas a lo público reivindicaciones plasmadas simbólicamente mediante la producción de prácticas concretas que operan como expresiones críticas de lo individual hacia lo colectivo, como espacios de búsqueda constante, paradójica.

Argentina, históricamente, vivió un proceso de transformación profunda, donde pasa de un modelo de catolicismo integral que explicaba social y simbólicamente la vida individual, hacia un modelo pluralista y fragmentado donde la participación de nuevos actores sociales se plasma como un vínculo interinstitucional que refleja la realidad social, cada vez más compleja.

CAPÍTULO II: CONSIDERACIONES TEÓRICAS

2.1 De la Religión a las “religiosidades”

Como se mencionó anteriormente, uno de los aspectos vinculados al proceso de transformación del campo religioso en América Latina, comprende dos dimensiones: una macrosocial, que a las grandes instituciones propias de la modernidad incluye instituciones económicas, políticas y sociales como factores de incidencia en la transformación de los modelos hegemónicos y de referencia de la matriz cultural católico-cristiana; así como una dimensión microsocia que se explica intersubjetivamente, desde la experiencia cotidiana.

En medio de estos marcos de referencia se desarrollan mecanismos de articulación así como formas de socialización que reproducen las ofertas del mercado simbólico en términos de eficacia tanto individual como colectiva, mediante representaciones de transformación que ofrecen legitimación a nuevas formas de acción colectiva.

El problema de las nuevas formas de religiosidad en el contexto del pluralismo, constituye una discusión más o menos reciente dentro de las ciencias sociales y humanidades, ya que la presencia de estas manifestaciones de la socialización en torno a elementos religiosos, constituye una evidencia empírica sobre las formas culturales expresadas fuera de los límites institucionales.

La presencia de estas formas de religiosidad, que desarrollan vínculos con la divinidad a partir de una interpretación subjetiva y profundamente vinculada a necesidades específicas en lo económico y lo político, ha generado una serie de tensiones y cuestionamientos con respecto a la legitimidad de estas expresiones culturales en contextos considerados como “tradicionales” o “cerrados”.

La experiencia como una forma de acceder a los bienes simbólicos de salvación permite el desarrollo de nuevas dinámicas, que han sido interpretadas sociológicamente a partir de categorías donde “lo religioso” se explica más allá de los límites impuestos por la visión dicotómica de la modernidad, tratando de alejarse de visiones universalistas e incuestionables.

En años recientes, las sociologías de las religiones, pretenden profundizar en el papel de la religión en las sociedades contemporáneas a partir del pluralismo de facto que rompe la rigidez de los límites impuestos por la modernidad:

De este modo, la reflexión académica se ha conducido a una reformulación de los objetos de estudio, tanto para la sociología religiosa como para la de las religiones, y se ha reforzado la revalorización que pudieran tener las creencias llamadas marginales (al margen del centro de las creencias dominantes) y debatido del mismo modo el carácter limitativo del enfoque institucionalista, privatizante e individualista característico de las ciencias de las religiones explicativas... ciertamente estos estudios han permitido un gran avance de comprensión en ciertas esferas geográficas como en Europa y América Latina (Gutiérrez 2010: 30)

La descripción de un contexto de reconfiguración del entorno religioso implica la aproximación a la experiencia de grupos e individuos hacia lo sagrado así como su interpretación a nivel simbólico, donde la religión es comprendida como un espacio de construcción de sentido a partir de referentes multimodales pero sobre todo, funcionales.

La religión en este sentido, ya no debe ser entendida como un medio de acceder a relaciones tanto sociales como simbólicas que responden a necesidades específicas, donde la posibilidad se torna la condición fundamental en la construcción del sujeto. La multiplicidad de opciones, rompe por completo la rigidez institucional y permite vislumbrar procesos donde la privatización, subjetivación y reinterpretación de “lo religioso” constituyen formas validas de construcción de la realidad.

Seguendo esta fórmula de explicación, Peter L. Berger (1971: 40) ofrece una definición de religión donde se resalta la capacidad de esta como una forma de acceso a recursos fundamentalmente simbólicos:

La religión es la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado. Para decirlo de otra manera, la religión es la cosmización de un modo sagrado. Entendemos por "sagrado" una cualidad de poder misterioso y temible, diferente del hombre pero relacionada con él, que –según se cree- reside en ciertos objetos de la experiencia. Puede atribuirse esta cualidad a objetos naturales o artificiales, a animales o a hombres, o a las objetivaciones de la cultura humana.

En esta definición se hace referencia a la dimensión significativa de la religión en torno a ciertos valores y cualidades otorgados desde una dimensión puramente social, donde se construye un trayecto hacia la trascendencia a partir de la construcción de experiencias vividas en la cotidianeidad. Estas experiencias subjetivas se desarrollan a partir de la sociedad en la que el individuo se desenvuelve y requieren de una maquinaria discursiva y sobre la cual pueda accederse a diversas formas de trascendencia.

En la lógica de las sociedades actuales, se desarrolla una especie de repliegue de la religión hacia la individualidad, lo que genera nuevas dinámicas sociales, donde diversos actores acceden a los mensajes de lo religioso, así como a la forma en la cual se interpretan. Al respecto Luckmann (2008: 148) refiere:

La forma social de religión privatizada emergente se caracteriza porque aquí una gran cantidad y variedad de "actores" influye en la construcción social de las diversas formas de trascendencia. La estructura básica de este proceso corresponde a la de un "mercado" desmonopolizado, que es abastecido, primero, por los medios de comunicación de masas, segundo, por las iglesias y sectas que se esfuerzan en volver a desempeñar (sic) un papel fundamental en la construcción social de trascendencias; tercero, por las ideologías seculares decimonónicas; y cuarto, por las "nuevas" comunidades religiosas apenas institucionalizadas, que o bien se agrupan alrededor de un líder carismático o

forman movimientos sociales con fines comerciales como, por ejemplo, el *New Age*, etc.

En esta clara radiografía se reconoce la presencia de un contexto de competencia abierto, donde las grandes religiones hegemónicas como el catolicismo pierden presencia ante nuevas posibilidades donde se depositan las necesidades específicas de sectores de la población de los más distintos orígenes y características.

En estos espacios de construcción de significados religiosos se conjuntan discursos donde lo privado prevalece accediendo a una renovación donde la espiritualidad se somete a renovaciones constantes, donde se reproduce un politeísmo que segmenta el monopolio religioso, donde las relaciones de poder se desarrollan en torno a un equilibrio donde la legitimidad ya no se busca no solo en los espacios simbólicos, sino también en distintos espacios de la vida pública.

Así, la concepción tradicional de la religión se traslada hacia la de “religiosidades” donde se manifiesta de forma concreta, la presencia de un pluralismo de hecho presente en las sociedades modernas y posmodernas la pluralidad en la construcción de experiencias religiosas constituye un reflejo del dinamismo expresado en respuestas donde la autonomía, se convierte en el medio que permite tensionar los límites dictados por las instituciones, a partir de una lógica donde la resolución de problemáticas concretas se torna uno de los elementos centrales en la configuración del lugar del sujeto en el mundo.

Las respuestas religiosas actuales, han cuestionado y superado las visiones impuestas por la modernidad mediante el desarrollo de recursos de socialización totalmente heterogéneos, donde la cercanía y la construcción de proyectos comunes se cimienta en una dimensión ética, simbólica y discursiva alejada de la tradición y de las religiones hegemónicas.

En este contexto explicativo, podemos decir entonces que la religiosidad constituye un mecanismo simbólico que se vincula directamente con la dimensión comunitaria de la construcción de la experiencia, mediante el desarrollo de ideales comunes donde las orientaciones éticas se viven en el ámbito de lo privado sobreponiéndose al contenido de las instituciones religiosas.

Las expresiones de la religiosidad permiten la socialización a partir de principios éticos y sagrados vinculantes, donde lo privado y lo público, lo sagrado y lo profano operan como formas significativas de ser y expresar proyectos que se conjuntan con necesidades políticas, económicas, sociales y culturales de diversa naturaleza.

El término religión, desde una perspectiva sociológica se ha desbordado a partir de la irrupción de “nuevas” formas de entrar en contacto con lo sagrado, superando dicotomías o visiones univocas de la realidad, constituyendo un reflejo de la complejidad propia de las sociedades actuales. En América Latina el pluralismo tanto social como religioso, marca la necesidad de recurrir a la noción de religiosidad como un elemento teórico pertinente en la interpretación de las formas de aproximarse a las formas de lo sagrado.

Ante la mercantilización de los bienes sagrados y la presencia de una dinámica de competencia entre distintas expresiones religiosas se presentan en palabras de algunos teóricos conflictos vinculados a la preservación del poder y elementos simbólicos, morales y éticos unilaterales, enmarcados en un discurso de control social:

...ya he apuntado...que en mi opinión, la problemática que subyace en el tema del sectarismo reside en un conflicto de intereses que enfrenta a unos grupos hegemónicos, que controlan el statu quo, con otros minoritarios que se presentan como alternativas, totales o parciales. Y es esta rivalidad, esta competición, la que hace estallar el conflicto. (Prat 2007: 13)

El calificativo “secta”, expresado sobre algunas formas de religiosidad marginal, hace referencia a una serie de elementos valorativos, considerados “peligrosos” y que rompen de lleno con la “tradicción” entendida como un sistema normativo univoco e inalienable.

Siguiendo esta visión en, las consecuencias negativas producen alteraciones en el individuo, ya que este se convierte en una especie de “zombie” o ente manipulable cuya personalidad se trastoca modificando el comportamiento considerado como “correcto” o moralmente adecuado. Además, al considerar las manifestaciones religiosas como sectarias, se remite de manera inmediata a una dicotomía institucionalizado/ desinstitucionalizado, donde lo segundo se mantiene como anómico, potencialmente destructor, incorrecto o inmoral, promoviendo el descrédito como una forma mediante la cual se puede ubicar el papel de estas manifestaciones en el contexto de la modernidad.

Las explicaciones sociológicas del fenómeno de apropiación de significados religiosos mediante la participación en agrupaciones de naturaleza polivalente, han sido interpretadas desde una perspectiva analítica de carácter holístico, que toma en cuenta el conjunto de comportamientos individuales en relación con el fenómeno de fragmentación institucional propio de la crisis de sentido presente en el pluralismo. Esta postura apela a la comprensión de las formas mediante las cuales el individuo construye significados funcionales en torno al mensaje religioso, al margen de la institución mediadora.

El término secta, permite la construcción de un juicio de valor acerca de un fenómeno propio de las modernidades múltiples, mediante un sistema dicotómico que clasifica las formas religiosas a partir de un esquema ético e ideológico vinculado a ideas tales como la “normalidad”, “tradicción” e ideales que han sido trastocados por la necesidad individual, expresada fuera de la noción de orden social.

Las formas de religiosidad explicadas a partir de la secta como categoría analítica, desarrollan una visión del individuo remitida al proceso de conversión, entendida como un fenómeno de reconstitución de la identidad que modifica la orientación vital mediante elementos como la incorporación y compromiso, a grupos específicos capaces de modificar la estructura mental de las personas mediante la construcción de discursos repetitivos y fuertemente vinculados a necesidades específicas, entendidas como crisis en la trayectoria personal.

En esta perspectiva, la adhesión a estas formas de religiosidad se explica a partir de un conjunto de factores psicológicos y de crisis personal, que son aparentemente resueltos mediante agrupaciones donde la identidad se desdibuja y se convierte en una nueva visión del mundo, alejada de una institución reguladora.

La explicación de la experiencia subjetiva se remite a un simple esquema de adquisición de discursos “anormales” que operan dentro de una división polarizada del mundo, negando la multiplicidad de opciones imbricadas en la construcción de una “identidad religiosa”.

El término “secta”, emana de un esquema sumamente simplificado que emana de dicotomías propias de la modernidad donde los procesos de construcción de las identidades se remiten casi exclusivamente a aspectos institucionales, dejando de lado el papel de la subjetividad en la construcción de la experiencia religiosa dentro de escenarios heterogéneos.

Es por ello que atendiendo los procesos de modificación en los escenarios socioculturales de construcción de lo religioso las sociologías de la religión han construido categorías como Nuevo Movimiento Religioso (NMRs) que constituyen un elemento de análisis las formas mediante las cuales los individuos se organizan en torno a las necesidades planteadas por la reconfiguración del campo religioso, en función de la construcción de significados vinculados con lo sagrado, más allá de los límites institucionales:

“La fragmentación de la vida de los individuos en diversos ámbitos sin conexión entre sí, propia de la sociedad moderna, resulta en la disgregación de la identidad personal. Esto aumentaría el encanto que ejercen sobre los individuos los grupos que, como los nuevos movimientos religiosos, proporcionan las bases para concepciones totalizadoras de la propia identidad, proponen valores universales y ofrecen legitimación a nuevas formas de interacción comunitaria.” (Jorge 1996: 228)

Es decir, los nuevos movimientos religiosos constituyen una respuesta ante las formas religiosas de la modernidad mediante una brecha entre el dominio público institucionalizado y el dominio privado desinstitucionalizado pretendiendo dar respuesta al marco normativo que se produce entre ambos.

El término nuevos movimientos religiosos es aplicado a un cierto número de cultos en los países occidentales que se desprenden de las *self religions* en un contexto social, histórico y político donde las iglesias institucionales históricas han tenido que enfrentar una considerable disminución de su membresía y se ha reflexionado en torno a un proceso sociológico de vuelta a lo religioso, producto de los procesos de la modernidad.

Desde una perspectiva histórica, puede relacionarse el surgimiento de los NMRs con el movimiento contracultural de la década de 1960 y mediados de la de 1970, que estuvo liderada por la protesta cultural, estética y política de los jóvenes universitarios norteamericanos, quienes tuvieron la influencia en ideas y nociones discursivas de diversos núcleos religiosos, siendo los más influyentes los orientales y budistas, que exaltan la necesidad de establecer una relación con la divinidad que partiera de la individualidad en el plano más esencial, socializándose mediante ideas complementarias y rituales en torno a la esencia humana.

La presencia de estos movimientos en el campo religioso latinoamericano se extendió aprovechando los vacíos de significado dejados por la modernidad y el proceso de secularización desarrollado en esta, apelando a la construcción de nuevos actores que puedan vincular elementos sagrados y profanos.

Los NMRs entendidos como una forma de religiosidad plantean la necesidad de analizar los procesos que acompañan la adquisición de nuevos referentes de explicación del mundo como son: la conversión y la experiencia religiosa, que reconfiguran las identidades personales y las contraponen con referentes sociales generales, que incluyen diversos planos institucionales.

Las religiosidades como termino sociológico, permite analizar e interpretar la experiencia religiosa controlada por los grupos mediante la interacción social y simbólica capaz de construir visiones del mundo. La interacción de estos grupos, se explica a través de acciones multidimensionales, que articulan lo individual con lo colectivo mediante la apropiación de espacios geográficos, simbólico-discursivos e identitarios, que tienen como elemento coercitivo recursos discursivos y simbólicos de distinta naturaleza.

Las religiosidades en este sentido, se vuelven portadoras de una reforma potencial o una recristalización de las creencias y de diferenciación funcional de la esfera religiosa, que se expresa en la dimensión de lo urbano como el contexto idóneo que pone de manifiesto la heterogeneidad correspondiente a las sociedades latinoamericanas.

El planteamiento de modernidad ideológica, implica la satisfacción de nuevas necesidades expresadas en lo individual, mediante el desarrollo de espacios comunicativos que se desentrañan como vehículos de comunicación y representación sociocultural capaces de enfatizar la identidad individual, a partir de la experiencia como vínculos sociales mucho más amplios.

Existe entonces, un proceso de reinterpretación dirigida a desarrollar vínculos afectivos que satisfagan necesidades individuales, que al proyectarse construyen formas de inclusión heterogénea, enmarcados en contextos de pluralidad, propios de las sociedades actuales.

Este proceso, vinculado directamente al pluralismo religioso, expresado en los nuevos movimientos religiosos y las sectas, genera un repliegue de los religiosos hacia lo privado y paradójicamente, produce un proceso de redefinición del espacio público que conlleva una lucha evidente entre las representaciones en torno a garantías hegemónicas (políticas, sociales y culturales) ha negado a sectores de la sociedad quienes han desarrollado un conjunto de representaciones que permiten el acceso al mundo:

La idea de religiosidades permite analizar desde una perspectiva multidimensional, el papel de las organizaciones religiosas como formas de organización compleja capaces de reinterpretar símbolos y referentes hegemónicos, adecuándolos a necesidades específicas que se vuelcan en discursos y prácticas generadoras de un sentido de pertenencia, e función de un núcleo relacional que se extiende en el marco de la complejidad. Al respecto Gutiérrez (1991: 22) refiere:

“Es claro entonces que los NMR son tanto síntomas de crisis anómica, como síntomas de resolución de la misma. Pero tal vez más importante es señalar el hecho de que estas resoluciones son diversas y parciales, son de orientación distinta, y han tenido hasta ahora una extensión predominantemente marginal.

No aportan una única solución al conjunto social como un todo, sino solamente a individuos que se reagrupen en torno a sistemas de significados alternativos de muy distintos signos”

Es en este marco de complejidad, donde la presencia de múltiples religiosidades posibilita elementos de comprensión del fenómeno religioso como espacio de significación plural que va más allá de discursos, doctrinas o prácticas específicas, y que se desdobra en el marco de las representaciones individuales y colectivas que dotan de sentido al sujeto y le permiten establecer, por medio del reconocimiento de la diferencia, la conquista de espacios mediante la búsqueda de un sentido identitario alimentado y reproducido mediante estrategias de acción

diversas, que establecen nuevas formas de relación sociocultural, mediante el desarrollo de un dialogo religioso multidimensional:

Es precisamente dentro de esta dimensión, que los Nuevos Movimientos Religiosos son reflejo del fenómeno de pluralización no solo religiosa, sino cultural, expresada en términos de participación social, mediante cierta funcionalidad sociopolítica, expresada de manera implícita o explícita en distintos sectores sociales mediante el desarrollo de sistemas teológicos expresados en términos de identidades expresadas a partir de la fe como principio rector de transformación.

La noción de religiosidades permite la aproximación a un fenómeno complejo, ya que retoma al proceso de conversión, no como un medio de manipulación ideológica que desdibuja la identidad, sino como una posibilidad subjetiva de reconfiguración de elementos socioculturales superpuestos, vividos en la complejidad propia de las sociedades actuales. La conversión en este sentido implica una resocialización centrada en una dimensión afectiva, donde el individuo desarrolla nuevas posibilidades, entendidas como rupturas en la biografía personal, lo que permite validar y aceptar nuevas proposiciones.

Siguiendo los planteamientos de Berger y Luckmann, las religiosidades operan como instituciones intermedias productoras de sentido donde el individuo vuelca una serie de significados entendidos como mecanismos de socialización primaria, institucionalizando las diversas realidades posibles, canalizadas mediante la heterogeneidad. La identidad individual es un elemento inacabado, donde la multiplicidad de opciones se hace presente como una expresión de la vida cultural.

La ausencia de una cosmovisión religiosa en la cultura pública, según Berger (1997), hace que los individuos que sostienen una visión religiosa de la vida se sientan una minoría cognoscitiva, y una minoría cognoscitiva precisa de intensa interacción interna para mantener la plausibilidad de su cosmovisión.

Según este autor, las nuevas religiosidades deberían parte de su éxito a que proporcionan pequeñas comunidades donde una interacción frecuente y cara a cara permite mantener una visión religiosa del mundo y de la propia vida en una sociedad que, a juzgar por lo que los medios de comunicación transmiten, aparece como indiferente a este punto de vista. (Carozzi 1993:16)

La “novedad” de estas expresiones proviene precisamente de las dimensiones del contexto cultural dominante: el pluralismo permite reconfigurar lo religioso desde grupos sociales específicos a partir de una especie de “reencantamiento del mundo” donde las dimensiones afectivas se vuelven el factor de cohesión social, más allá de los límites de la institución tradicional. La identidad se vuelve el elemento visible de las reconfiguraciones del mundo religioso, vividas desde la organización de los Nuevos Movimientos Religiosos como experiencia vivida en lo cotidiano.

2.2 Aproximación al problema de la identidad

En el campo de las ciencias sociales, el concepto de identidad se caracteriza por su polisemia y fluidez, por lo su aplicación ha tenido múltiples definiciones e interpretaciones, que toman en consideración contextos relacionales y características correspondientes al plano tanto subjetivo, como social explicado mediante un conjunto de referencias de orden simbólico sobre el que se cimientan las diferencias o semejanzas con los “otros”

La identidad expresa una de las resultantes entre la interacción del individuo y su entorno colectivo, mediante formas de acción que redundan en sistemas referenciales complejos que articulan distintos niveles de la cultura ubicando y diferenciando tanto a los individuos como a las colectividades, en función de características comunes tendientes a legitimar y construir sistemas de representación.

El proceso de construcción de la identidad puede entenderse como un fenómeno de niveles tanto intersubjetivos tanto colectivos, ya que los grupos sociales son quienes mediante recursos discursivos, simbólicos y materiales de diversa naturaleza, reproducen en la vida cotidiana formas de acción donde los individuos asimilan mediante ideas directrices una “lógica” vinculante enmarcada en un sentido del “nosotros”.

El sentido de pertenencia a un grupo mediante un conjunto de recursos de carácter cultural, genera dinámicas donde el individuo sitúa su lugar en el mundo mediante una tensión permanente entre lo individual y lo colectivo, ya que el individuo se define a partir de los recursos ofrecidos por el contexto social en el cual se desenvuelve. La identidad en este sentido, construye los cimientos de diversos grupos en torno a diversos referentes envueltos en la complejidad.

En este sentido, el problema de la identidad social, constituye un paradigma analítico complejo, que manifiesta dimensiones objetivas que se expresan en la generalidad, así como subjetivas, correspondientes al individuo, explicadas desde múltiples perspectivas encaminadas a la comprensión del hombre como un ente psicosocial.

La identidad, como elemento fundante de las relaciones sociales, constituye al mismo tiempo procesos de inclusión y exclusión, permite identificar grupos y los distingue de otros, es una construcción que determina la posición de los agentes individuales y orienta sus representaciones así como sus elecciones, produciendo efectos sociales de realidad dinámicos que se explican en relación con otras personas.

La identidad como construcción, otorga una dimensión de significaciones manifestadas mediante procesos encaminados a reconocer particularidades que clasifican, juzgan y desarrollan proyectos comunes, reproducidos de manera fluctuante así como heterogénea, que se alimenta en los núcleos de complejidad propios de la sociedad contemporánea.

Este núcleo de pluralidad, envía una multiplicidad de mensajes generadores de discursos y prácticas polivalentes que le otorgan un sentido de flexibilidad, variaciones así como reformulaciones, que relativizan los recursos proyectados individual y socialmente. Esta plasticidad de la identidad, permite establecer estrategias multilaterales de acción:

...las estrategias deben considerar, necesariamente, la situación social: la relación de fuerza entre los grupos, las maniobras de los otros, etc...ni los individuos ni los grupos puede hacer lo que se les ocurra en materia de identidad: la identidad es siempre la resultante de la identificación que los otros imponen y cada uno afirma (Cuché 2007: 118)

El proceso de construcción de la identidad constituye uno de los factores que explica en gran medida la dialéctica entre las dimensiones del individuo y la colectividad soportando una serie de fenómenos, que incluyen desde el desplazamiento derivado de la adquisición de referentes, hasta la desterritorialización, tanto geográfica como simbólica o discursiva:

De una manera más general, el concepto de estrategia puede explicar las variaciones identitarias, lo que se podría denominar los desplazamientos de la identidad. Muestra la relatividad de los fenómenos de identificación. La identidad se construye, se deconstruye y se reconstruye según las situaciones. Está en continuo movimiento; cada cambio social lleva a reformularse de manera diferente". (Cuché 2007: 119)

Es decir, la identidad produce y mantiene fronteras que se desarrollan como escenarios de interacción colectiva, capaces de desarrollar dimensiones multilaterales, concordantes con manifestaciones culturales de la más diversa raigambre.

La falta de fronteras claras que impidan establecer la dimensión de la identidad como un medio de explicación unívoco, ha permitido una apertura teórica que denota una serie de clasificaciones en torno a las características y relaciones implícitas dentro de los diferentes tipos de identidad existentes:

La identidad es una práctica social y por lo tanto es un objeto de poder en constante lucha por las clasificaciones sociales, por el poder simbólico, por la producción de sentido, por la percepción legítima y la valoración social de atributos y prácticas de un grupo...una identidad no siempre es unívoca; en ocasiones ni siquiera es semejante.

La identidad produce una lucha por las clasificaciones sociales en la conquista por los procesos de reconocimiento cognitivo y valorativo encaminados a que los otros puedan tener una imagen satisfactoria sobre nosotros...produce y reproduce procesos de inclusión y exclusión, de valorización y descalificación, de luchas que defienden el valor de ser y permanecer uno mismo en contraposición de quienes buscan reivindicar el derecho a convertirse en otro y en casos extremos, cuando

las identidades se saben debilitadas o amenazadas por los otros, se producen prácticas de intolerancia” (De la Torre 1996: 89)

Es así como la identidad en este trabajo se entenderá como una forma de asimilar e integrar la pluralidad de referencia cuyos límites no coinciden. La identidad remite a grupos, es multidimensional y parte de situaciones relacionales que le otorgan cierta unidad, dimensionada sentido de pertenencia. Estas dimensiones de sentido permiten desarrollar las semejanzas y diferencias puestas en práctica mediante la utilización de diversos recursos de naturaleza tanto simbólica como sociocultural.

2.2.1 Identidad religiosa

Dentro de los argumentos que desde la teoría pretenden explicar el fenómeno identitario, se encuentra el concepto de identidad religiosa como un elemento que plantea la dimensión social de reconocimiento individuo/colectividad presente en las prácticas religiosas, y que complementan los comportamientos mencionados anteriormente. Al igual que la identidad en el plano general, la identidad religiosa constituye una empresa compleja en términos de explicación:

“Hablar de identidad religiosa nos remite a un sinfín de manifestaciones, discursos, prácticas simbólicas, rasgos distintivos, formas de sentir y vivir la religión. Sus referentes son múltiples: interinstitucionales, institucionales, comunitarios, familiares o individuales...requiere ser pensada en la manera en que se fija el sentido social de una identidad religiosa en el paso por las diferentes escalas de las representaciones, ya sean sociales, grupales e individuales”. (Gutiérrez 1996:87)

Siguiendo esta definición, la identidad religiosa comprende un proceso de socialización de múltiples dimensiones, que desarrolla una serie de elementos comunicativos capaces de establecer representaciones de clasificación de ideas y personas, pero en concordancia con un referente específico: la relación con el núcleo religioso y un conjunto de especificaciones simbólicas en las dimensiones social y cultural.

Especificaciones que funcionan como elementos de cohesión en la dinámica religiosa y permiten la organización de ideales comunes con respecto a la legitimación, que al socializarse proporcionan sentido a individuos y grupos sociales mediante una serie de manifestaciones vinculadas a un referente simbólico, donde se construyen formas de “ser” y “estar” en el mundo, asumiendo nuevos vínculos de orden simbólico y cultural:

Al asumirse el nuevo ser religioso, las viejas identidades además de reordenarse, comienzan a operar en una forma distinta que va de acuerdo al tipo de interacción social particular en la que el sujeto participe. (Fortuny en Masferrer 2000: 128)

La identidad religiosa establece una relación dialéctica con otras dimensiones de la identidad en escenarios divergentes de los distintos contextos socioculturales, estableciendo dinámicas socioculturales que se construyen, consolidan y reproducen en medio de un proceso multilateral que la obliga a competir y reconfigurarse como parte esencial de la construcción de la subjetividad.

A partir de la transformación del campo religioso y de un sistema plural y heterogéneo de referencias simbólicas en competencia, la identidad permite evidenciar la disidencia religiosa que surge como respuesta a los nuevos procesos sociales y forman parte de una minoría que lucha por nuevos espacios de reconocimiento y acción. Es decir que la identidad, en este sentido, emerge y se afirma solo en la medida en que se confronta con otras identidades en un proceso de interacción social (Kuri 2002: 128).

Al referirnos de la identidad religiosa, se debe tomar en consideración una superposición de referentes que se explican entre estructuras micro y macro, lo que permite evidenciar la incidencia de los referentes institucionales en la asimilación y construcción de lo individual, con respecto a la relación con la divinidad, que se concretiza mediante ideas y prácticas sociales y culturales, capaces de construir alteridad y reafirmar, a partir de la socialización, formas particulares de existencia.

La construcción de identidades religiosas parte de referentes diversos, relacionados con los niveles de institucionalización de los discursos circundantes. En el contexto del pluralismo, la socialización de las identidades dependerá de las formas a partir de las cuales se asimilan los núcleos discursivos que se ofertan en diversos contextos. Por lo que las características fundamentales de la identidad se manifestaran en relación a las necesidades específicas de los individuos o grupos sociales a los que se pertenece.

En el caso particular de las minorías religiosas, resultado de los procesos de recomposición actual, la identidad se construye mediante la adquisición de referentes desprendidos polivalentes:

Aunque no hay que entender que los actores sociales están confinados a percibir la realidad de acuerdo con las interpretaciones de las instituciones, sino que estas a la vez están sustentadas en el consenso y la legitimidad, es decir que deben estar ligadas a las necesidades y motivaciones de los actores sociales o bien, son susceptibles de desaparecer. Es así como la constitución de las identidades en las minorías religiosas responde a un proceso relacional en constante reasignación en donde no solo confiere fronteras a su identidad, sino que construye repuestas ante la alteridad y formas de enfrentar y dar sentido a los avatares de la vida cotidiana que afrontan sus fieles (Kuri 2002: 129)

Es decir, la construcción de la identidad religiosa tiene un sentido fundamentalmente relacional que se constituye mediante la integración de elementos simbólicos, discursivos y pragmáticos, que funcionan como respuestas a necesidades individuales resueltas en la colectividad, mediante dinámicas de acción de diversa índole.

La identidad en el contexto de pluralismo religioso, es un proceso inacabado, construido desde las subjetividades, proyectado a la colectividad mediante su vínculo con formas discursivas capaces de construir diferencias que vinculan la individualidad con la colectividad, valorando pertenencias múltiples, como una forma de acceso a formas de vida cultural expresadas desde la experiencia.

La identidad religiosa puede entenderse entonces como un recurso de carácter cultural donde se configura la relación individual o colectiva con referentes simbólicos en torno a la divinidad en un contexto de multiplicidad de opciones de construcción de sentido. En este sentido, las identidades religiosas como formas no permanentes de acceder a medios simbólicos, pueden conjuntarse con discursos de orden político en la construcción de sujetos plurales, desarrollados en circunstancias plurales.

2.3 La metáfora del tribalismo

Las nuevas condiciones de complejidad en las sociedades latinoamericanas actuales ha sido testigo del resurgimiento de pequeñas agrupaciones que manifiestan no solo necesidades de índole religioso, sino también político y cultural, expresando la dinámica social al margen de las grandes instituciones. Los microgrupos se explican desde la anomia, desde el sectarismo, capaz de fundir lo racional con lo irracional e incluso con lo emotivo.

La comprensión de una dinámica social que manifiesta el repliegue hacia el individuo, hacia la cercanía; como una forma válida de interacción, obliga a la recuperación de un esquema teórico metodológico resuelto en la complejidad y sus múltiples expresiones. La ambigüedad, dentro de este proceso de construcción epistemológica, se vuelve el espacio de comprensión de fenómenos cada vez más disgregados de una lógica integrada, coherente o sistemática:

En América Latina tal parece que las paradojas han sido una constante en su historia. En efecto, el continente americano muestra en su cotidiano histórico un conjunto de países, vasto en unificaciones nacionales pero conteniendo en ellas una gran diversidad de culturas, contraponiéndose en ocasiones unas a otras...en este sentido, la paradoja en América Latina; en México, en Brasil, en Colombia, en la Argentina, etcétera, así como en las sociedades contemporáneas en general, en tanto noción heurística en las ciencias sociales, nos permite entender lo que sucede en la actualidad, en la era posmoderna. Es decir comprender “la cosa y su contrario”, la imagen del espejo a la inversa.

La paradoja es una manera de comprender la posmodernidad, en las sociedades contemporáneas, pero también lo fue a lo largo de los tiempos”. (Maffesoli 2009:11)

La paradoja como contexto permite dimensionar la centralidad de las socialidades segmentarias, que expresan sus necesidades a partir de la construcción de proyectos explicados desde la anomia, marca la una invitación al desarrollo de un pensamiento polisémico revelado en las practicas subjetivas, de la cotidianeidad, constructoras de identidades fuera de la norma, desordenadas, contradictorias, pero llenas de significado.

En el contexto pluricultural de las sociedades urbanas actuales, es preciso comprender las dimensiones de construcción de identidades en una perspectiva simbólica, que atienda la dimensión subjetiva de los procesos de asimilación de referentes culturales en torno a agrupaciones micro, convertidas en medios eficaces de participación.

En este sentido, algunos autores se han dado a la tarea de recuperar en una clave metafórica el concepto de “tribu” como un elemento que analiza los fenómenos de la dimensión comunitaria en la construcción del individuo. La tribu, como forma de socialización presente en la cultura actual, permite reflejar en una perspectiva polivalente, las múltiples manifestaciones de la cultura, expresando además, necesidades específicas, tensionadas entre lo particular y lo general:

El proceso tribal ha llegado a contaminar el conjunto de las instituciones sociales. Y es en función de gustos sexuales, de solidaridades de pensamiento, de relaciones amistosas, de preferencias filosóficas o religiosas que van a instalarse las redes de influencias, los compadrazgos y otras formas de ayuda mutua de las que ya se ha hablado, que constituyen el tejido social. “Redes de redes” como lo muestro posteriormente, en la que el afecto, el sentimiento, la emoción bajo sus diversas modulaciones desempeñan un papel esencial. No viene al caso decir si esto está bien o mal. Más vale reconocer que, contrariamente a un social racionalmente pensado y organizado, la socialidad no es más que una concentración de pequeñas tribus que tratan, como pueden, de conjuntarse, de entenderse, de arreglárselas. (Maffesoli 2009:34)

Las formas de organización social desde la perspectiva de Maffesoli, parten de una dimensión emocional que empuja hacia el prójimo, a su imitación, a la necesidad de cercanía, construyendo puentes de comunicación en torno a referentes fragmentados, discursos incompletos, capaces de marcar la identidad como una forma de representación polisémica pero vinculante, proyectiva, participativa y sobre todo funcional.

La cercanía construye la solidaridad y en ella se expresan de manera clara las formas mediante las cuales el individuo puede asumirse como tal, la construcción de la identidad, opera en términos de una racionalidad marginal, con un sentido ético manifestado en la experiencia cotidiana, capaz de vincularse con otros espacios de significación, como discursos, ideas, creencias, sistemas, etc.

La dimensión pragmática dentro de la nueva tribalización se encuentra marcada por un carácter utilitario y transitorio, que posibilita la multiplicidad de opciones y manifestaciones, construyendo un “querer vivir” social. Esta posibilidad permite proyectar la conjunción de subjetividades a la construcción de proyectos de acción cultural expresados en los ámbitos de la economía, la política o la religión:

Por más de un motivo, esta aproximación es sumamente esclarecedora: organización, agrupamiento alrededor de un héroe epónimo, papel de la imagen, sensibilidad común, etcétera, pero lo que cimienta el conjunto es la inscripción local, la espacialización y los mecanismos de solidaridad que son sus corolarios. Además, es precisamente esto lo que caracteriza lo que he llamado anteriormente la sacralización de las relaciones sociales: por una parte, el complejo mecanismo de dar y recibir que se establece entre distintas personas y, por la otra, entre el conjunto así constituido y un medio dado. No es importante distinguir entre intercambios “reales” o intercambios simbólicos; en efecto, la comunicación, en su sentido más amplio, no deja de tomar los caminos más diversos. (Maffesoli 2009: 73)

Se presentan, en medio de expresiones de proxémica vuelta cotidianeidad, los impulsos necesarios para ubicar en el espacio (físico o simbólico) las necesidades surgidas de la fragmentación de los discursos. La institución se interpreta a partir de la multiplicación de las posibilidades y constituye historias humanas, que centran al individuo como elemento de transformación. Maffesoli en ese sentido, expresa lo siguiente:

Por supuesto, hay que precisar que el espacio religioso del que se trata aquí no tiene nada que ver con la manera habitual como se entiende la religión en la tradición oficial cristiana. Y ello respecto a dos puntos esenciales: por una parte, respecto a la adecuación que se suele hacer por lo general entre religión e interioridad, y por la otra, respecto a la relación que se establece en principio entre religión y salvación. Estos dos puntos pueden por cierto resumirse por medio de la ideología individualista, que establece una relación privilegiada entre el individuo y la deidad. ” (Maffesoli 2009:126)

La religión dentro de la dinámica neotribal se manifiesta como una conjunción de expresiones que colocan al individuo como el mecanismo originario de las dinámicas sociales, a partir del establecimiento de manifestaciones culturales, entendidas como metáforas capaces de construir la libertad como un principio trascendente, capaz de expresarse en las múltiples posibilidades de existencia.

Es en este sentido donde la libertad invade los espacios fragmentados por la tribu convirtiéndolos en ejes de acción extensivos e intercambiables, operantes en un sentido de retroalimentación que opera en una dimensión orgánica y transgresora.

Es decir, la experiencia construye lo político y lo expresa mediante la apropiación y resignificación de mensajes y espacios, que se vuelven polivalentes y proyectan una necesidad fundamental: la trascendencia inmanente, regulada por agregaciones en donde el pensamiento se particulariza en términos efervescentes, más allá de los ideales.

Una de las funciones de las tribus es validar las formas de vida presentes en el marco de la complejidad y la multiplicidad de manifestaciones:

Tal vez sería mejor sugerir que carecen de una visión de los que debe ser de manera general y absoluta una sociedad. Cada grupo es para sí mismo su propio absoluto. Este es el relativismo afectivo que se traduce, entre otras cosas, en la conformidad de estilos de vida.

Pero esto supone la existencia de una multiplicidad de estilos de vida, una especie de multiculturalismo. De manera a la vez conflictiva y armónica, estos estilos de vida se imponen y oponen unos a otros. Es esta autosuficiencia grupal la que puede dar la impresión de cerco; pero lo que se es cierto es que la saturación de una actitud proyectiva, de una intencionalidad vuelta hacia el futuro, “ex-tensiva”, se halla compensada por un incremento de la calidad de las relaciones mas “in-tensivas” y vividas en el presente. Al multiplicar la posibilidad de las relaciones sociales, la modernidad las había vaciado en parte de todo contenido real” (Maffesoli 2009: 171)

La conformación de estilos de vida en términos de una absolutización relativa de la vida cotidiana, conforma una nueva dinámica en torno a lo político que corresponde a este desdoblamiento de las manifestaciones sociales y construye una identidad multifacética, concordante con la realidad actual y mediante la cual operan los nuevos principios teológicos y políticos abiertos al diálogo y al cambio ubicados en la tensión de lo borroso, lo ambiguo.

El sentido de la tribu se expresa como forma política mediante actos de socialización cimentados en lo emocional como formas de construcción del discurso, es decir: la identidad emana, de un conjunto de reconocimientos frágiles pero sumamente funcionales, que pueden reconfigurarse, adaptarse e incluso abandonarse ni no cumplen son las expectativas del individuo.

Se otorga de nueva cuenta una ética fragmentada, que instituye y es instituida constantemente mediante referentes que dimensionan la prevalencia de la alternativa ante la ruptura de los grandes discursos y genera una serie de

dinámicas trascendentes pero efímeras, capaces de construir modelos de explicación del mundo basados en una cercanía multimodal, significativa y pragmática:

La nueva ética es relativista, tolerante y permisiva. Se opone al universalismo, al cálculo y la predicción, tanto como al contrato social, al acuerdo preestablecido y a la idea misma de meta. Se trata de una forma de convivencia espontánea que reside en el carácter sensual y táctil de la socialidad, ese estar juntos sin más finalidad que el hecho de estar en comunión, en comunidad, en contacto, compartiendo un tiempo y un espacio común. Esos valores van conformando ámbitos que se hacen cada vez más frecuentes en la vida cotidiana y que van generando intersticios al principio, zonas liberadas luego y finalmente vastos territorios en los que los antiguos canales de construcción de solidaridad social van siendo reemplazados por otros en los que se expresa un tipo de solidaridad diferente, ya no mecánica ni orgánica, sino orgiástica, basada en la "improductividad" económica de la que son ejemplos el fanatismo estético, la dinámica lúdica de los gustos y las preferencias o los rituales colectivos de encuentro. (Maffesoli 3)

Lo público se convierte en privado y la cultura se construye a partir de la experiencia, volviendo sagrado a lo tradicionalmente entendido como profano, construyendo nuevos límites de conocimiento fundados en esquemas paradójicos, que ya no requieren de la explicación institucional para funcionar y expresarse.

Las formas de interacción y organización social en el plano de las colectividades, constituye uno de los problemas que ha cobrado una importancia significativa en el campo de las ciencias sociales y humanas, debido a la irrupción de nuevas formas de acción política, cultural y religiosa encaminadas a la reivindicación de discursos polivalentes derivados de las tensiones propias de esquemas referenciales propios de la modernidad.

La complejidad como contexto permitió la formación de núcleos de socialización capaces de reproducir metarrelatos mediante los cuales se desarrolla un análisis crítico del mundo donde se cuestiona el modo de utilizar los recursos religiosos,

políticos, de clase o de nación, como una forma de exclusión de racionalidades y las creencias entre el mercado y las comunidades (Alonso 1999: 14).

Los nuevos referentes de organización sociocultural marcan la aparición de formas de acción colectiva, que desde una perspectiva teórica, inciden no solo en la configuración de esquemas sociales de mayor complejidad, sino la producción de subjetividades capaces de marcar líneas de significación con respecto a las relaciones establecidas con sectores sociales mayores tanto institucionales como facticos.

Estas formas de reproducción de la cultura se manifiestan a través de mecanismos que evidencian conflictos contemporáneos con potencial transformador que entre diversas estructuras establecen un dialogo dialéctico, capaz de configurar nuevas formas de participación fundado en redes de solidaridad e identidad donde se dimensionan los conflictos contemporáneos como relaciones sistémicas que pueden explicarse desde una dimensión simbólica.

Esta forma de comprender las distintas formas de organización social pretende comprender dimensión subjetiva de los mecanismos de participación sociocultural dentro del contexto de las sociedades actuales, que son el resultado de procesos diacrónicos y sincrónicos capaces de instituir significados y practicas cada vez más complejos. En una dinámica social donde la pluralidad se vuelve una constante, es necesario recurrir a explicaciones complejas donde se pueda interpretar la presencia de múltiples formas de construir la experiencia de lo social.

La identidad, puede ser entendida en esta dimensión como un elemento fundante de la acción social, plantea la centralidad del individuo como el principal depositario de los referentes que permiten la construcción de mecanismos de participación encaminados a establecer formas de solidaridad y organización como capacidades que se proyectan hacia la colectividad insertándose en escenarios conflictivos, maleables y contradictorios, capaces de brindar respuestas viables de acuerdo al contexto y efectivas sobre la base de creencias generalizadas.

Dentro de esta dinámica, los análisis deben concentrarse más en las relaciones que en la lógica de los actores. Ya estas formas de agrupación no pueden ser entendidas como cosas, sino como sistemas de acción operantes en un campo sistémico de posibilidades y límites en una conjugación de orientaciones y significados plurales. Por ello deben ser estudiados como construcciones sociales, al constituir una forma de acción basada en la solidaridad que mantenía un conflicto y rompía con los límites del sistema referencial dominante.

Los fenómenos novedosos que emergen en este contexto se constituyen como áreas o redes de movimiento capaces de desarrollar afiliaciones múltiples y militancias parciales. La forma de estas agrupaciones constituye un mensaje heterogéneo y frágil que concentran los conflictos en lo individual, por lo que operan como signos, como mensajes sumergidos en la vida diaria conformando, formas simbólicas.

Dentro de este esquema, los movimientos sociales constituyen un mecanismo de acción social que evidencia el núcleo de conflictos propios de las sociedades complejas: la motivación de los patrones culturales de acción individual, transmitidos mediante sistemas de información integrados estructuralmente como redes de significación manipulables, con una función simbólica y convergen en la producción de proyectos coyunturales de cambio.

Melucci establece con estos planteamientos un punto de vista fenomenológico centrado en las transformaciones estructurales de la modernidad que inciden en la naturaleza de la vida social y los aspectos más personales de la experiencia que ponen de manifiesto las discontinuidades propias de la modernidad, asumidas como un campo de posibilidades que proporcionan recursos determinados y determinantes, en los que se construyen significados e identidades, indispensables en la consistencia de las bases sociales del comportamiento.

En medio de un marco de complejidad sociocultural la organización de los actores sociales agrupaciones de esta naturaleza permite el acceso a significaciones que determinan nuevos límites en torno a formas de poder y conflicto; por lo cual, el sentido de novedad en estas formas sociales corresponde ya no al reflejo de contradicciones desprendidas de un sistema económico industrial y capitalista que negaba el acceso a recursos materiales, sino a la necesidad de particularidades socioculturales que pueden ser reivindicadas mediante la acción colectiva y el acceso a la información que se vuelve un mecanismo de participación en el poder. En este sentido, la acción colectiva se convierte en un campo de límites y posibilidades analizada y evaluada por los actores (individuos y grupos).

En este sentido, los formas de agrupación de carácter neotribal, constituyen un foco de significados con potencial de transformación que parte de lo general y se consolida en lo individual a través de códigos y representaciones que pueden ser interpretados como compromisos que van de lo político a lo cultural, mediante negociaciones que afectan lo individual y marcan las identidades, a través de una racionalidad que revela nuevos fines y valores efectivos en la experiencia.

Desde esta perspectiva, estas formas de organización constituyen estrategias plausibles de integración que permiten la apropiación de signos capaces de convertirse en necesidades diferenciales expresadas de manera global mediante nuevas formas de socialización llevadas a la cotidianidad, marco fundacional de las experiencias de la realidad como construcción espacio-temporal.

El carácter simbólico de estas formas se plasma en su integración en un sistema mundo a través de los medios de comunicación, ya que estos transmiten y la vez modifican las necesidades de diversos sectores sociales, excluidos no solo por los esquemas económicos, sino por las dinámicas culturales contemporáneas, lo que plantea nuevas emergencias, como manifestaciones particulares que se desenvuelven en el plano de la experiencia, generando nuevas formas de relación con lo institucional.

Las relaciones globales en el marco de las sociedades pluralistas, permiten el desarrollo de sectores capaces de convertirse en condiciones simbólicas que reflejan una condición fundamental: el de la reproducción de la experiencia individual en las generalidades, a través de una organización eficaz que constituye una práctica de cambio y reto al sistema en términos de participación-acción colectiva basada en la reflexión sistemática de la realidad como construcción modificable en función de las necesidades que establecerán un marco de complejidad dialogante.

2.4 Aplicación de los modelos teóricos al problema de una nueva religiosidad

La construcción de identidades en el contexto de nuevas formas de asociación religiosa, guarda relación directa con una lógica discursiva vinculada a la reinterpretación de Dios enmarcada en principios morales y éticos, encaminados a la construcción de una sociedad capaz de reconocer a la pluralidad como un valor fundamental que servirá como eje central en la resolución de las problemáticas de la cultura actual.

Las reflexiones derivadas de esta posibilidad, plantean la necesidad de establecer puentes de comunicación entre distintas disciplinas en torno a la construcción de “lo religioso” como una forma de participación cultural. La teología, como parte nodal en la explicación de las dimensiones del sujeto en torno a las manifestaciones religiosas, ha sugerido la aparición de horizontes encaminados a la comprensión de una dinámica que separa los dogmas de la práctica, en la construcción de un Dios polivalente. Esta postura, permite la aparición de entornos socioculturales complejos, tendientes a vincular contenidos religiosos con elementos de la práctica política, y centran su mirada en los desafíos derivados de la desigualdad en el mundo actual.

La comprensión teológica en torno a las problemáticas sociales, implica el desarrollo de una postura holística de análisis de la realidad sociocultural tomando en cuenta la construcción de un discurso con respecto a Dios, así como su interpretación en lo social como un eje rector de acciones políticas concretas, guiadas por principios éticos universales.

La dimensión teológica de la realidad actual, parte del reconocimiento una multiplicidad de opciones que permiten el desarrollo de diálogos vinculantes, interpretados desde la subjetividad, a partir del reconocimiento de la marginación como un estado de desigualdad estructural capaz de modificarse mediante el cambio originado desde el cuestionamiento de las estructuras de opresión.

El desarrollo de nuevos principios teológicos, permite poner en acción nuevos referentes culturales, expresados pragmáticamente mediante esfuerzos tendientes a modificar en algunos casos y subvertir en otros, las dinámicas de exclusión presentes en las sociedades actuales.

Es decir, el análisis de las modernidades múltiples del pluralismo religioso en América Latina, tiene una base discursiva que toma en cuenta la aparición de un referente teológico, interesado en establecer una nueva forma de pensar a Dios, partiendo de la comprensión integral de la realidad social, enmarcada en la desigualdad como constante.

Dios como objeto, se interpreta en la dimensión intersubjetiva de asimilación del discurso, proyectada a los escenarios de participación política, donde se materializan los mensajes de inclusión, mediante una fe vinculante, capaz de desarrollarse como un principio con potencial utópico latente, que pueda expresarse en la generalidad.

El fenómeno de la recomposición religiosa de América Latina denota, además dos dimensiones complementarias: la pluralización cultural, manifestado en una especie de repliegue institucional, en donde se reconoce de manera ambigua, el distanciamiento existente entre la feligresía y los principios promovidos por los organismos pertenecientes al núcleo discursivo del mundo cristiano católico, que dejan de lado la realidad como referente de acción de principios universales capaces de establecer un mundo “más justo”.

Por otro lado, esta noción reconoce el papel de las expresiones particulares de apropiación del discurso religioso mediante agrupaciones, quienes mediante un comunitarismo emocional, desarrollan nuevas formas de interpretación del mensaje de Dios, partir de una dimensión política entendida como mecanismo de visibilidad que incide en la exaltación de la diferencia.

C.E.G.L.A., como una asociación tendiente a vincular la fe con la identidad sexual, a partir de un diálogo con los textos religiosos proyectados a la vida cotidiana, forma parte de esta lógica, mediante la aplicación de principios teológicos y mecanismos de interacción sociopolítica, encaminados a la construcción de una racionalidad dialogante y hermenéutica, capaz de establecer formas de verdad cimentadas en la reformulación de ideas en torno a la homosexualidad como práctica social y religiosa.

El establecimiento de un discurso coherente en torno a la dimensión de lo religioso como una forma de asumir la identidad sexual, permite constituir un esquema de representaciones que expresan la apropiación del mensaje de Dios en función de necesidades socioculturales específicas, vinculadas a la exclusión desprendida de los usos y límites del cuerpo, provenientes de un esquema valorativo fundado sobre la base de una normatividad heterosexista, unilateral y ambigua, asumida como “normalidad” y expresada en la genitalidad como vínculo entre lo social y lo cultural.

Es decir, la identidad dentro de estas formas de apropiación discursiva, se convierte en un péndulo de representaciones en donde la definición intersubjetiva del individuo responde a necesidades discursivas mayores, derivados de fuerzas políticas expresadas en los movimientos sociales, que desde lo político, pretenden la transformación de la realidad a través del reconocimiento de la diferencia como un medio de relacionarse con el mundo.

La identidad se convierte entonces en el medio a través del cual se puede nombrar al sujeto, en función de dos niveles de participación: el primero en el ámbito de la comunidad emocional, capaz de reconocerle como igual, de disminuir las tristezas y de permitir la aproximación a un Dios tolerante, y el segundo, en el marco de la proyección de las necesidades provenientes de la sexualidad hacia el ámbito de lo político en donde la generalidad reconoce la diferencia a partir de la visibilidad y posterior transformación de los esquemas referenciales de constitución del discurso prevaleciente.

La construcción teórica de esta manifestación particular, se integra en la lógica de las religiosidades, ya que se manifiesta como una forma de expresión proveniente de la reconfiguración de los referentes de apropiación de Dios, estableciendo nuevos horizontes teológicos, capaces de desarrollar posturas éticas y morales fundadas en la utopía, como proyectos políticos encaminados a reconocer las diferencias como un campo de acción legítimo y propio de la realidad actual.

La aparición de estos proyectos, se vincula a la vez, con la necesidad de apropiación de bienes simbólicos, en el marco de la producción de identidades que en este caso, parten de un núcleo de representación religioso, proyectado hacia el escenario político y la construcción de una nueva realidad social mediante un esquema de aproximación tribal donde la identidad corporal se torna multilateral sobreponiéndose a una lógica heterosexista.

Los modelos teóricos elegidos para el análisis de la problemática propuesta, pretenden vincular mediante la noción de recomposición de lo religioso, los alcances particulares en la transformación de los referentes del campo cristiano católico y expresados en la aparición de nuevos movimientos religiosos, que reconfiguran el esquema de las identidades heteronormativas mediante una espiritualidad capaz de vincular las dimensiones culturales en el plano político, expresándose como necesidades encaminadas a la transformación de la sociedad a partir de la disminución de la desigualdad.

**CAPÍTULO III:
CRISTIANOS
EVANGÉLICOS GAYS Y
LESBIANAS DE
ARGENTINA**

3.1 Las Bases discursivas de C.E.G.L.A

La forma mediante la cual Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina (C.E.G.L.A) se establece como una opción religiosa viable, capaz de integrar la homosexualidad y la fe cristiana en el contexto de la sociedad argentina actual, responde a dos procesos más amplios desprendidos de la reconfiguración de elementos teológicos y políticos que constituyen una discursividad en torno a la figura de un Dios particular convertido en un medio de acceso a reivindicaciones sociales que se plantean desde la fe y pueden proyectarse hacia escenarios más amplios, concordantes con el desarrollo de una realidad nueva, fundada en el reconocimiento integral de la diferencia como medio de participación cultural.

La construcción de un Dios polisémico surge de la modificación de referentes socioculturales en su dimensión histórica, es decir, se presenta un resurgimiento de lo religioso expresado en manifestaciones plurales y ambiguas que dan cabida al desarrollo ritualidad basada en elementos hermenéuticos provenientes de una discursividad inclusiva donde se reconozca la presencia de valores y formas de vida diversos :

...la teología del pluralismo religioso, que parte de la pluralidad de manifestaciones de lo divino, de la trascendencia y del misterio de la historia, así como de la pluralidad de mediadores, profetas intérpretes y testigos, y reconoce a las religiones significación salvífica por si misma sin la necesidad de la mediación de Cristo; y la que sitúa en el centro de las religiones la salvación a través de la praxis histórica de la liberación, que da lugar a la elaboración de una soteriología liberadora. (Tamayo 2004: 19)

La construcción de una teología polivalente y heterogénea donde se reconoce el panorama multicultural de la sociedad actual, reconoce también el papel de la diferencia como el medio generador de transformación, colocando a Dios no por encima de la historia, sino dentro de ella, como un referente fundamental en la explicación del mundo y sus injusticias.

Es decir, en esta tendencia, Dios se coloca como el mecanismo a partir del cual pueden presentarse diversas formas de espiritualidad, en aras de una interacción dinámica, que establece a las diferencias como las llaves del diálogo no solo entre las diferentes manifestaciones de lo religioso, sino también de lo cultural.

En esta dimensión explicativa, la secularización como proceso social, cobra un sentido polisémico, remitiendo no solo a la transformación del papel de la iglesia en la cultura, sino también posicionando la construcción de la fe como experiencia reflexiva que lleva a la figura de Dios al ámbito de lo personal, lo íntimo y lo privado. Se da a la par de este proceso una modificación del universo simbólico eclesiástico cristiano y la ética se torna autónoma.

La Iglesia deja su lugar primordial como productora de referentes y deja de ser la guía de la acción ética, lo que reconfigura las formas de relacionarse con la divinidad ya que esta relación puede desarrollarse a partir de mediaciones no institucionales, capaces de construir espacios de identificación acordes a la heterogeneidad prevaleciente.

La figura de un Dios incluyente guarda relación con una racionalidad teológica capaz de producir símbolos que operan en torno a necesidades sociales específicas, desprendidas de la exclusión como referente, se relaciona con el proceso de privatización de la religión, manifestado en la pluralización de la vida expresada y la emergencia de los Nuevos Movimientos Religiosos. Sus miembros acceden a ellos como resultado de una búsqueda personal, y su opción es defendida por sus derechos individuales- sus derechos de consumidor en el supermercado de las religiones-.En estos movimientos se encuentran respuestas diversas a problemáticas de sentido y pertenencia, definidas como improcedentes en la esfera pública (Gutiérrez 1991:25).

La construcción de un individuo religioso en relación con un proyecto teológico encaminado a reducir la desigualdad social y cultural permite desarrollar formas de socialización centradas en la movilización política como un elemento central de la identidad, sustentándose en la reproducción de valores y proyectos de cambio asentados en una sociedad homogénea, sin fisuras.

En términos generales se han desarrollado nuevas posturas teológicas que permiten reflexionar en torno al papel del hombre como actor religioso y su relación con Dios en el marco de la demanda de bienes simbólicos como la manifestación de un mercado en expansión, capaz de articularse en distintos niveles prácticos mediante la asimilación de nociones éticas polivalentes y accesibles en distintos contextos.

Este panorama complejo permite la aparición de dinámicas dialécticas reflexivas en torno a la realización de proyectos sociales que mediante la articulación de una fe particular, sean capaces de establecer nuevos significados regulados por una lógica de mercado orientada a la creación de nuevas necesidades, exclusiones e incertidumbres expresadas en las trascendencias seculares, ritualizaciones emocionales, creencias basadas y practicadas en el consumo de mercancías y ofertas de superación personal y espiritual (De la Torre 2005:9).

En este contexto, se articulan puentes de significación entre los sistemas de creencias y los éticos heterogéneos, que resignifican a partir de la interpretación subjetiva, las identidades mediante una revisión sistemática tanto de las posturas cristianas, como de las formas de participación política, expresadas en la vida cotidiana mediante la acción social productora de tensiones, detonando una transformación profunda de la lógica social.

Es decir, la conformación de un nuevo paradigma teológico (Tamayo 2003), implica la necesidad de establecer relaciones hermenéuticas y multilaterales con los distintos niveles de apropiación simbólica formulados desde el individuo y llevados hasta el plano de la participación política, que constituye la materialización de un cambio marcado por la fe.

Este nuevo paradigma se expresa junto con otras manifestaciones, mediante la presencia de los distintos ministerios articulados como estructuras religiosas tendientes a la comprensión específica de la realidad sociocultural a partir de la reinterpretación de los preceptos desarrollados por el pensamiento cristiano, congregando, celebrando y glorificando la sexualidad como un valor que permite la

cercanía con Dios, partiendo de la subversión de los valores del heteroreferente normativo.

La modificación de las bases doctrinarias conservadoras de la construcción de la sexualidad, implican el desarrollo de una hermenéutica en torno a los mensajes provenientes de los textos sagrados que reproducen una lógica patriarcal y heterosexista, tendiente a la consolidación de un proyecto político fundado en la desigualdad y un dualismo normativo, sustentado en un discurso ambiguo con respecto a los usos del cuerpo, que determina esquemas de “normalidad” y mecanismos de poder contrarios al dialogo y un proyecto social multicultural.

La lógica operante dentro de estas propuestas, se encuentra fundamentado en la construcción de una identidad vinculante, capaz de considerar a la homosexualidad y a la religión como principios rectores de la interacción social. Es decir, se plantea la necesidad de instaurar un nuevo orden mediante el desarrollo de formas alternativas de aprehender los discursos en torno a Dios.

La identidad sexual se convierte en este contexto en un valor fundamental que se entiende como una forma mediante la cual puede se puede acceder a un mensaje divino ubicando a la sexualidad como un elemento que trasciende al orden social. Es decir se diviniza la condición de una sexualidad disidente mediante su ubicación en un sistema de valores distinto al “tradicional”.

El planteamiento e intervención de esta alternativa de vida para el individuo, se desprende de una desocialización paradójica que provoca la formación de contraculturas, especialmente religiosas, definidas sobre todo por el esfuerzo de reconstrucción de un orden, de un sentido que brinda seguridad en una sociedad bastante descompuesta y en donde las posibilidades de acción política son casi nulas (Touraine 2004: 260).

Este escenario, mantiene una tensión dentro de los planos institucional e individual en la construcción de modelos discursivos plurales, fragmentados, formulados en función de prácticas heterogéneas pero coherentes, que reflexionan en torno al hombre como un ser multidimensional, con potencial transformador.

La búsqueda de sentido en medio de contextos institucionales complejos, permite la aparición de organizaciones como C.E.G.L.A., que funcionan como mecanismos reguladores de un discurso polivalente, expresado en la construcción de sujetos religiosos capaces de establecer mecanismos funcionales, con potencial transformador de las condiciones de vida actual.

Es decir, el sistema en el que se valida esta forma de acceder a lo religioso, está fundamentado en los esquemas de complejidad no solo social, sino cultural y simbólica propios de las culturas actuales, que operan como los referentes mediante los cuales se construyen valores capaces de atender las necesidades en lo general y en lo particular, mediante una línea de reconocimiento y respeto a la diferencia que reformulan las creencias conforme a los cambios culturales.

En el caso concreto de la sociedad argentina, las transformaciones en el plano de lo político y lo religioso han estado vinculadas a la aparición y participación de grupos sociales que luchan por capital simbólico en un contexto plural donde se incluyen por supuesto los propios de las sexualidades disidentes.

C.E.G.L.A como una expresión de nuevas religiosidades donde se reconoce a la sexualidad diferente como un medio para acceder a un Dios determinado por valores determinados ya no por la Iglesia católica sino por las necesidades del individuo a partir de referentes vinculados a elementos de orden social o político llevados a la vida pública mediante grupos de diversa índole. Esta forma de religiosidad mediante una base discursiva donde se articula lo teológico con lo político en torno a las sexualidades disidentes, ubica a individuos y grupos en una posición maleable dentro del orden social.

3.1.1 Elementos teológicos

La base ideológica que permite la aparición de alternativas religiosas fundadas en el esquema de reinterpretación de los mensajes de Dios, guarda relación con el desarrollo de una nueva lógica social, donde el mercado se ha trastornado y las empresas independientes de salvación se multiplican expresándose en el crecimiento de la economía informal, al que parece corresponder un crecimiento de las religiones informales, las cuales lejos de ser marginales, condicionan el devenir de un campo religioso metaforizado en la lógica de una economía religiosa transitoria, transformada de un monopolio a una economía religiosa de competencia (Bastian 1997: 12).

La fragmentación sistemática del campo religioso, permite que las religiones adquieran nuevas modalidades para incidir en la realidad, en crisis individuales y grupales, reconstituyendo la confianza y solidaridad necesarias para la convivencia.

Las religiones en este contexto, se consolidan como fuerzas poderosas, con el potencial como restauradoras de la cohesión social, o como instauradoras de dinámicas de exclusión, basadas en condiciones morales que tienden a fragmentar e incrementar el conflicto y la intolerancia (Hamui 35: 2005). Ante este panorama, las ciencias sociales y humanas, han desarrollado diversos modelos interpretativos que permitan explicar de las características discursivas de un proceso complejo, propio de la realidad latinoamericana actual.

La teología en este contexto se perfila como un recurso hermenéutico del fenómeno religioso y permite construir una reflexión que apunta al análisis de los mecanismos discursivos, sociales y culturales imbricados en la construcción del sujeto religioso capaz de promover formas de socialización vinculante y multifacética, funcionales como alternativas interinstitucionales de intervención subjetiva.

La creación de horizontes de interpretación constituye un mecanismo teológico de análisis holístico de los sistemas religiosos, en torno al desarrollo de experiencias particulares en un contexto pluralista y refuncionalizado, que va más allá de los límites establecidos por las instituciones y nuevas formas de hablar sobre Dios. Siguiendo los planteamientos desarrollados por Tamayo (2003: 17):

Una teología con estas características debe... prestar especial atención a las imágenes sobre Dios. El símbolo de Dios, nos recuerda la teóloga feminista Elisabeth A. Johnson, funge como símbolo primordial de todo sistema religioso y constituye para las personas creyentes el referente fundamental en su comprensión del mundo, de la historia y de la vida humana. El lenguaje sobre Dios conforma la identidad de las comunidades de la fe, determina su orientación vital y orienta su praxis.

Atendiendo a estos principios, dentro de una sociedad que se manifiesta de manera multilateral mediante identidades heterogéneas, es preciso reconocer la centralidad de la figura y símbolo de Dios como un medio de transformación radical del orden existente y el análisis integral de los fenómenos religiosos, así como de la comprensión de las figuras discursivas que determinan su imagen y guían la acción mediante acciones éticas específicas, orientadas a la construcción de mensajes polivalentes, tendientes a reconocer la complejidad como signo de liberación:

...la gran pluralidad de manifestaciones de Dios, de dioses, de lo divino o de lo sagrado en la historia, las múltiples experiencias del Misterio, las plurales ofertas de salvación y los numerosos mediadores religiosos. Esa pluralidad debe afirmarse y mantenerse como signo de riqueza. (Tamayo 2003: 52)

El dialogo dentro de esta propuesta se convierte entonces en el medio a través del cual pueden reconocerse las dimensiones de la multiculturalidad, como un espacio en donde se manifiesta la libertad como un principio de acción teológica que parte del análisis objetivo de la realidad. Es decir, la dimensión teológica del pensamiento social se convierte en el filtro mediante el cual podemos voltear

nuestra mirada hacia las desigualdades estructurales provenientes de los sistemas hegemónicos de referencia.

Dentro de esta perspectiva, se desarrolla una nueva teología práctica, que considera las múltiples expresiones de la realidad social y cultural mediante un análisis dialógico, concentrado en el desarrollo de proyectos en torno a las dimensiones de la relación del hombre con Dios y va más allá de planteamientos asimilados a raja tabla.

Esta perspectiva, planteada en una lógica de interpretación multilineal, obliga a una reflexión integral de los preceptos bíblicos, a partir del uso de una razón pragmática, que permita contrastar la palabra de Dios y el conocimiento pastoral, con las problemáticas de la realidad social actual, mediante nuevas formas de incidir en la realidad, contribuyendo así a la consolidación de un escenario dialéctico impulsado por acciones eclesiales fundadas en la comprensión de la Iglesia como pueblo de Dios como una forma de valoración positiva del mundo. (Floristán 2009: 9)

La consolidación de una racionalidad expresada fuera de los límites institucionales implica el desarrollo de contrastes provenientes de una imaginación centrada en creación de símbolos que revelen nuevos mensajes, capaces de configurar la relación con Dios y la actitud hacia él, atendiendo a principios de liberación, enmarcados en una dimensión histórica:

Si la teoría de la dependencia activaba una nueva metodología en las ciencias sociales, el principio-liberación ponía en marcha un cambio de paradigma en la teología. En el concepto *liberación*, tal como es utilizado por los teólogos y las teólogas, suelen distinguirse tres niveles de significación: el de la liberación desde la perspectiva sociopolítica, cultural, étnica y de género, en el que se sustenta la acción transformadora; el de la liberación del ser humano a lo largo de la historia, que se mueve en el plano de la utopía; el de la liberación del pecado que se sitúa en el plano de la fe e implica la liberación integral de la persona". (Tamayo 2003: 27)

La polivalencia del término liberación desde una perspectiva teológica, se desprende de un diálogo entre distintas disciplinas sociales y atiende a dos elementos fundamentales: la fragmentación de carácter institucional regulada por el nuevo mercado de bienes religiosos y expresada en la recomposición, así como la aparición de nuevos sentidos y mensajes, producidos e interpretados en la subjetividad creadora, reflexiva, que construye un argumento actualizante de los principios teológicos y culturales convencionales.

La necesidad de comprender la realidad desde esta perspectiva, parte del análisis de problemáticas sociales mediante el desarrollo de una visión ajena de prejuicios, manifestada en una proximidad fundada en una reflexión que visibiliza las subjetividades y articula nuevos esquemas epistemológicos, desde la dimensión de hermenéutica de los mensajes religiosos.

Se plantea desde esta perspectiva, el reconocimiento de la capacidad movilizadora de las religiones, en un sistema estructural que reproduce los mecanismos de exclusión y desigualdad, en un plano de autocrítica encaminada a la producción de mensajes entendidos más allá de los fundamentalismos producto de miedo y la ignorancia. La recuperación del ámbito religioso debe darse en un código de respeto a la diferencia y el reconocimiento de la esperanza como el impulso utópico de modificación de las circunstancias actuales.

La conformación de identidades religiosas dentro en estas claves teológicas apela a la participación integral de diversos sectores de la población mediante la utilización de metáforas capaces de ubicar a Dios en realidades culturales específicas subjetivadas mediante diversos referentes. Se desarrolla una reconfiguración de los mensajes del cristianismo, en torno a necesidades específicas de sectores sociales sumergidos en los espacios de exclusión y marginalidad propios del mundo posmoderno.

En este panorama, las vivencias afectivas cobran un nuevo significado y se expresan como la forma a través de la cual se puede acceder a Dios, además de ser un medio de socialización constituye una forma de “caminar” en el espacio religioso.

En este sentido, los principios teológicos que dan pauta a la viabilidad social de instituciones como C.E.G.L.A, están vinculados fundamentalmente a la centralidad de la liberación entendida como un mecanismo utópico de transformación de la realidad, dentro de una sociedad que se asume como multicultural y heterogénea, tendiente al diálogo y reconocimiento de la diferencia. Además considera que esta constituye el medio a través del cual Dios puede expresar de manera particular y efectiva sus mensajes, mediante la interpretación multilateral de los mismos.

La multiplicidad de interpretaciones del mensaje divino, permite establecer formas de pensamiento-acción que permitan una concepción de la fe expresada en un sentido metafórico, polivalente, comprendido en los ámbitos de conformación de la identidad individual. La religiosidad en este modelo, se consolida entonces como una forma de conocimiento del mundo, de acceder a él, mediante principios teológicos que se manifiestan no como dogmas sino como mecanismos expresiones del ser humano y su cultura.

Frente a estos signos, las iglesias, instituciones y prácticas de fe, atienden a las nuevas formas de producción del conocimiento, respetuosas de las opciones de la diferencia, en la búsqueda de una clave ética que propicie una relación fundada en el reconocimiento de la diversidad como valor, permitiendo un acercamiento abierto a la palabra de Dios. Esta clave ética se expresará en términos de eficacia del sistema simbólico y las necesidades de los individuos en su cotidianidad, por lo que desenvolviéndose en un contexto de mercado, se puede transitar por diversas religiones e instituciones. (Masferrer 2000: 73)

Es por ello que los elementos teológicos de C.E.G.L.A en un mercado de bienes simbólicos se expresan como un conjunto de recursos que se repliegan a lo individual mediante un sistema capaz de articular prácticas cristianas significativas

mediante un cambio significativo no solo en torno a la figura de Dios como un referente que guía la acción, reconociendo diversas dimensiones sociales y culturales como nuevas posibilidades de vida.

La conformación de una dimensión ética diferente permite la creación de una responsabilidad global basada en el respeto y la capacidad crítica que expresa las preocupaciones fundamentales del individuo en una dimensión que podría considerarse terapéutica en el sentido en el cual sea capaz de curar las ideas erróneas en torno a los demás y permita reconocer a la alteridad como una concreción práctica y proyectiva.

Esta proyección se realizará en la tensión existente entre lo general y lo particular en perspectiva dialéctica: el reconocerse asimismo en la presencia de los otros: llevado a los planteamientos teológicos esbozados con anterioridad, este proceso implica el reconocer la fe individual en la fe de los otros, atendiendo a un mensaje de Dios polivalente, que puede ser entendido desde las más diversas trincheras a partir de la reformulación y extensión de lo fundamental en el pensamiento cristiano en la construcción de un verdadero sentido de proximidad expresada como respeto.

Esta dimensión permite el desarrollo de una serie de planteamientos sobre los principales problemas teológicos mediante un cambio de paradigma en la comprensión de referentes de construcción de sentido en las religiones hegemónicas, fragmentadas por las múltiples expresiones de la modernidad.

Esta forma de desarrollar el pensamiento teológico, parte de la resignificación de los problemas sociales a partir de una dimensión histórica, tratando de responder preguntas del presente, desarrollando nuevas propuestas de acción mediante el reconocimiento explícito de la multiplicidad de opciones planteadas en una modernidad marcada por las necesidades particulares (Tamayo 1989:11).

El reconocimiento de diversas manifestaciones socioculturales, permite el desarrollo de formas de análisis que toman la dimensión de la espiritualidad como un elemento central en la construcción de planteamientos en torno a la modificación de la realidad existente, es decir, la fe se vuelve el impulso de transformación cultural. La construcción de esta racionalidad teológica reconoce múltiples formas de integración a partir de la polivalencia del mensaje de Dios.

El ambiente, la mujer, el indígena, los pobres y quienes se mantienen en la marginalidad, se vuelven la expresión latente de la desigualdad promovida por los esquemas de producción de sentido desarrollados por la sociedad premoderna, lo que permite el reconocimiento del pluralismo como una forma (entre muchas otras) de participar en la experiencia en Jesús.

La puesta en práctica de esta dimensión teológica, desarrolló una ampliación del campo semántico de la teología tradicional, apunta hacia la reconfiguración de los mitos y el tabú como formas de exclusividad cultural, mediante la construcción de interlocutores capaces de actuar desde la experiencia y apegados a éticas de carácter religioso que comprendan el papel de la religión como una posibilidad discursiva entre muchas otras.

La presencia de la liberación dentro de este esquema de explicación del mundo, constituye un eje fundamental e integrador del ser humano, de un Dios mostrado en un Jesús histórico, y se manifiesta en las convicciones del marginado, dentro de una postura ética y moral que no entienda a la religión como una observancia plasmada en una institucionalidad excluyente, sino como la constante reconfiguración de las convicciones sociales y culturales.

La religiosidad entendida como una forma cultural de acceder a discursos donde el individuo marginado encuentre un lugar en la estructura social, permite el desarrollo de acciones donde el individuo se vuelca a la aprehensión una identidad en tensión, construida desde fuera.

Lo sagrado entonces, no debe estar vinculado a objetos, ceremonias o personas, ya que se recurre a una divinización que puede tornarse absolutista, cerrada y por lo tanto limitante de las formas de ser hombre. La figura de Jesús, elemento central en la explicación teológica del mundo, se vuelve un ejemplo a seguir, un referente ético y moral, capaz de reconocer la diferencia como una forma de dialogo entre las diversas dimensiones del ser humano.

El ejercicio de vivir en la diversidad, permite transformar la realidad política mediante principios de fe emanados de la comprensión producida por la alteridad, entendida esta como “el estar en los zapatos del otro” partiendo del conocimiento adquirido por una serie de mediaciones discursivas que permiten el entendimiento holístico de la realidad. Las teologías de la liberación, dentro de esta perspectiva se explican en el marco de un esquema pluralista e inductivo, que reconoce a Dios como un reflejo de la humanidad y su complejidad actual.

3.1.1.1 Principios teológicos

Las nuevas formas de interpretar el mensaje de Dios desde una perspectiva que reconoce a la diversidad como un principio hermenéutico en concordancia con el desarrollo de una realidad social distinta establece un compromiso con las dimensiones de la subjetividad rompiendo los límites establecidos por los referentes dominantes que promueven y perpetúan los mecanismos de desigualdad mediante la descalificación y el desconocimiento de la diferencia.

Estas formas de pensamiento religioso se manifiestan como una alternativa ante la presencia de actitudes fundamentalistas provenientes de las instituciones hegemónicas de producción del discurso, quienes cuestionan el retorno de lo sagrado sin argumentos solventes, promoviendo el distanciamiento y la violencia entre los distintos sectores sociales y culturales.

El fundamentalismo⁸ como actitud pragmática, rechaza la precomprensión de la alteridad de manera tajante, desarrollando desde una perspectiva etnocéntrica, ideologías que alimentan la consolidación de esquemas centrados en los límites del liberalismo económico.

El fundamentalismo, impide la comprensión de los fenómenos presentes en el despertar religioso, fenómenos capaces de producir certezas en un mundo inseguro e incierto, mediante la configuración de identidades tendientes a establecer un dialogo, que debe ser interpretado a la luz de la fe como un rasgo primordial en las dinámicas sociales de la actualidad.

⁸ Tamayo (2004:74) entiende el término fundamentalista como aquel que se aplica a las personas creyentes de las distintas religiones, sobre todo judíos ultra-ortodoxos, a musulmanes integristas y cristianos tradicionalistas. El fenómeno fundamentalista suele darse –aunque no exclusivamente– en sistemas rígidos de creencias religiosas que se sustentan a su vez, en textos revelados, definiciones dogmáticas y magisterios infalibles. Con todo no puede decirse que sea consustancial a ellos. Constituye más bien una de sus más graves patologías

Las bases de una nueva teología, deben estar vinculadas por lo tanto, a una opción real por los pobres, los marginados y los excluidos, mediante una reflexión integral de las condiciones de vida actual, desarrollando una práctica religiosa responsable que posibilite, influya y motive cambios discursivos tendientes a la construcción de una opción real de compromiso.

Dentro de esta dimensión hermenéutica, la pobreza se vincula a la exclusión, de manera bilateral y expresa la desigualdad política y económica, que debe ser cuestionada mediante el accionar de principios solventados a partir de la fe como principio de transformación de la realidad existente, formulando caminos viables de participación social, al respecto Tamayo (2004: 63) refiere:

No se puede seguir repitiendo la crítica moderna de la religión –económica, política, psicológica, filosófica, etc.- en los mismos términos en que se formuló en los siglos pasados. Debe revisarse y ser reformulada en el contexto de los nuevos fenómenos culturales y ante las nuevas manifestaciones religiosas.

Tampoco parece justo calificar a las religiones en bloque y sin matizaciones de obstáculos para el progreso y considerarlas producto del miedo y la ignorancia. Menos aún combatirlas frontalmente desde un laicismo militante anti-religioso, que resulta tan rancio como algunas de las manifestaciones que se pretenden combatir. Pero tampoco se puede caer en una nueva apologética de las religiones como hacen determinadas tendencias “confesionales” de la filosofía y las ciencias de la religión, sobre todo dentro del cristianismo. No se trata en fin, de luchar contra las religiones, pero sí de mantener una permanente actitud crítica y autocrítica, para desenmascarar sus perversiones...

Siguiendo el pensamiento del autor, el análisis de la realidad proviene del reconocimiento de la pobreza y marginación como espacios de donde puede provenir el impulso de modificación de las circunstancias actuales, estableciendo además una dimensión concordante con las condiciones institucionales que reproducen los esquemas de desigualdad.

Los caminos religiosos deben estar abiertos al diálogo desarrollando alternativas que permitan conocer el mensaje de Dios de acuerdo a condiciones subjetivas específicas. Las formulaciones teológicas, en este espectro, deben responder a la conformación holística del ser humano mediante formas de acción fundadas en una racionalidad que recupere la importancia de un nuevo devenir histórico, tendiente a la polivalencia de mensajes de lo divino como signo de respeto integral para cada una de las manifestaciones de lo cultural.

Se desarrolla así una extensión de la idea de la pobreza que va más allá de los excluidos por el régimen económico y expone las necesidades reivindicativas de múltiples sectores de la población en el plano simbólico, como escenario de afirmación de la identidad en términos políticos mediante el reconocimiento de la diferencia entendida como un valor fundamental de la acción social.

Es decir, las modificaciones dentro del discurso teológico, implican una actitud centrada en la liberación como un lenguaje tendiente a la praxis que permita vincular el ámbito de la fe con la realidad, interpretándose como un esquema crítico y responsable de las circunstancias. Este proceso apunta al desarrollo de una alternativa viable resultado de una experiencia concreta, donde la religión se transforma en un espacio mediador que favorece la transformación social centrada en la liberación como principio rector.

El sentido de la liberación como proyecto alternativo, constituye un enfoque que dimensiona al individuo como una totalidad vinculante, capaz de establecer relaciones polivalentes expresadas en lo social mediante la articulación de elementos económicos, políticos, culturales y religiosos, tendientes a proporcionar una visión del mundo, que al ser comprendida e interpretada, construye un nuevo sentido del sujeto marginado, partiendo de una racionalidad centrada en la figura de Dios proyectada hacia esas nuevas opciones:

La liberación como proyecto de cambio es un discurso sobre la fe, pero en condiciones concretas de vida las cuales están inmersas en la lucha social; la dimensión política del evangelio, su ética política, se hace presente en la necesidad de liberación ubicada en un proceso histórico. La fe se vive en una realidad, pero se busca que la fe sea esperanzadora y las esperanzas del pobre radican en que su condición de vida material cambie. (Díaz 2005:132)

La fe, como elemento de análisis y reflexión de la realidad social, permite establecer un sentido de liberación centrado en los problemas de la actualidad, en conexión directa con la acción transformadora como ejercicio utópico que reconoce a la diversidad como una posibilidad de existencia viable y encaminada a disminuir la desigualdad propia de los sistemas discursivos, llámense estos, religión, política o cultura.

La liberación y esperanza como ejes hermenéuticos que orientan la acción social, implican el desarrollo de un compromiso multilateral, donde los espacios de fe sean entendidos como escenarios manifiestos de la pluralidad religiosa portadora de un diálogo en donde el discurso se fundamenta en una comunicación real, interinstitucional que permita realidades incluyentes, constructivas y universales.

En este contexto, se evidencia la articulación de necesidades sociales volcadas hacia la fe, expresadas en un nuevo sentido de espiritualidad que retome la centralidad del individuo como un medio de transformación de la realidad, mediante la reconfiguración de los paradigmas y plataformas políticas existentes.

Estas necesidades provienen de los movimientos sociales que convertidos en expresiones críticas de la realidad, permiten construir el reconocimiento de la multiplicidad de formas de existencia, que los discursos religiosos y políticos no pueden reprimir. En este sentido, los principios teológicos de esperanza y liberación, constituyen una forma de intervención sobre la realidad mediante el uso de una hermenéutica que vincula la acción social y política partiendo de la construcción de nuevas ideas y mensajes en torno a Dios.

La diversidad sexual, como un movimiento social apoyado en la lógica de la diferencia, establece principios éticos vinculados a una fe proyectada hacia la acción política como factor de reflexión y cambio de la circunstancia actual:

Estamos ante una espiritualidad no intimista, sino política, no evasiva, sino activa, inconformista, rebelde, que levanta la voz a favor de las personas indefensas y de la naturaleza dominada. Se caracteriza por una profunda inspiración ético-práctica, que se guía por imperativos de justicia-liberación e igualdad-diferencia y llama a trabajar por un mundo donde quepamos todos y todas. La nueva espiritualidad parte de la vida en toda su riqueza y complejidad, con sus contradicciones y problemas, aspiraciones y frustraciones, esperanzas y temores, se expresa a través del lenguaje de los símbolos, del cuerpo, de los sentimientos, de las pasiones. (Tamayo 2003:102)

La espiritualidad entendida desde esta postura proporciona una nueva hermenéutica que centra el papel de los mensajes de Dios en la construcción de alternativas de transformación planteadas desde la participación integral de las diversas manifestaciones de lo sagrado en la vida cotidiana, considerando principios que guíen la acción desde el ámbito de la fe:

- La opción por los pobres y los marginados constituye la base que sustenta el reconocimiento de las condiciones excluyentes de los discursos hegemónicos de referencia (economía, política, religión, etc.).
- La comprensión de los mensajes de Dios en un código hermenéutico que parte de la multiculturalidad como el mecanismo a partir del cual se manifiesta la polivalencia de las expresiones de la experiencia religiosa, dimensiona en su justa medida, el papel de las múltiples manifestaciones del mensaje divino expresadas en lo social.
- La fe permite articular el impulso utópico necesario en la modificación de las condiciones de existencia actuales a través de la liberación y esperanza, como ejes ético-prácticos capaces de fundamentar la acción.

- El diálogo interreligioso constituye una condición necesaria en la construcción de un discurso que supere los fundamentalismos institucionales y reconozca la figura de Dios como un símbolo polivalente, presente en la historia.

La conformación de esta serie de preceptos en torno a la construcción de un nuevo paradigma teológico, reflejan la forma mediante la que pueden manifestarse las dimensiones subjetivas de la experiencia religiosa, expresadas en el deseo de cambio como necesidad fundamental en la construcción de identidades disidentes, por medio de la participación política como mecanismo de transformación.

Ejemplo de esta tendencia lo conforman las dimensiones de la Teología Queer, que en términos generales refiere la necesidad de una aproximación a Dios mediante un discurso que reconoce la desigualdad a partir de las construcciones discursivas en torno al sexo.

3.1.1.2 La Teología Queer

Dentro de las reconfiguraciones que permiten establecer un diálogo con Dios a partir del reconocimiento de la desigualdad como mecanismo estructural de exclusión, surge la teología queer, como una aproximación hermenéutica y crítica en torno a las construcciones discursivas del cuerpo, género y sexo como condiciones fundantes de la subjetividad.

Las discusiones en torno a la construcción simbólica del género, permiten, desde la dimensión teológica, una reflexión acerca del cómo hablar de la experiencia de Dios en una sociedad multicultural y profundamente secularizada, lo que imbrica de manera directa, los preceptos desarrollados desde el pensamiento social con respecto a la construcción de heteroreferentes normativos y duales en torno al género y sus discontinuidades en el terreno pragmático.

Estas reflexiones llevan a pensar la construcción de las identidades genéricas desde una dimensión sociosimbólica de los cuerpos, que proyectan una serie de usos y prácticas determinados por las dimensiones culturales, expresados mediante mensajes ambiguos en torno a un discurso fundamentalmente patriarcal, asimilado con respecto a la “naturalización” de los comportamientos humanos.

El patriarcado entendido en este sentido, no es sólo la dominación ejercida por el poder del padre, sino también comprende las estructuras de dominación centradas en el hombre, así como la hegemonía ejercida por el varón sobre las mujeres y sobre otros, vincula una serie de relatos que constituyen la estructura invisible más fuerte del poder masculino en la cultura, y develan la lucha entre los juegos de lenguaje de oposición masculino y femenino, configurado en una estructura binaria, desde la cual es categorizada una constitución ontológica de los seres vivientes e inertes a través de la división sexual de los cuerpos expresado en los términos de macho y hembra.

Esta visión reduccionista de las manifestaciones humanas, conduce en la práctica, a la generación de ideas en torno al papel que desempeñan los cuerpos como espacios discursivos insertos en una dinámica dualista de explicación del mundo, mediante los cuales se hace manifiesta la metáfora de lo débil y lo fuerte. Ser hombre implica no ser mujer, ser mujer implica no ser hombre, si nació hombre no podrá ser mujer, si nació mujer no podrá ser hombre.

Las relaciones existentes en la dimensión sexo-genero-identidad-cuerpo constituyen elementos de análisis que pueden llevar a la construcción de exploraciones críticas tendientes a la conformación de nuevos esquemas de análisis, centrados en el pensamiento feminista:

La teoría del género propiciada por las feministas de la Ilustración es otra forma de hacer filosofía desde la racionalidad femenina. Inicialmente, ellas se esforzaron por ubicar a las mujeres en la posición visible del hombre configurado por el feminismo de la igualdad desde la crítica al androcentrismo, a partir de movimientos sociales de mujeres tanto académicos como en lo políticos. Luego intentaron reivindicar los roles sociales en la equidad configurados en un feminismo de la diferencia a partir de las búsquedas para traspasar el binarismo biológico hasta las primeras incursiones para traspasar el binarismo simbólico, y a partir de la asociación con otros movimientos sociales que luchaban por la reivindicación de diferencias identitarias, por ejemplo, étnico-raciales, de orientación sexual, políticas, religiosas, etc. (Garzón 2008: 105)

Atendiendo a este planteamiento, la crítica proveniente del feminismo plantea la posibilidad de una racionalidad capaz de operar más allá de los límites impuestos por la dicotomía promovida por el esquema heterosexual, abriendo el paso a posibilidades de existencia que permitan consolidar un dialogo extensivo entre la diversidad de identidades presentes en los contextos culturales de la actualidad.

La lógica feminista apela al desarrollo de un esquema de comprensión del mundo que permita el acceso a las identidades mediante la diferencia y el desplazamiento del discurso androcéntrico como única posibilidad de participación social, estableciendo una dimensión complementaria entre lo particular y lo general.

Es decir, desarrollando la capacidad de “mirarse a sí mismo a partir de la presencia del otro”. Esta forma de entender la alteridad, permitió la aparición de nuevas formas de interpretación no solo de la cultura, sino también de sus manifestaciones, expresadas en la práctica mediante formas institucionales como la economía, la política y la religión, solo por mencionar algunas. El pensamiento feminista tiene repercusiones notables, consolidándose como una forma de crítica a las estructuras discursivas vinculadas al desarrollo de expresiones religiosas vinculadas al androcentrismo como referente unilineal.

La teología feminista surge a finales de la década de los sesenta y principios de los setenta del siglo pasado, como una exploración en torno a las reflexiones sobre Dios, cuestionando muchos de los esquemas tradicionales de comprensión del mundo.

En un tono profundamente metafórico, basado en una hermenéutica de la sospecha, esta forma de pensamiento teológico, hace extensivos los planteamientos acerca de un Dios liberador centrado en la primacía del pobre, desarrollados desde la teología de la liberación. La marginación como escenario prevaleciente se plantea desde una perspectiva amplia, ya que no solo se manifiesta en el plano económico, sino también como una forma simbólica de exclusión de la mujer a lo largo de la historia.

La recuperación de la figura de Dios desde una perspectiva feminista, obliga pensar desde una postura simbólica, las diversas formas de espiritualidad centradas en una lógica cercana a la dimensión emocional de la experiencia religiosa que va más allá de una racionalidad manifiesta en los diferentes niveles de la vida social:

La espiritualidad feminista no acepta las tradicionales divisiones entre sagrado y profano, espiritual y material, natural y sobrenatural, etc. El lugar de la nueva espiritualidad en el mundo sin fronteras, la naturaleza donde resuena el misterio, la vida como don y tarea, la realidad sin comportamientos estancos. Su espacio son todos aquellos lugares en los que se desarrolla la existencia humana: el trabajo, la actividad política, la comunicación, la calle, el ágora, la vida cotidiana. Esto no significa neosacralizar el mundo. Todo lo contrario: respeta su plena autonomía y considera el mundo como el verdadero escenario donde se juega el destino humano. Su presencia en el mundo se orienta a transmitir el dinamismo liberador del E(e)spíritu. (Tamayo 2004: 55)

Siguiendo el argumento anteriormente esbozado, la teología feminista marca un compromiso ineludible con la realidad histórica, en donde las múltiples manifestaciones de Dios forman parte de un espacio de configuración discursiva que pueden hacerse presentes mediante la transgresión del silencio opresor y las concepciones morales culpígenas sobre el cuerpo, vinculadas a la resignación y negación del placer. En este sentido, el pensamiento teológico feminista se convierte en una invitación abierta a la construcción de experiencias religiosas respetuosas de las subjetividades no reguladas por mediaciones institucionales, que niegan lo existente perpetuando los esquemas de desigualdad presentes en el mundo actual.

Dentro de esta forma de incidir en el mundo, la fe se vuelve de nueva cuenta, el elemento central en la comprensión del papel de la mujer en el contexto actual, mediante la configuración de un principio que otorga a Dios un carácter dual, polivalente y manifestado en las acciones cotidianas y significativas tendiente a recuperar la voz de los marginados, los excluidos, los otros, codificados en clave femenina.

Esta subversión de las normas androcéntricas, obliga a explorar nuevas posibilidades de reflexión en torno al papel de los cuerpos dentro de las discursividades del heteroreferente normativo como contexto de exclusión, planteando un mundo de nuevas posibilidades a partir de la recreación de las identidades genéricas a través de mecanismos alternativos. Es decir, se desarrolla

una transición del pensamiento teológico feminista hacia el espacio de las reivindicaciones sociales, que dentro de lo político, se convierten en fuerzas capaces de modificar el orden establecido. En esta lógica, se asume un compromiso con quienes se encuentran al margen de los referentes de “normalidad” impuestos por el esquema de valores dual que otorga a la heterosexualidad una centralidad arbitraria dentro de las dinámicas culturales.

Esto obliga al desarrollo de una racionalidad simbólica y relacional planteada desde la teología que coloca a los procesos de performatividad como un modelo de transición cultural capaz de conformar identidades en tensión, propias de un esquema de valores expresado en la multiculturalidad. La teología queer, surge entonces como el modelo a partir del cual se puede comprender desde una perspectiva extendida del pensamiento de género, una realidad religiosa incapaz de explicarse a la luz de planteamientos dicotómicos normados por la heterosexualidad:

Queer designa todo lo que está en desacuerdo con lo normal, lo legítimo, lo dominante. No hay nada en particular a lo que necesariamente se refiera. Es una identidad sin esencia. Queer, entonces no demarca una positividad sino una posición enfrentada a lo normativo, la cual no está restringida a lesbianas y gays, sino que está disponible para cualquiera que esté o se sienta marginado a causa de sus prácticas sexuales: puede incluir a parejas casadas sin hijos, por ejemplo, incluso (¿quién sabe?) a parejas con hijos, con hijos, tal vez, muy traviesos. Queer, de cualquier modo, no designa una clase de patologías o perversiones ya objetivas; describe más bien un horizonte de posibilidades cuya extensión y espectro heterogéneo no puede ser delimitado con anticipación:

Desde una posición excéntrica del sujeto queer, se puede imaginar una diversidad de posibilidades para reordenar las relaciones entre conductas sexuales, identidades eróticas, construcciones de género, formas de conocimiento, regímenes de enunciación, lógicas de representación, modos de constitución de sí y prácticas de comunidad –es decir, para reestructurar las relaciones entre el poder, la verdad y el deseo-“(Halperin 2004: 85)

Esta definición apela al establecimiento de un estado de cosas tendiente a subvertir la norma heterosexual mediante la ruptura de sus expresiones más evidentes, las cuales conforman un discurso excluyente que alimenta los fundamentalismos no solo en lo religioso sino también en lo cultural.

Las ideas sobre lo queer, expresan la construcción de una discursividad que habla desde la abyección, desde la marginación y marca una sospecha en torno a las construcciones de la identidad sexual como un camino unívoco, sin fisuras, homogéneo. Lo queer, como adjetivo, funciona como paradoja y metáfora de los espacios dejados por las significaciones heterosexuales y expresa un sentido polisémico, propio del contexto cultural actual, donde la complejidad es la constante. La definición de queer se coloca por encima de las sexualidades convencionales y construye una afrenta a las manifestaciones que encuentran su voz en la otredad, en la alteridad.

Esta noción establece la tensión entre lo general y lo particular a partir del reconocimiento de los deseos como impulsos constitutivos de lo social, vinculando las subjetividades con las proyecciones sociales, estableciendo un modelo hermenéutico que explora nuevas posibilidades del ser, apelando a la noción de género como referencia única.

La Teología Queer, retoma algunos de los planteamientos del feminismo en torno a la identidad masculina de Dios como un discurso que alimenta la polarización, proyectándolo en el cuestionamiento de las categorizaciones y distinciones sociales emergidas de una clasificación binaria en torno a la sexualidad, que establecen una división entre sexos de primera y segunda clase, en función de una corporalidad anatómica remitida al aspecto genital.

Desde este espacio de fe, se otorga una reflexión en torno al papel de las agrupaciones L.G.B.T. y su posición en la cultura occidental presente, mediante la presencia de una identidad híbrida, manifestada en una multiplicidad de posibilidades que operan de manera contradictoria a nivel subjetivo mediante distintas formas de socialización cotidiana. Este espacio epistemológico, plantea

una especie de transición imposible de explicar en medio de una dinámica binaria de clasificación.

La apertura de lo queer expresada más allá de los límites del cuerpo, permite al igual que el camino seguido por las teologías feminista y de la liberación al hablar desde la marginación del mensaje de Dios y reconocer la opción fundamental por el pobre en un sentido amplio, polifacético, presente, vivo, manifestado en y desde la historia, convertido en un impulso utópico, de modificación del orden existente de cosas.

Al reconocerse una dimensión práctica de la cultura que no puede explicarse desde el género, surge la necesidad de hablar de Dios desde una postura *trans*, es decir, que atraviesa y construye una dinámica de identidades en constante cambio y reconfiguración:

La teología queer todavía es joven y, sin embargo, a partir de lo que se ha escrito resulta claro que es radicalmente diferente de la teología gay y lesbiana, ello se debe a que los teóricos queer, a diferencia de los liberacionistas gay, no luchan por liberar la sexualidad oprimida...la teoría queer... cuestiona la noción misma de identidad sexual...no está basada en la identidad, de hecho...es...de la antiidentidad... la teoría queer y, la teología queer han surgido de los escombros de la teoría/teología gay y lesbiana...porque...no resultó ser demasiado convincente. (Stuart 2005:152)

La teología queer como una forma de aproximación a la realidad, constituye un mecanismo que surge y se expresa en la complejidad, constituyendo reflexiones multilaterales del mensaje de Dios reconociendo que la construcción genérica de los cuerpos responde a un modelo de reproducción del poder y los materializa desde una abyección apriorística llevando las formas de exclusión más allá de los límites impuestos por la economía. La pobreza no se expresa como la, sino como la “imposibilidad de”.

Dentro de la concepción de lo queer, el género no constituye un factor determinante del sujeto, ya que este se encuentra supeditado a condiciones materiales, sociales y culturales específicas, más allá de la ritualización

naturalizante propia de un régimen cerrado de acción social. La construcción de los cuerpos se manifiesta como un ejercicio interpretativo capaz de generar nuevas dinámicas de participación y usos de la sexualidad. Lo simbólico cobra importancia como la forma de acceso a nuevas posibilidades de vida no solo en lo individual sino también en lo político. Lo queer cobra una nueva dimensión significativa que opera en una perspectiva trans, que puede incluir a Dios:

Cuando el término se utilizaba como un estigma paralizante, como la interpelación mundana de una sexualidad patologizada, el usuario del término se transformaba en el emblema y el vehículo de la normalización y el hecho de que se pronunciara esa palabra constituía la regulación discursiva de los límites de la legitimidad sexual. Gran parte del mundo heterosexual tuvo siempre necesidad de esos seres "queers" que procuraba repudiar mediante la fuerza performativa del término. Si el término ha sido sometido hoy a una reapropiación, ¿cuáles son las condiciones y los límites de esa inversión significativa? Esa inversión "reitera la lógica de repudio mediante la cual se engendró el término?

Puede el término superar su historia constitutiva de agravio? Presenta hoy la oportunidad discursiva para construir una fantasmática vigorosa y convincente de reparación histórica? ¿Dónde y cuándo un término como "queer" experimenta, para algunos, una resignificación afirmativa... (Butler 2002: 313-314)

La resemantización constituye, siguiendo los pasos de la autora, un modo de constituir una identidad transitoria, que se manifiesta en los límites de un mundo plural, complejo, estigmatizante. El estigma dentro de esta dinámica, se reinvierte y lucha en contra de la normalización androcéntrica.

La teología queer posiciona desde el prefijo trans a la subjetividad en una nueva dimensión que explora nuevas formas de ser y conocer, refiere la capacidad híbrida de la identidad y su potencial movilizador, luchando contra la tradición limitante, arbitraria, expresa la experiencia religiosa en el ámbito dialogante y constructivo, de caminos abiertos.

El pensamiento queer, pretende establecer esquemas complejos de comprensión de la realidad que expresen el mensaje de un Dios tolerante, comprensivo, movido por el potencial del amor y fundado en la esperanza liberadora. La teología queer quiere rechazar y superar los límites de la sexualidad, del género, de la nacionalidad, clase, raza, edad, abriéndose a la diversidad, mostrando el reino de Dios en una dimensión histórica, presente en todas las épocas y fundada en una ética polivalente.

3.1.2 Los elementos políticos

En el marco de la discursividad esbozada a lo largo de este texto, la fe se vuelve el medio a través del cual puede accederse a nuevas formas de conocimiento capaces de invitar al diálogo reivindicando las identidades que se mantienen al margen de los referentes androcéntricos manifestados el binarismo heterosexual. La política entendida desde esta trinchera, conforma un medio de visibilidad para el excluido, siendo además una extensión de la ética multicultural expresada en el marco teológico del reconocimiento de la diferencia como forma de cimentar las bases de un nuevo entorno social.

La acción política en este contexto considera a la fe religiosa como una forma de vida que se asume mediante la consolidación de un compromiso con el prójimo, en donde se manifieste el mensaje divino como una forma de manifestar la historicidad de Dios y la libertad expresada como inclusión. La fe se expresa desde la convicción y como respuesta a la llamada de Dios, no por tradición ni entorno cultura entendiendo a la actividad política como servicio.

El servicio se expresa como la forma en que se desarrolla el compromiso hacia los demás, de plantear la necesidad de un cambio dentro de las estructuras sociales de opresión, la política constituye una manera de mostrar en la generalidad el pensamiento cristiano, desde un esquema de valores que no provienen de los referentes tradicionales. Dentro de esta serie de condiciones, la política también se metaforiza y es capaz de explicarse por encima de los límites de lo institucional, manifestándose como una forma de acción concreta encaminada al cambio de las circunstancias actuales.

El mensaje de Dios, en este espectro ideológico, se manifiesta a favor de una comunidad mucho más inclusiva, en donde se exprese manera integral la vivencia de la sexualidad, como una forma manifiesta de la sociedad plural entendida como valor.

La práctica política se convierte entonces en el espacio en el que puede cimentarse la esperanza como el impulso utópico de transformación de la realidad, en aras de la existencia de una sociedad capaz de reconocer la sexualidad como el discurso donde pueda manifestarse no solo el mensaje de un Dios acorde a las circunstancias actuales, subjetivo, presente en la historia personal del individuo.

El desarrollo sentido de proximidad constituye un compromiso con el otro que al ser retroalimentados satisface las necesidades individuales y colectivas de sectores de la población mantenidos en el silencio derivado de la marginación no solo física, sino simbólica, compartida por las sexualidades colocadas de manera arbitraria “fuera de la norma” regulada por el heteroreferente normativo, constructor de los cuerpos y las practicas ejercidas sobre este.

La puesta en práctica de acciones políticas promovidas desde la fe, rescatan un ambiente metafórico y profundamente paradójico que atiende a las condiciones sociales actuales, permitiendo a los nuevos movimientos sociales a manifestarse como las expresiones de la complejidad manifiesta en la subjetividad y permite formas de vida desde el margen, con necesidades específicas, reales, llenas de un sentido polivalente, capaz de articular el sentido del yo-nosotros-los otros en un plano identitario, ajustable a situaciones específicas del ser y estar frente a los otros:

Los movimientos contemporáneos son profetas del presente. Lo que ellos poseen no es solo la fuerza del aparato, sino el poder del presente. Lo que ellos poseen no es la fuerza del aparato, sino el poder de la palabra. Anuncian los cambios posibles, no en el futuro distante sino en el presente de nuestras vidas; obligan a los poderes a mostrarse y les dan una forma y un rostro; utilizan un lenguaje que parece exclusivo de ellos, pero dicen algo que los trasciende y hablan por todos nosotros. (Melucci 1999: 11)

3.2 C.E.G.L.A: El contexto

La aparición de nuevos movimientos sociales y religiosidades en la Argentina, forma parte de un proceso de reconfiguración institucional gestado en la década de 1980, posterior al régimen de represión que pretende vincular la participación de los sectores de la población en esquemas democráticos vinculados a la política promovida por Raúl Alfonsín, quien garantizaba los “beneficios de la libertad” amparado en el preámbulo de la Constitución (Bazán 2006:349).

La visibilidad de los grupos de gays y lesbianas se hizo manifiesta mediante una política de denuncia que permitió una presencia más o menos clara en los esquemas de la “democracia cotidiana”, mediante la figura de organizaciones civiles de organizaciones como la C.H.A (Comunidad Homosexual Argentina), surgidas en medio de las tensiones institucionales entre la Iglesia y el Estado:

Cuando el 28 de mayo de 1984 apareció en *Clarín* una solicitada de la CHA era la primera vez que una organización de ese tipo salía a la luz de esa manera. La primera vez que los “nefandeados” de la historia tomaban la voz por iniciativa propia, ya no por una nota pergeñada en alguna redacción. La respuesta no se hizo esperar. En la revista católica *Esquiú* del 10 de junio de 1984, se dedicaron a contestar esa primera solicitada con una virulencia que anticipaba que las relaciones tampoco serían fáciles, aun en la democracia. Decía la revista católica “ante la actitud desafiante de ellos (los homosexuales), pidiendo, reclamando las” “transformaciones de los modelos culturales” dan ganas de arriarlos a todos a la Sierra Chica... (Bazán 2006:349)

La presencia pública de sectores sociales que “subvierten la norma” causó una serie de reacciones institucionales expresadas en lo político mediante ejercicios cada vez más complejos de construcción de la ciudadanía, vinculando lo político con la fe, como forma de participación.

Las formas en las que estas religiosidades buscaban adecuarse a la dinámica sociocultural involucra la satisfacción de necesidades a partir de la participación de nuevos sectores en torno a discursos heterogéneos que pretendían llenar los espacios dejados entre la religión y política ubicando a diversos sectores sociales desprotegidos por las grandes instituciones.

La esencia del ciudadano en la sociedad argentina se vuelve un discurso complejo donde se depositan diversos referentes donde pueden articularse un conjunto de necesidades de orden simbólico donde pudieron integrarse un conjunto de elementos disimiles que implican la configuración de elementos prácticos de diversas religiones y creencias tanto institucionalizadas como marginales donde puede ubicarse el sector L.G.B.T.

Las respuestas de los núcleos de la Iglesia católica ante estas formas de expresión religiosa no solamente revelaron su intolerancia hacia los sectores sexodiversos, sino también ante las manifestaciones sociales desarrolladas más allá de los preceptos impuestos por un referente discursivo que jugó un papel fundamental en la construcción de un Estado-Nación coherente, orgánico e integrado.

Es justamente en este espacio entre la religión y la política donde emergen formas de participación social que aprovechan la superposición y fragilidad institucional para construir una serie de comunidades religiosas expresadas en una tensión pertenencia-autonomía, capaz de fragmentar la dimensión política del discurso religioso, extendiendo la definición de democracia llevándola al plano de las subjetividades, donde puede ser apropiada y resignificada dentro de un espectro de posibilidades en disputa (Algranti 2010:52).

Las mutaciones presentes en la vida sociocultural de Argentina se volvieron un terreno fértil para la aparición de expresiones de lo religioso donde la fe se exprese como un valor fundamental en el reconocimiento y asunción de la identidad sexual como un valor que puede expresarse en una dimensión política de igualdad propia de un esquema plural de democracia, donde se modifican los referentes en pro de un diálogo polivalente.

Estas formas de socialización en torno a lo religioso forman parte del contexto del surgimiento de agrupaciones como C.E.G.L.A (Cristianos Evangelicos Gays y Lesbianas de Argentina) quienes mediante la conformación de un discurso fundamentalmente “queer”, pretenden vincular preceptos teológicos con la acción política en una dinámica enmarcada en la tensión institucionalizado-marginal, propia del contexto de algunas de las sociedades urbanas actuales.

La presencia de estas expresiones de lo religioso en la vida pública de la sociedad argentina permite revelar un fenómeno de participación social a partir de la integración de diversos elementos que tras la ruptura del “mito de la nación católica” permiten una aproximación al fenómeno de las religiosidades contemporáneas. En el caso de C.E.G.L.A., las formas de participación social se encuentran vinculadas a la satisfacción de necesidades de orden simbólico mediante el desarrollo de un referente heterogéneo, móvil y polivalente.

3.2.2 La agrupación: una perspectiva etnográfica

Cristianos Evangelicos Gays y Lesbianas de Argentina (C.E.G.L.A) comienza sus actividades en el año 2002, por iniciativa de Marcelo Saenz, ingeniero de formación quien después de una larga crisis de identidad proveniente de una formación católica sumamente ortodoxa, y de contacto con asociaciones que supuestamente modificarían sus “desviaciones”, pretende desarrollar, a partir de sus contactos con algunos preceptos de tolerancia vinculados a la Iglesia Luterana y la lectura del Libro “Lo que la Biblia realmente dice sobre la Homosexualidad” de Daniel Helminiak, un ministerio de ayuda a otros creyentes en Cristo sumidos en las contradicciones identitarias surgidas de las presiones sociales y culturales de sus esquemas de referencia.

Retomando los modelos de organizaciones religiosas Estadounidenses como “Evangelicals Concerned” y con apoyo de su pareja Marco, Marcelo publicó un pequeño aviso en una revista de interés general de la comunidad L.G.B.T de la Ciudad de Buenos Aires que simplemente decía "cristianos evangélicos gays" y proporcionaba un número de teléfono, expresando que esa era la única manera factible en la que podía presentarse el ministerio.

Se comenzó así con una serie de pequeñas reuniones en casa de Marcelo en donde se oraba, se compartían testimonios y se brindaba apoyo mutuo. En 2005, una de las iglesias evangélicas Metodistas de la Ciudad de Buenos Aires, ofreció su propio templo para que se realizaran las reuniones. En la actualidad, las reuniones se realizan una vez por mes en las instalaciones del templo metodista y en las Provincias de Rosario y Córdoba.

Esta forma de religiosidad se define como un ministerio “formado por cristianos y cristianas gays, lesbianas, bisexuales y trans provenientes de distintas denominaciones cristianas, que se han unido para contarle a los demás el testimonio de sus propias vidas y anunciar que se puede ser gay o lesbiana y cristianx sin estar en conflicto con Dios”. <<http://www.cegla-argentina.com.ar/>>

(2010)

Dios se expresa dentro de la lógica de este grupo, mediante la vivencia de una sexualidad responsable y libre de culpas, que pueda conjuntar la fe en Cristo con el reconocimiento de la identidad, participando de los siguientes principios:

- “Ayudar a personas gays y lesbianas cristianxs⁹ a reconciliar su fe en Cristo con su sexualidad.
- Generar un ambiente de compañerismo donde compartir amistad y espiritualidad.
- Ofrecer ayuda a padres, familiares y amigos de personas GLBT.
- Promover el diálogo con nuestros hermanos y hermanas de diferentes iglesias cristianas que encuentran en la homosexualidad un tema difícil de abordar.
- Comunicar las buenas nuevas del Evangelio a todos aquellos que no conocen el amor y mensaje de nuestro Señor Jesucristo”. <<http://www.cegla-argentina.com.ar/>> (2010)

Como puede observarse, en los planteamientos anteriormente esbozados se manifiesta la construcción de un discurso apegado al desarrollo de una comunidad sostenida en la práctica de un “compañerismo” que reafirma la identidad personal mediante la afirmación positiva de la homosexualidad, vinculada al mensaje cristiano de amor, reproducido mediante un diálogo incluyente vivido en el evangelio expresado en lo cotidiano.

El vínculo, la cercanía, marcan un posicionamiento respecto a la homosexualidad, alejado de los preceptos tradicionales desarrollados por el núcleo cristiano católico, cercano a una interpretación mediada por el conocimiento en la revisión de algunos de los planteamientos desarrollados por conocimientos multilaterales provenientes de diversas ciencias sociales así como elementos teológicos de naturaleza queer donde se ubica una dimensión “parainstitucional ” con respecto a las formas de entender la sexualidad:

⁹ La utilización de la “x” o “@” en la construcción del discurso LBTT responde al distanciamiento que se tiene con respecto al género dicotómico que clasifica como “hombre” o “mujer” en un esquema excluyente de género.

- 1- Lo que hoy entendemos por orientación sexual, era un concepto que escapaba totalmente a la comprensión de los autores bíblicos y de su cultura. En esos tiempos ni siquiera existía una palabra para designar al homosexual o a la homosexualidad. De hecho, la palabra "homosexualidad" se acuña a comienzos del siglo XX.
- 2- Las referencias bíblicas que condenan conductas sexuales entre hombres están siempre vinculadas a contextos de abuso, explotación, violencia, idolatría y/o promiscuidad. Lo que se condena en todos los casos es siempre este tipo de comportamientos que hacen daño a quien los practica y a aquellos con quienes se practica.
- 3- No existen referencias bíblicas que condenen relaciones serias y responsables entre personas del mismo sexo fundamentadas en el amor y mutuo compromiso. . <<http://www.cegla-argentina.com.ar/>> (2010)

Dentro de este esquema se puede evidenciar la presencia de una ética sexual vinculada a valores que reconfiguran el mensaje bíblico colocando a la sexualidad como un principio mediante el cual se puede ejercer el amor en una dimensión más cercana al compromiso, y muy por encima de los límites impuestos por la construcción discursiva del género.

La cercanía con los conocimientos científicos marca una nueva dimensión hermenéutica en torno a los mensajes evangélicos, entendidos como expresiones del amor de Dios, vividos como una experiencia cotidiana remitida a un comunitarismo. Este sentido comunitario permite construir un sólido mensaje político apegado a la construcción de derechos civiles para las formas de vida sexodiversas.

El interpretar los textos bíblicos a partir de una visión alejada de anacronismos limita la universalidad de sus planteamientos a partir de la idea de que es válido rechazar algunas actitudes bíblicas discordantes con la lógica cultural actual de lo moralmente aceptable, en términos de sexualidad.

La fe se torna una verdad universal que se ha interpretado de forma literal a partir de conductas y costumbres incomprensibles en códigos culturales diferentes. Las escrituras no ofrecen en este sentido una ética o una moral sino una visión del mundo, una guía de las acciones cotidianas. El espacio que se le ofrece a las mediaciones hermenéuticas provenientes de la lingüística, la historia y las ciencias sociales coincide con la interpretación proveniente de la teología de la liberación en su acepción queer.

En este contexto se pretende generar un conjunto de criterios que permitan tomar decisiones en torno a la enseñanza bíblica como cuestionable mediante el contraste de los planteamientos sagrados con conocimientos nuevos que pueden operar complementariamente en la construcción de formas de vida vividas más allá de los límites de la normalización proveniente de los roles de sexo y género.

Desde esta lógica, la visión donde se estigmatiza la homosexualidad tiene una dimensión histórica y cultural que se articula con discursos eclesiásticos reproducidos mediante la imposición y el desarrollo de la desigualdad sostenida sobre jerarquías dicotómicas donde la heterosexualidad se ubica como elemento central de explicación.

La estructura organizativa de esta agrupación más cercana a un club, permite recuperar las experiencias de quienes debido a sus preferencias sexuales, se han sentido rechazados o excluidos por las denominaciones religiosas hegemónicas que están en contra de la homosexualidad como forma de vida. Este espacio permite la divulgación de textos donde se discuta la incompatibilidad de la homosexualidad y la fe cristiana producido por las instituciones hegemónicas, cuestionándolo mediante ejemplos de la vida cotidiana de cada uno de los participantes.

En la dinámica de estas charlas se pretende discutir algunos puntos considerados como relevantes comprendiendo la necesidad de interpretar los textos bíblicos despejados de prejuicios y preconcepciones, intentando discernir el mensaje de Dios en términos de justicia con respecto a algunas actitudes bíblicas que parecen estar en conflicto con lo que parece ser moralmente aceptable, desde las visiones tanto institucionales como individuales.

Es a partir de este ejercicio de retroalimentación donde se expone la experiencia como un elemento central en la construcción de una especie de comunidad donde la sexualidad mediante las dinámicas desarrolladas durante las reuniones, debe ser considerada en una vida de compromiso entre las personas. En estas conversaciones se pretende elaborar un análisis donde la realidad legal, social, política y cultural de la Argentina obliga a un dialogo basado en la palabra de Dios.

Dentro de este modelo se evidencia la presencia de los elementos queer entendidos como teología de la liberación, ya que en se reconoce la dimensión del conocimiento proveniente de diversas áreas del conocimiento como mediadores de comprensión de la realidad, donde se excluye históricamente a las sexualidades periféricas o consideradas como “erróneas” o “moralmente inferiores” bajo un esquema cristiano católico tradicional y dicotómico.

La organización informal de las reuniones así como de la agrupación en general permite el desarrollo de un ambiente de cercanía y confianza entre los integrantes donde el elemento fundamental consiste en compartir experiencias donde se puedan reflejar temas generales en torno a la exclusión del ser homosexual en diversos ámbitos de la vida social. La denominación “evangélica” dentro de la agrupación se refiere principalmente al elemento de la infalibilidad bíblica que es reinterpretada adecuándola a las necesidades de la comunidad L.G.B.T. en torno a la aceptación y búsqueda de la igualdad mediante la fe en Cristo.

El papel de la mujer, y en general, la actitud bíblica con respecto a los excluidos y marginados, responde a una interpretación errónea de los textos bíblicos por parte de las instituciones hegemónicas que reproduce prácticas sociales, realizando una crítica y retroalimentación llevada a ejemplos concretos de la realidad social argentina con respecto a las tensiones sociales y políticas producto de las polémicas desarrolladas por la visibilidad cobrada por los movimientos Lésbico-Gay.

Además dentro de estas reuniones semanales se rescatan algunos testimonios por parte de los asistentes, generando un espacio de confianza donde el individuo excluido, marginado o cuestionado por su preferencia sexual, puede expresar su fe como un valor positivo donde la figura de Dios representada en Cristo, acompaña la aceptación de las personas tal son, fundadas en un amor infinito y trascendente.

Algunos de los testimonios dentro de la agrupación evidencian la forma mediante la cual opera la reinterpretación de los discursos en torno a Dios con respecto a un referente teológico que atiende a las necesidades individuales entendidas tanto subjetivamente, pero sin perder el vínculo con un nuevo movimiento social, tal es el caso de Esther Baruja, ex Coordinadora de C.E.G.L.A:

...puedo decirte que Dios escucha nuestra oración, él es bueno y desea lo mejor para nosotros sus hijos/as, solamente que si yo nací con el pelo negro no me hará rubia de ojos azules por más que se lo pida. El Señor me hizo lesbiana, ahora finalmente después de luchar por 12 años puedo servirle con todo mi ser, ya no vivo dividida, ya no tengo que ocultarme, ahora vivo transparentemente, además me dio una pareja, me dio una comunidad cristiana... pero vivo en un mundo que hace acepción de personas y discrimina por cualquier motivo (raza, nivel social, orientación sexual, belleza, etc.). Sé que Jesús no me prometió que todo sería fácil, pero sí me dijo que estaría conmigo cuando la tormenta pareciera golpear más....

Como puede observarse dentro de este testimonio, se construye una visión positiva en torno a una sexualidad que para muchos puede ser comprendida como moral o incorrecta ya que Dios funge como el medio a través del cual se puede reconocer una preferencia sexual diferente de la heterosexual a partir de la asunción de su amor como elemento constitutivo que permiten sobrellevar los efectos de la discriminación y exclusión de la vida cotidiana.

La fe como el elemento que permite superar las condiciones de discriminación permite ubicar a un elemento subjetivo como el núcleo de interpretación de la realidad. Es decir la forma en la que se cree en un Dios tolerante permite construir una postura con respecto a los diversos problemas de la realidad social. La postura “evangélica” desde esta perspectiva, considera al testimonio como una forma mediante la cual se “objetiva” la vida cotidiana mediante la fe en un espacio abierto y respetuoso. De esta forma se establece mediante el “compromiso” una cercanía que opera a nivel emocional en la forma en la

Dentro de esta agrupación se retoma la idea de que los textos bíblicos no pueden funcionar como eje ético o moral con respecto a la sexualidad, sino que el mensaje de Dios se sostiene sobre la base del amor transexual, más allá de los límites discursivos por el sexo o el género, impuestos por la interpretación anacrónica y limitada de los evangelios. La base teológica en la que sostienen algunas de estas configuraciones analíticas en torno a los textos bíblicos se realiza mediante un cuestionamiento a los elementos discursivos promovidos históricamente por el núcleo cristiano católico.

Los objetivos de esta agrupación, se trasladan al plano de lo político mediante el trabajo sostenido y permanente con diversas instituciones que promueven la lucha política como la C.H.A. (Comunidad Homosexual Argentina), así como la adherencia a diversas campañas seculares que promuevan la lucha en contra de conductas discriminatorias no solo en los ámbitos religiosos sino de la vida cotidiana mediante un trabajo en pro de los derechos, reconciliando, hablando y

mostrando a la sociedad lo que vivir como homosexual significa para los individuos y grupos históricamente marginados, excluidos y cuestionados.

La organización de este grupo no opera mediante una jerarquización evidente, a que las actividades son coordinadas por su fundador Marcelo Saenz, quien desarrolla mediante reuniones informales los temas a analizar y que tienen que ver con asuntos de relevancia dentro en la vivencia tanto cultural como política de la homosexualidad.

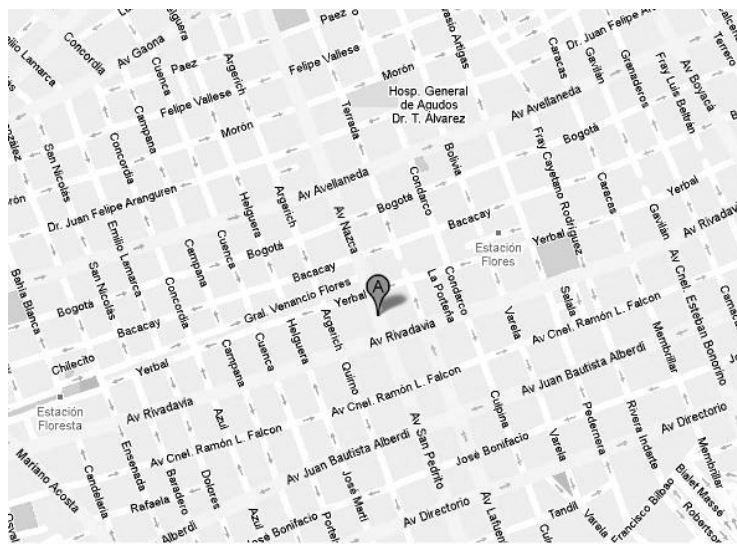
Las reuniones en la calle Yerbal 2451 en el Barrio de Flores, Frente a la Plaza Pueyredon entre las calles General G. Artigas y Fray Cayetano Rodríguez, utilizando las instalaciones de un Templo Metodista, cercano a algunas de sus ideas en torno al papel de la homosexualidad en la religión. Estas se realizan una vez al mes a partir de las 7 p.m. con una población flotante¹⁰ e irregular, que asiste de acuerdo a la satisfacción de sus necesidades particulares.

Mapa 1: ubicación del barrio de Flores Bs. As.



¹⁰ Datos obtenidos en entrevista con Marcelo Sáenz, así como en trabajo de campo realizado en Agosto de 2010.

Mapa 2: ubicación Templo Metodista de flores



Fuente:

http://www.google.com.mx/imgres?imgurl=http://www.losmejoresdestinos.com/mapa_buenos_aires_barrios

Imagen 1: Templo Metodista de flores (fachada)



Fuente: Trabajo de campo 2010

Existen dos tipos de reuniones: las de primera vez donde se realiza un acercamiento a las dinámicas del grupo y la forma de trabajar y un segundo tipo de reunión, donde se reproducen los mecanismos de socialización que funcionan como mecanismos de aceptación de la homosexualidad. La estructura de las reuniones es informal y apela a desarrollar cercanía entre los participantes. La participación es dirigida a partir de un tema específico que permite detonar una dimensión testimonial donde cada uno de los integrantes expresa su opinión respecto a las problemáticas planteadas¹¹.

La propuesta de las reuniones mensuales consiste en el estudio a profundidad del mensaje bíblico en función de nuevas necesidades sociales en el contexto de Argentina. Se desarrolla una reflexión de la palabra sustentada en la esperanza de las personas comprendan la experiencia de la fe vivida desde la homosexualidad y puedan confiar en la necesidad de cambio.

Las reuniones plasman la necesidad de compaginar la preferencia sexual con la religiosidad en un contexto de pluralismo. En estas, los textos bíblicos, son interpretados a la luz de analogías que funcionan como un reflejo de la realidad cotidiana, vinculada a problemas cotidianos como la exclusión en el ámbito laboral o los cuestionamientos por parte de la familia o algunas instituciones religiosas.

Las diferentes posturas esbozadas a lo largo de las reuniones se basan en las opiniones de los integrantes en torno a los distintos temas sostenidos en imaginarios sobre la relación entre la homosexualidad y la depravación que se desprenden fundamentalmente de percepciones producidas por los grupos hegemónicos, quienes han excluido de alguna u otra forma a los individuos asistentes a C.E.G.L.A.

¹¹ En la reunión observada durante el trabajo de campo, se discutió acerca de la reciente aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo y su repercusión dentro de la relación entre la fe y la vivencia política homosexual.



Foto 2: reuniones mensuales en Iglesia Metodista de Flores (Fuente: Trabajo de campo 2010)





Foto 3: Brindis final (Fuente: Trabajo de campo 2010)



En las reuniones se utiliza la información como un mecanismo de reflexión que va más allá de la Biblia, contrastándolo con la realidad social. Un ejemplo de esta tendencia se hizo evidente durante el análisis que se realiza de la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo en Argentina. En la discusión desarrollada durante esa reunión se comentó la necesidad de construir la ciudadanía para los homosexuales como una forma de acceder a los dones del Espíritu Santo.

La dignidad reconocida en el matrimonio civil entre personas del mismo sexo evidencia, la necesidad de construcción de una experiencia donde los valores expresados en el evangelio puedan vivirse cotidianamente mediante la reivindicación integral de las formas de vida no solo homosexual, sino divergentes. El reconocimiento de un derecho civil es leído desde esta dimensión como un triunfo de la sensatez humana, donde las formas de vida cuestionadas pueden vivir íntegramente.

En este sentido, las reuniones en C.E.G.L.A operan como un acompañamiento que permite vincular la vivencia de la homosexualidad y la fe cristiana mediante la experiencia del “verdadero mensaje del evangelio”, fundado en el amor infinito de Dios representado en la figura de Cristo, su hijo, quien vivió marginado y excluido, perseguido por promover una alternativa viable. Otra intención de las reuniones consiste en poner en práctica un cambio de vida que se traslade de la frustración y la desesperanza a nuevas relaciones con el entorno, cimentadas en la transformación de la realidad.

La estructura de C.E.G.L.A permite que esta funcione como un grupo de amigos, donde el testimonio permita desarrollar el mensaje de Dios en la vida cotidiana y dentro de un ambiente de confianza donde la institucionalización se vuelve un factor que limita la experiencia de la vivencia integral de la fe:

Una Iglesia es cosa seria...una Iglesia que esté formada por alguien que se dice pastor, que no tiene una formación teológica y no tiene un buen testimonio personal, no es correcto...para mí es muy importante que los líderes de una Iglesia, sobre todo gay, tengan una buena conducta...sin una vida desordenada...ese es el problema con algunas Iglesias...se llaman Iglesias y no tienen un testimonio personal...la Iglesia es una cadena donde todos deben tener un lugar (Trabajo de campo julio 2010: entrevista)

Dentro de este testimonio del líder de la agrupación, puede evidenciarse el distanciamiento que C.E.G.L.A mantiene con respecto a la organización eclesial, debido a la falta de cercanía provocada por las estructuras jerarquizadas. La experiencia construida entre iguales, permite desarrollar la confianza que no siempre es otorgada por las instituciones. Se tiende al desarrollo de una especie de “comunidad de fe” donde la vivencia de la homosexualidad con la fe en un esquema sin fisuras pueda ser un elemento de cohesión al interior del grupo.

La intención fundamental dentro de la estructura de C.E.G.L.A, va más allá de la organización de reuniones, sino también en la producción de textos que donde se analizan distintas posturas con respecto a la homosexualidad y la fe cristiana desprendida de investigaciones y teorías provenientes de campos del conocimiento como la teología o la psicología. Los textos se encuentran disponibles en el sitio de internet de la agrupación, que funciona como una forma de contacto eficiente en términos del intercambio de experiencias y conocimientos. (ver anexo 1)

La página de internet, permite conocer cuales con son los objetivos del grupo así como las actividades que se. Además C.E.G.L.A cuenta con un foro virtual y una dirección de correo electrónico donde las personas interesadas pueden ponerse en contacto con Marcelo Sáenz quien puede brindar una asesoría individual, con respecto a asuntos relacionados con las tensiones provenientes entre la homosexualidad y la fe cristiana:

al integrar la fe con mi homosexualidad...la vida se enriquece...cuando las personas que se acercan a nosotros logran experimentar lo mismo, llegamos a cambiar su vida...si queremos crecer como cristianos debemos creer que Dios nos va a ayudar en esa etapa...una vez que la persona ha podido superar estos cambios en torno a su ambiente...termina nuestra labor...las reuniones constituyen un estudio para el enriquecimiento espiritual (Trabajo de campo julio 2010: entrevista)

El carácter transitorio de la agrupación permite que no se desarrolle un compromiso definitivo, permitiendo al individuo resolver problemáticas concretas acompañados por un grupo de iguales, donde la experiencia se vuelve el medio por el cual la homosexualidad es un mecanismo eficiente en la articulación de expresiones políticas y religiosas encaminadas al cuestionamiento y transformación de la sociedad en torno a las posturas con respecto a la homosexualidad.

La organización de C.E.G.L.A marca su distancia de las estructuras católicas por considerarlas impersonales, pero a su vez tiende al desarrollo de cierta jerarquización que permite organizar las actividades y reuniones donde se pretende construir una identidad individual cimentada en la fe en Cristo como un elemento llevado a la práctica política en un ambiente de confianza y acompañamiento.

En este sentido, la tribalización opera al interior de esta organización religiosa a través de una organización informal que mediante la cercanía con el otro genera vínculos profundos sostenidos en la fe en Cristo, un Cristo que acepta y reconoce como una bendición, como posibilidad de existencia.

3.3 La construcción de la identidad en C.E.G.L.A

Los mecanismos de la construcción de la identidad al interior de la agrupación guardan relación directa con los mecanismos de socialización transitorios, sostenidos en la cercanía y el acompañamiento en la aceptación de la homosexualidad desde una perspectiva religiosa. La experiencia se construye mediante la articulación de elementos políticos que funcionan como mecanismos de acceso que permiten construir una ciudadanía integral cimentada en el reconocimiento de derechos individuales.

La fe como un principio esencial en la construcción de la homosexualidad permite el desarrollo de una “conciencia” cimentada en una dimensión de lo moral donde se busca subvertir la noción de pecado desarrollada por visión culpígena reproducida por la religión católica. La Biblia dentro de esta dimensión hermenéutica es entendida como un elemento que históricamente ha funcionado como una guía moral malinterpretada operante como una justificación de comportamientos homofóbicos y como una guía incierta en asuntos fundamentales dentro de la cultura occidental.

La Biblia entendida como un recurso en la reproducción del modelo androcéntrico, justifica la postura de que su revisión debe realizarse desde una postura alejada de prejuicios y no anacrónica ya que: “no se pueden trasladar valores de otra época y ponerlos a funcionar en esta...no podemos interpretar los problemas en función de ideas de hace 2000 años...a la Iglesia le conviene...ya que el sexo puede controlar el miedo y la culpa” (Trabajo de campo julio 2010: entrevista). La lectura unilateral de los textos, permite la consolidación de un aparato institucional que excluye y genera presuposiciones entendidas como verdades absolutas.

El primer elemento que permite la construcción de una identidad tendiente a la articulación entre fe y homosexualidad, parte de una dimensión hermenéutica de la Biblia a partir de una visión integral, a la luz de conocimientos científicos y teológicos alejados de prejuicios en torno a la ética sexual, atentos a las distintas particularidades del texto como elemento de poder, el papel de las ideologías de la época así como el papel que juegan los traductores y los diversos recursos lingüísticos en la construcción del discurso. En esta dimensión, la Biblia no debe ser entendida como un recurso absoluto en la construcción de la moral cristiana, ya que deben tomarse en cuenta factores económicos, políticos, sociales y culturales dentro de la escritura y apropiación de los mensajes del texto.

La Biblia en este modelo de interpretación, debe ser entendida como una guía moral abierta no regulada por las instituciones como un recurso que permita la exclusión de los seres humanos. En los textos producidos por C.E.G.L.A se desarrollan algunas ideas al respecto:

Tal como señalamos, no disponemos de un conjunto absoluto de criterios para juzgar cuando es correcto o cuando no es correcto actuar de una manera contraria a la enseñanza de La Biblia. Ningún cristiano vive en la actualidad el estilo de vida de las personas del primer siglo y menos del siglo X A.C en cuanto a sus costumbres sociales y culturales. Sería absurdo que así fuera. Lo que debemos hacer es juzgar cada texto de la Biblia en forma responsable y decidir siguiendo la dirección que leemos en la segunda epístola de San Juan: “Este es el mandamiento, que andéis en amor como vosotros habéis oído desde el principio”.
<<http://www.cegla-argentina.com.ar/>> (2010)

La recuperación de algunos pasajes bíblicos permite fijar uno de los principios teológicos fundamentales: el amor como base de las relaciones humanas sin importar el género o sexo: “...todo lo que parte del amor, no puede ser pecado, es lo que busca el bien de una relación se expresa en la mutualidad y la preocupación por el prójimo, no puede ser pecado...si nos libramos de las ideas equivocadas, se tendría otra perspectiva en torno al sexo...el pecado es hacer daño al prójimo...no vivir en el amor” (Trabajo de campo julio 2010: entrevista).

El amor desde esta postura, se entiende desde una visión amplia, planteada mucho más allá de interpretaciones institucionales, donde el mensaje de Cristo debe darse desde una perspectiva liberadora, alejada de manipulaciones ideológicas o excluyentes.

La Biblia debe entenderse como un texto que señala verdades absolutas como la profesión de fe, pero también reconociendo la existencia de otras verdades periféricas o secundarias, muchas de las cuales solamente tienen sentido en el contexto histórico y cultural de la época en la cual fueron escritas y que no son aplicables a la realidad de los tiempos actuales. <<http://www.cegla-argentina.com.ar/>> (2010)

Este espacio discursivo proveniente de la jerarquización de las verdades, permite construir una reinterpretación de algunos de los preceptos bíblicos, extendiendo la noción de amor más allá del límite impuesto por el género, al considerarse el acto fundante de las relaciones humanas. El amor entendido como un acto universal que permite el acceso a Dios, subvierte la dimensión de culpa con respecto a las relaciones homosexuales, desarrollado por la Iglesia Católica. Una lectura de la Biblia dentro de estos parámetros, constituye un acto performativo donde se subvierte la abyección de la situación homosexual dentro del plano de lo religioso.

Los elementos discursivos parten de algunos recursos vinculados a la teología de la liberación y las mediaciones provenientes de esta:

La teología de la liberación y la crítica feminista bíblica demuestran que, para que la Biblia transmita eficazmente la Palabra a todas y todos nosotros, debemos leerla con nuevos ojos desde la perspectiva de los oprimidos. Los relatos bíblicos reviven con nueva pertinencia cuando los leemos desde la experiencia del presente. Pues, si admitimos que las lesbianas y los gays están presentes en la Biblia, entonces acompañan a Moisés y Miriam en el éxodo y caminan junto a Jesús en Galilea. Aun cuando su sexualidad es silenciada y ocultada, las lesbianas y los gays estuvieron en todas partes siempre.

Ha llegado el tiempo de liberar a las lesbianas, los gays y bisexuales bíblicos de los closets (armarios) donde están encerrados. Esta búsqueda de la verdad acerca de la sexualidad debe superar siglos de silencio de comentarios y análisis de la Biblia. <<http://www.cegla-argentina.com.ar/>> (2010)

Se presenta una extensión dentro de la lectura del pobre y el oprimido, entendido como el individuo víctima de la exclusión por sus condiciones originarias. Dentro de esta construcción de la experiencia religiosa se contempla también la “salida del closet”¹² como un acto de política individual que permite marcar una transformación de la norma heterosexista mediante la superación de modelos de sexualidad manipulados por los discursos hegemónicos. La búsqueda de la verdad individual permite entrar en contacto con una experiencia religiosa integral, centrada en la dignidad como un valor reconocido por un Dios amoroso y tolerante.

La homosexualidad, desde esta perspectiva, constituye una condición bendecida por Dios y como tal debe vivirse de manera integral mediante una dimensión ética centrada en el amor y una conciencia entendida como una condición cultural que se modifica a lo largo del tiempo. Debe entenderse además como una capacidad dada por Dios contrapuesta a otras realidades igualmente válidas. Las posibilidades en torno a la construcción de una experiencia religiosa como individuo homosexual, otorgan un nuevo rol a la conciencia, que permite abrirse hacia la verdad como forma de vida.

Dentro de este modelo discursivo, la fe funciona como un sistema abierto, que puede adjuntarse a discursos políticos donde el reconocimiento de la ciudadanía como un derecho inalienable, permite desarrollar una experiencia integral de vida:

trabajar para luchar en contra de la discriminación, educando, reconciliando, hablando, enseñándole a la sociedad que somos personas como cualquier otra...romper con la discriminación que es un producto de la ignorancia...la ley

¹² El término “salir del closet” hace referencia a la aceptación y reconocimiento de la homosexualidad públicamente.

establece la dignidad por que podemos sentirnos como cualquier otro ciudadano...esto tiene que ayudarnos para salir, mostrarnos y permitir que la sociedad pierda sus prejuicios. (Trabajo de campo julio 2010: entrevista)

Los objetivos de esta agrupación operan a nivel simbólico como una forma de articulación de elementos políticos y religiosos encaminados a transformar la concepción de la homosexualidad transgrediendo los límites del catolicismo a través de acciones concretas que tengan un impacto en la construcción de una vivencia democrática mediante la ciudadanía. El reconocimiento en lo público de la vida homosexual plasma la dignidad como una práctica cristiana que desde la fe permite la visibilidad como una forma de participación social concreta en Argentina.



Foto 4: Integrantes C.E.G.L.A (Fuente: Trabajo de campo 2010)

El matrimonio civil constituye el elemento fundamental donde se concreta el vínculo entre la fe y la política en torno a la vida homosexual ya que se reconoce como una entidad dinámica trastocada por transformaciones culturales donde nuevas posibilidades se hacen presentes. La homosexualidad tiene cabida y la presencia de nuevos movimientos sociales en donde esta institución se reclama como un derecho no atribuible exclusivamente a las parejas heterosexuales, constituye un espacio donde el Estado reconoce el replanteamiento del modelo tradicional de la unión civil.

Estos mecanismos de acción social marcan la pauta en el desarrollo de posibilidades de existencia plurales, donde el sentido comunitario permite la construcción de una identidad religiosa centrada en elementos discursivos queer, interpretados mediante la performatividad que otorga un nuevo sentido a la homosexualidad como vivencia política, llevada a lo público mediante la construcción de la ciudadanía.

La construcción de la experiencia que emana de esta dimensión teológica, es interpretada de manera variada por los miembros de esta agrupación, desarrollando una identidad polivalente donde lo religioso y lo político permite la vivencia de la homosexualidad como una forma de vida plural. A continuación se rescatan algunos testimonios de integrantes de C.E.G.L.A como el reflejo de lo anteriormente expuesto:

Recuerdo que lo único que pensaba era que estaba mal ante Dios y que ya no me amaba, porque como algunos me decían, “Dios ya me había arrancado de raíz”. Todo ese tiempo fue soledad, insomnio, miedo a morirme e irme al infierno y sentirme culpable por algo que realmente no sabía por qué, ya que la iglesia me hacía responsable por ser algo que nunca había elegido...Desde los 19 años mi lucha con mi sexualidad fue constante hasta el día que por fin pude poner mi vida. Haber conocido mi sexualidad para mí fue el principio de liberarme de las cadenas de religiosidad que tantos años me ataron. (Diego, amigo de C.E.G.L.A Trabajo de campo julio 2010: entrevista)

Dentro de este testimonio puede observarse al como algunas personas llegan a la agrupación a partir de un sentimiento de culpa desprendido de la tensión existente entre la vivencia de una identidad distinta a la heterosexual y los referentes religiosos que se manifiestan en contra de esta norma. La homosexualidad cuestionada por las instituciones genera una crisis en el individuo enmarcada en la culpa normativa vinculada a la ética sexual. El contacto con C.E.G.L.A, constituye una alternativa viable en la construcción de sentido en individuos que se sienten rechazados o excluidos:

Si bien mi familia siempre estuvo apoyándome y con el paso del tiempo logré recuperar a mis verdaderas amistades, mi relación con Dios era algo que yo creía se había roto para siempre. Desde chico escuché decir que gays y lesbianas no tenían parte en la iglesia del Señor. Hoy gracias al trabajo de CEGLA, y en especial a la ayuda de Marcelo y Marco, sé que eso no es cierto. Todos, sin importar la orientación sexual que tengamos somos recibidos y aceptados por Dios. (Damián, coordinador de C.E.G.L.A Trabajo de campo 2010: entrevista)

La experiencia dentro de la agrupación se construye a partir de una reconfiguración de la identidad donde los referentes del conocimiento permiten reconocer a un Dios tolerante que permite el acceso al amor mediante la condición homosexual, enmarcados en un proceso de acompañamiento donde la cercanía establece nuevas verdades en torno a la identidad sexual. Estas verdades constituyen una manera de creer en Dios encaminada a la aceptación de la homosexualidad como un acto de valentía y auto respeto, capaz de proyectarse hacia la vida pública.

El acompañamiento se plasma tanto en la figura de Dios como de los miembros de C.E.G.L.A en una dinámica multilateral, donde se reconoce la multiplicidad como una posibilidad: “Hoy sé que Dios no me condena, sé que Dios me ama, que me hizo como soy porque tiene un propósito para mí. No solo me acepté como individuo con una orientación sexual diferente sino que aprendí a respetarme, aprendí que hay una manera distinta de vivir mi vida, que hay una manera distinta de ser gay.” (Diego, amigo de C.E.G.L.A Trabajo de Campo: Entrevista 2010).

La identidad se construye en función de reconocer a Dios como tolerante y respetuoso del amor como una manifestación universal que trasciende el género y los cuestionamientos impuestos mediante la lógica cultural. La proyección de la homosexualidad hacia lo público permite que se reconozca la presencia del colectivo L.G.B.T. más allá de los imaginarios descalificativos generados por el heteroreferente normativo. El argumento de la dignidad en este contexto, permite ubicar a la homosexualidad como una opción de vida que puede vincularse a proyectos de vida mucho más generales, como el político.

Otro ejemplo de la construcción de las identidades se presenta los testimonios como el de Diego, quien en las reuniones ha podido encontrar un lugar donde puede coincidir su fe en Cristo con su condición como homosexual. Él es un hombre de 32 años que al pertenecer a una Iglesia pentecostal, creció en un ambiente de intolerancia ante lo que era considerado como “anormal”. Al descubrir su condición como homosexual y tras un gran sufrimiento trato de negar su condición y tratar de buscar una solución refugiándose en sus creencias.

Al no encontrar las respuestas esperadas y tras un gran proceso de rechazo, recurrió a la “curación” de su “problema” mediante las “terapias reparadoras”¹³ que no tuvieron ningún resultado, haciendo que Diego se sintiera culpable y sumamente rechazado por su condición. Al crecer en una zona de la provincia de Argentina, los cuestionamientos a su condición se hicieron cada vez más fuertes, viéndose obligado a trasladarse a la Ciudad de Buenos Aires donde entro en contacto con experiencias abiertas y tolerantes hacia la diversidad sexual, lo que coincidió con su encuentro con C.E.G.L.A y la modificación de su forma de pensar en torno a su visión de Dios y su condición de “diferente”:

¹³ Consisten en un tratamiento que supuestamente permite reorientar la preferencia sexual mediante rezos y un acompañamiento. Esta práctica es utilizada por diversas denominaciones en la actualidad.

Creo que lo importante es estar en el Señor y en el cuerpo de Cristo...amar a las personas y no decidir entre ser cristiano o ser gay si se puede vivir en comunión con ambas cosas...descubrir a través de C.E.G.L.A que los gays podemos ser ejemplo con la gente que no lo conoce a uno y puede juzgarlo y sobre todo a entender la vida que yo estaba viviendo...que nos somos promiscuos que somos cristianos normales...Me dejo con mucha paz saber que tenemos los mismos derechos, los mismos nombres, que ante la ley ahora somos iguales, porque ante Dios, siempre lo fuimos...somos luz estamos sobre las tinieblas y tenemos que demostrar lo que somos... (Trabajo de campo julio 2010: entrevista)

Dentro de esta experiencia de vida podemos encontrar una de las claves fundamentales en la construcción de una identidad religiosa en clave queer debido a que dentro de las dinámicas de la agrupación se asume la condición como gay y lesbiana como un elemento bendecido por Dios, ubicándola por encima de la lógica social tradicional, debido a que el amor constituye el elemento fundamental en el cual se sostiene su presencia así como su deber ser.

Es decir se conforma un acto de performatividad en torno al sistema de valores cimentados en la biblia como guía moral, ya que al ubicar la normalidad en términos del amor al prójimo, se generan nuevas posibilidades de aproximación al discurso religioso. Las posibilidades de existencia dentro de esta lógica parten de la eficacia que la interpretación de los textos bíblicos tiene sobre el sujeto partícipe del mensaje de un Dios accesible y tolerante.

El sustento de esta identidad se encuentra en la base del amor de Dios, expresado en una lógica que se superpone a lo civil y permite la construcción de una experiencia tendiente a la transformación de los modelos excluyentes. Esta identidad al ser una estructura frágil, se reconfigura de acuerdo a las necesidades del individuo reconciliando la homosexualidad con la fe:

...al no tener una estructura eclesial...ayudamos a aceptar al individuo sin negar su fe...la cuestión no es cambiar su identidad religiosa, sino ayudarlos a sentirse bien...la intención es ponerse en contacto con una realidad nueva...romper con un

esquema mental que se había formado en mí durante muchos años...me di cuenta que Dios me acepta como soy...al integrar mi homosexualidad con mi fe y mi relación con Dios me sentía bendecido... (Marcelo Sáenz, líder de C.E.G.L.A Trabajo de campo julio 2010: entrevista)

La bendición de la homosexualidad se vuelve el principio rector en la construcción de una identidad individual alejada de los principios excluyentes de la norma heterosexual. La “salida del closet” en esta dimensión, se vuelve un recurso político mediante el cual se puede acceder a una vida íntegra, sin fisuras, construida mediante una ética polivalente y abierta donde, el amor cobra un significado fundamental en la construcción de sentido. El individuo acompañado por semejantes, desarrolla una serie de elementos que pretenden disminuir la tensión originada por los mecanismos culturales centrados en un modelo unívoco de existencia.

Dentro de esta dinámica de socialización, la identidad se construye mediante un acto performativo de liberación donde la naturaleza divina se expresa en la transformación individual donde se reconoce la presencia del “verdadero Dios del amor” mediante la construcción de nueva historia espiritual que puede llevarse a lo público. “Salir del closet espiritualmente” mediante la comunidad religiosa, permite hablar desde la exclusión construyendo puentes de articulación entre el espacio individual y el espacio público mediante la apropiación de nuevos significados sobre el “ser cristiano”.

Vivir la experiencia de la fe dentro de los términos de la agrupación permite la construcción de una identidad frágil, operante desde la exclusión y tendiente a desarrollar formas de conocimiento donde la dignidad se convierte en un factor de participación política paradójico e inacabado.

CONCLUSIONES

Dentro del contexto actual de transformaciones institucionales, los individuos experimentan formas de religiosidad alternativa, ampliando sus posibilidades de ser, construyendo y reconstruyendo su identidad a través de la moralización del discurso político en clave de discursos y elementos que van más allá de los límites impuestos socioculturalmente por los códigos de género mediante la emancipación de los significados en torno a los usos del cuerpo como valor absoluto que se sobrepone el nombre se torna el fundamento de la cosa.

Es así como el surgimiento de posiciones heterodoxas en el cosmos religioso en un momento histórico determinado produce nuevos sentidos o reactualiza los antiguos introduciendo determinaciones sociales de acuerdo a lógicas culturales donde se introduce la capacidad de nuevos sentidos donde las ideas de comunidad y de lazo social funcionan como elementos de interacción que se tornan trascendentales en el anclaje emocional generando espacios de interacción en distintos niveles.

En este sentido las nuevas religiosidades permiten plantear la solución de problemas concretos mediante recursos estandarizados sobre elementos específicos que combinan las dimensiones individuales y mediante la construcción de la experiencia religiosa, por lo que la religión se torna un elemento de construcción del sentido en torno a la valorización positiva de la homosexualidad.

La identidad proveniente de las sexualidades periféricas, se mantiene diluida al formar parte de una multiplicidad de opciones, por lo que, para recuperar cierto orden, recurre al dominio de ciertos valores (interés de lo concreto, lo apropiado, lo bueno) tendientes a otorgar un sentido más o menos integrado. C.E.G.L.A, como un forma de religiosidad surge de la tensión proveniente entre la Iglesia y el Estado que propicia la participación de nuevos grupos que mantienen una pugna por los bienes simbólicos más allá de los límites institucionales, mediante una necesidad política y práctica que a través de la religión ofrece una interpretación positiva del ejercicio de la sexualidad, funcionando como un refugio temporal.

Esta agrupación desarrolla una religiosidad que opera mediante una lógica tribal, dentro de un ambiente de pluralidad religiosa y cultural, manifiesta en la racionalización de la fe y la necesidad de la realización individual a partir del reconocimiento de derechos fundamentales e inalienables dentro de un modelo democrático. La discursividad en esta agrupación se vincula a un pensamiento queer, donde se desarrollan actos de performatividad tendientes a construir puentes de articulación entre la fe y la homosexualidad, mediante la construcción de una experiencia que subvierte el heteroreferente normativo mediante un Dios amoroso y tolerante.

La forma en la que opera esta organización religiosa es cercana a la de una comunidad de fe donde mediante diversos referentes se construye una identidad en torno al vínculo homosexualidad-religión que opera a partir de un discurso paradójico de exclusión-inclusión donde el individuo constriñe de acuerdo a sus necesidades y en un ambiente de proximidad su visión de Dios, mediante el amor como un valor que trasciende las estructuras institucionales que marginan (Iglesia, familia, etc.).

Los principios teológicos en los que sustenta esta agrupación religiosa permiten el desarrollo una experiencia de lo sagrado a partir de una dimensión hermenéutica donde la imagen de Dios se construye mediante la puesta en práctica de una transformación individual entendida como un proceso de aceptación de la propia existencia como un modo de alcanzar la dignidad. La identidad religiosa en este grupo se manifiesta desde fuera de la institución y se ejerce mediante una tensión constante con otros sectores sociales y políticos, mediante una paradoja desprendida entre los esquema de “normal-anormal”, ya que la apropiación de Dios marca la diferencia, mientras que la participación ciudadana tiende a la igualdad.

Este espacio al igual que el de los Nuevos Movimientos Sociales se ha planteado a partir de la marginación y descalificación de la cultura hegemónica, lo que permite establecer la necesidad de establecer opciones de reflexión y aceptación planteadas desde lo simbólico y materializadas en el espacio público. Se busca el desarrollo de la equidad en términos de la diversidad, a partir de elementos poco claros, lo que refleja las condiciones actuales en torno a la construcción del sujeto religioso. Es decir, se busca dar respuesta a interrogantes sobre la exclusión social en el plano de lo simbólico mediante la construcción de una discursividad donde la figura de Dios se vuelve el elemento mediante el cual puede superarse el orden social donde se presentan las exclusiones.

El carácter transitorio de la agrupación, permite la construcción de una identidad que no se encuentra vinculada a referentes unívocos, desarrollando parámetros éticos tendientes a desarrollar coherencia en la definición de un sujeto cristiano y homosexual.

En esta agrupación la identidad religiosa responde fundamentalmente a la satisfacción de necesidades de un sector social que busca mayor visibilidad al interior de una sociedad argentina que si bien ha logrado resarcir algunas de sus peticiones en el plano de lo político ha dejado huecos donde se plantea la resolución de necesidades en el plano simbólico, que a pesar de resultar formas de subvertir la norma, pretenden establecer un orden paradójico cercano a la reproducción de los elementos de los que pretende desprenderse, caso concreto la búsqueda del matrimonio civil mediante el cual pareciera marcarse una distancia de la de la heterosexualidad mediante la satisfacción de derechos que parece propios pero desde una perspectiva mucho más compleja solo reproduce las estructuras criticadas

Podemos decir entonces que agrupaciones como C.E.G.L.A operan a partir de las crisis de sentido y los espacios paradójicos en las dimensiones éticas y morales donde se construyen elementos simbólicos y subjetivos como valores con potencialidad pública. Se presenta una resignificación de la normatividad dicotómica heterosexual generando alternativas de vivir la fe

Las nuevas formas de participación religiosa se apoyan en la solución de preocupaciones entre los iguales, tratando de resolver necesidades político-culturales de los grupos L.G.B.T., mediante la traducción de la espiritualidad en acciones prácticas diarias que pretenden superar las visiones religiosas existentes, difundiendo la salvación y el amor incondicional de Dios

C.E.G.L.A constituye un modelo de transformación ideológica políticamente dirigida, que forjando un poder autónomo negocia su participación de lo sagrado, en espera de superar los discursos que dividen y denigran el valor de igualdad, esencial de todo ser humano.

ANEXOS

ANEXO 1: DOCUMENTOS DE C.E.G.L.A

LA HOMOSEXUALIDAD DESDE LA PERSPECTIVA BIBLICA

1. Introducción:

1.1 Lo que dice la Biblia

Por más que cueste admitirlo, las Sagradas Escrituras no tocan el tema de la homosexualidad y por lo tanto es poca la ayuda que podemos obtener de la Biblia que sea de utilidad para nosotros en el día de hoy. Por supuesto que encontramos ciertos textos que parecen abordarla pero en realidad los mismos están relacionados solamente con aspectos de la conducta homosexual y no con la homosexualidad como tópico de discusión. Sin embargo no ocurre lo mismo en relación a otros aspectos de la conducta humana tales como el egoísmo, la injusticia, la opresión de los pobres o la lujuria sexual entre muchísimos otros.

Es cierto que las Sagradas Escrituras desaprueban algunas conductas sexuales relacionadas con la homosexualidad -al igual que otras vinculadas a la heterosexualidad- pero una lectura seria y profunda de los textos involucrados no cierra las puertas a la posibilidad de una relación madura, seria y responsable entre personas del mismo sexo porque tal clase de relación, que era ajena a la cultura de los tiempos bíblicos, no fue contemplada por sus diferentes escritores ya que el concepto moderno de sexualidad les era desconocido. De hecho el término "homosexual" no aparece en la literatura sino hasta fines del siglo XIX. Específicamente en los tiempos bíblicos no existía una comprensión elaborada de lo que actualmente entendemos por orientación sexual. Existía mayormente una percepción general de "contacto" entre personas del mismo sexo donde la satisfacción sexual sería la motivación primaria y que podríamos denominar homogenitalidad.

Se asumía que los actos sexuales entre personas del mismo género eran simplemente materia de opción o elección y una persona si quería, podía tener un tipo de relación en lugar de otra ya sea en forma ocasional o permanente. Por eso la Biblia se limita únicamente a contemplar actos sexuales de carácter homogenital sin interesarse en su etiología.

De hecho el fenómeno social moderno de dos hombres ó mujeres constituyendo un compromiso duradero como alternativa al matrimonio heterosexual era una situación desconocida en la cultura judeo-cristiana. Por eso los textos bíblicos relacionan las conductas homogenitales con una clase de actividad sexual que está exclusivamente vinculada con el comercio, la explotación del sexo, el abuso, la codicia y la lujuria.

En definitiva la Biblia permanece en silencio respecto de la clase de relaciones homosexuales que encontramos hoy en el mundo occidental del mismo modo que también permanece en silencio respecto de otros aspectos controversiales del comportamiento sexual tales como la masturbación ó la contracepción.

No podemos esperar que la Biblia nos acerque una respuesta orientadora porque todas estas cuestiones no tenían lugar en la mentalidad de sus escritores. La Biblia no sólo desconoce el concepto moderno de orientación sexual sino que también parece desconocer el concepto de "amor romántico" -a excepción de Cantar de los Cantares- pues ni aún en el Nuevo Testamento el término griego que refiere al amor de pareja (eros) jamás aparece.

Curiosamente las únicas ocasiones en que la Biblia manifiesta un amor entre dos personas que va más allá del afecto, ocurren en el caso de relaciones que podríamos sospechar como demasiado íntimas para individuos del mismo sexo donde además la unión se fundamenta en un “pacto” que es autorizado por las Escrituras mismas y que debería servir de ejemplo como modelo para gays y lesbianas en el día de hoy. (Ver 1Sa 18:3 y 20:16,17; Ruth 1: 15-17)

Este tipo de amor “consensuado” jamás se presenta en relación a los matrimonios históricos de la Biblia, probablemente porque esos matrimonios no se basaban en la elección romántica. Es curioso que San Pablo que ha escrito textos extraordinarios con respecto al amor, nunca lo cita cuando habla y enseña acerca del matrimonio.

Resumiendo, la respuesta que nos proporciona la Biblia sólo tiene que ver con ciertos actos homosexuales sin reparar en la condición humana y sin darnos la posibilidad ética de distinguir entre actos moralmente legítimos y otros que no lo son.

1.2 Comprendiendo a la persona homosexual cristiana.

Muchas personas tienen una percepción equivocada de la homosexualidad generalmente distorsionada por los prejuicios, la ignorancia y los estereotipos.

Contrariamente a lo que muchos suponen, la homosexualidad no es una forma de conducta en la que el único móvil es la consumación del acto sexual entre personas del mismo sexo sino una condición psicológica caracterizada por una propensión emocional y psico-sexual hacia personas del mismo sexo, de manera idéntica a lo que sucede con el heterosexual en relación al sexo opuesto.

Es importante saber distinguir entre conducta y orientación homosexual. La supuesta condena moral se efectúa siempre en términos de conducta o actividad homosexual exclusivamente sin considerar la condición homosexual de la persona, es decir reduciendo la actividad homosexual a actos puramente homogenitales.

Existen diferentes formas de comportamientos homosexuales, específicamente homogenitales que no se corresponden necesariamente con una orientación homosexual. En efecto, buena parte de los seres humanos son capaces de experimentar una actividad ya sea homo ó heterosexual independientemente de su propia orientación sexual.

Muchos homosexuales frecuentemente se casan y tienen hijos como una forma de ocultar su verdadera orientación sexual. También existen personas que han tenido experiencias homosexuales y que no tienen una condición homosexual predominante sino que son definitivamente heterosexuales como ocurre en las prácticas contingentes de la homosexualidad denominada situacional que no responden a una condición psicológica homosexual -por ejemplo hombres que separados por períodos largos de tiempo del contacto con la mujer, adoptan transitoriamente una conducta homosexual que luego abandonan al cesar la condición de aislamiento para reasumir su actividad heterosexual.

La atracción hacia las personas del mismo sexo que sienten las personas homosexuales forma parte de su propia naturaleza del mismo modo que la naturaleza de las personas heterosexuales las inclina hacia las personas del sexo opuesto y mientras la actividad homosexual es una elección personal, la orientación homosexual -por formar parte de la naturaleza misma de la persona- no está abierta a la posibilidad de elección.

Lo que aquí está en juego es el sentimiento espontáneo de atracción y afecto entre personas del mismo sexo y la posibilidad ética de expresar ese afecto en la forma de una relación amorosa que incluye el sexo, pues todos los seres humanos fuimos creados con la necesidad de relacionarnos íntimamente con otro satisfaciendo una urgencia natural de compañerismo y pertenencia.

En Génesis leemos que “no es bueno para el ser humano permanecer sólo”, lo cual nos indica que el propósito primario de la creación del sexo es la intimación aún antes que la procreación. Por lo tanto debería existir una alternativa justa y razonable que permita satisfacer esa necesidad humana a todas aquellas personas para quienes el matrimonio heterosexual no es una opción posible.

El estudio científico de la homosexualidad no tiene más de un siglo de existencia. Hoy sabemos que la homosexualidad es un aspecto central de la personalidad, probablemente fijado desde la niñez, con sustento biológico que afecta una proporción considerable de la población sin conocer fronteras, ya sean culturales, étnicas ó sociales.

Aparejada a la sexualidad de una persona está su capacidad de sentir afecto, de deleitarse en el otro, de involucrarse emocionalmente con la otra persona y de entregarse a ella. La sexualidad forma parte de la capacidad humana de amar, pues no somos meramente seres intelectuales, sino también físicos y emocionales.

El temor a aceptar esa atracción natural que experimentan muchos homosexuales cristianos equivalente a negar la capacidad de amar con que fueron creados. Es el temor a una parte de lo más profundo de nuestra personalidad. Este temor es un estigma que aparece como consecuencia de las presiones sociales y religiosas a las que están expuestos muchos homosexuales desde muy jóvenes. Es también vergüenza, miedo al ridículo, al desprecio y a la mofa de los demás, sobre todo en el período mas difícil que comienza en la adolescencia cuando se afirma la identidad sexual del individuo. La adolescencia es un período difícil en el que el joven homosexual lucha consigo mismo en soledad, pues en la mayoría de los casos no se anima a compartir su problema con un amigo o con un consejero por vergüenza y por temor a ser rechazado ya que todos tenemos la necesidad de ser aceptados y queridos por los demás. La vergüenza es una consecuencia de ese estigma social y religioso: la homosexualidad es aún considerada por muchos como una enfermedad, una perversión ó un comportamiento despreciable y reprobable. Para la Iglesia tradicional todavía se trata de un pecado muy grave.

Un mecanismo muy común de escapismo es la “negación”. El individuo sencillamente niega reconocer lo que siente y trata de asumir una conducta heterosexual. Estas personas viven vidas muy conflictivas y con frecuencia se ven obligadas a recurrir en busca de ayuda a terapeutas cristianos que por lo general no harán más que agravar el problema.

En términos de fe, el homosexual parece condenado a elegir entre abandonar su religión ó lo que parece más difícil, su propia sexualidad. Lo cual puede decirse es equivalente a elegir entre religión ó uno mismo.

Lamentablemente muchos homosexuales se apartan de la fe como consecuencia del mensaje negativo e intolerante de la iglesia generalmente cargado de mucha homofobia, una actitud para nada compasiva que dista significativamente de la del Señor Jesucristo que fue conocido como el amigo de los pecadores. De hecho la mayoría de sus seguidores se conformaba de una larga lista de los “mal vistos” de su época, personas marginadas y excluidas de la sociedad y de la religión

imperante. Pero el evangelio de Jesús que se solidariza con la miseria humana vino a transmitir un mensaje de liberación e inclusión contra toda forma de opresión.

Según el pensamiento ingenuo de la Iglesia tradicional para el homosexual cristiano solamente existen dos alternativas: casarse heterosexualmente ó abstenerse de sexo y permanecer célibe toda la vida. La permanente continencia sexual a la que parece estar sentenciado el cristiano homosexual no es una opción realista. Todos sabemos que la Biblia la presenta como un regalo ó don especial que muy pocos reciben y que era dado por Dios para la causa de Su Reino.

No hay ninguna razón para suponer que Dios otorga este don a cada homosexual. Por el contrario, la experiencia nos muestra que la gran mayoría de gays que han intentado reprimir sus deseos y vivir una vida célibe terminan respondiendo a su urgencia sexual en las formas más promiscuas y autodestructivas. El resultado de estas conductas no hace más que agregar sentimientos de culpa, frustración y odio a uno mismo. Al sentimiento de culpa se suma la convicción de que la persona carece de la necesaria fuerza de voluntad o dominio propio, dejándole siempre una sensación interior muy profunda de fracaso y amargura.

Es posible que alguien con orientación homosexual se abstenga en forma temporaria o permanente de vivir una conducta homosexual, pero no nos dejemos confundir, eso no significa que se haya transformado en heterosexual.

Además no existe evidencia convincente de que la orientación sexual de una persona pueda verdaderamente ser cambiada por más que las denominadas terapias reparativas practicadas por algunos terapeutas cristianos intenten sostener lo contrario. Los resultados de estas terapias, sumamente cuestionadas desde el punto de vista científico nunca son comprobables.

La única respuesta saludable y santa para la orientación homosexual, es la aceptación de la misma en concordancia con una vida en sintonía con los valores cristianos.

Finalmente volvemos a remarcar que no se elige ser homosexual como tampoco se elige ser heterosexual. Ciertas personas simplemente resultan ser homosexuales aunque no lo quieran y no existen razones objetivas para suponer que la orientación sexual pueda cambiarse por mas convincente que sea el argumento, ya que la orientación sexual –cualquiera sea- forma parte de la propia naturaleza de cada uno. Esto es un hecho objetivo que no se puede discutir y si tenemos en cuenta que el concepto de orientación sexual no se conoció sino hasta fines del siglo XIX, resulta claro que ninguno de los escritores bíblicos pudo haber estado en condiciones de comprenderlo. Por eso la Biblia tiene muy poco para decirnos.

1.3 La forma en que leemos la Biblia:

La respuesta cristiana está en la forma en que leemos la Biblia o en la que la Biblia es interpretada. Pues convengamos que la condena de la iglesia a la homosexualidad o a su práctica se hace con la Biblia misma y sobre la base de un puñado de no más de cinco pasajes no muy claros en su alcance y muy discutidos entre los eruditos.

En tal sentido es muy importante prestar atención a las diferentes formas de leer y comprender un texto, especialmente cuando se trata de textos muy antiguos como es nuestro caso. Las palabras pueden sugerirnos una cosa a nosotros hoy en el siglo XXI que puede haber significado algo diferente para quienes lo escribieron hace dos ó tres mil años, más aún cuando el idioma hebreo

en que fue escrito el Antiguo Testamento contaba con tan sólo 50.000 palabras contra unas 300.000 de nuestro español actual.

Con respecto a la Biblia podemos distinguir en principio dos formas distintas de interpretación. La interpretación "literal" y la "histórica crítica". La literal señala que un texto debe interpretarse simplemente por lo que dice -esta es la forma preferida por los creyentes fundamentalistas- El histórico crítico en cambio dice que un texto tiene el sentido que le quiso dar quien lo escribió de modo que para entender mejor un texto de la Biblia en el día de hoy, deberíamos primero comprender el texto en la situación original y luego aplicar su significado a la situación presente.

Es importante destacar en este momento, que ambas formas de interpretación, aunque muy distintas, coinciden en que la Biblia es inspirada por Dios aunque humanamente transmitida, por lo que también queda sujeta a las limitaciones propias del ser humano.

No debemos perder de vista que las Escrituras fueron escritas por mensajeros inspirados por Dios que escribieron influenciados por el contexto de su época y su propia comprensión del mundo y la cultura.

La interpretación literal de los textos de la Biblia que tienen que ver con la conducta homosexual ha sido el arma más contundente de condenación a las personas gays y lesbianas por parte de la iglesia que tantas heridas y dolor ha producido en aquellos que teniendo una orientación sexual diferente desean seguir a Cristo.

Si bien muchas denominaciones cristianas mayormente se guían por la interpretación histórico crítica, con gran hipocresía rechazan este método cuando puede constituir una amenaza a la seguridad de sus "certezas absolutas" o a la pérdida de sus referencias fundamentales (miedo al cambio).

El método de interpretación se denomina histórico porque requiere llevar el texto a su contexto histórico-cultural original antes de decidir un significado y se denomina crítico porque requiere además un cuidadoso y serio análisis del mismo.

En este punto, podemos decir que a la luz de la interpretación histórico crítica de los pasajes relacionados con la conducta homosexual, las conclusiones no se corresponden con las que tradicionalmente se han enseñado. Se puede afirmar que los textos se refieren solamente a ciertos aspectos de la conducta homosexual y no a otros; mucho menos a la homosexualidad como posible orientación sexual en la vida práctica de las personas.

Los textos bíblicos más directos y conocidos son cinco. El primero tiene que ver con el pecado de Sodoma (Ge. 19:1-11) cuya interpretación errónea lo ha convertido en el texto que más ha confundido a los cristianos y más daño ha causado a los homosexuales.

En segundo lugar aparece el único texto de todo el Antiguo Testamento que hace expresa mención a relaciones sexuales de hombre con hombre y que tradicionalmente se aplicó a todo tipo de relación homosexual. Se trata de Levítico 18:22 y 20:13

Finalmente debemos remitirnos al Nuevo Testamento donde el pasaje más conocido está en el capítulo 1 de Romanos (específicamente 1:26-27) más otros dos que encontramos en 1Corintios 6:9 y 1 Timoteo 1:10.

Es muy significativo que en los Evangelios jamás aparece una sola referencia a la homosexualidad. Jesús nunca habló del asunto aunque sí lo hizo repetidas veces respecto de la prostitución y del adulterio. Este silencio de Jesús debería llamarnos la atención si su pensamiento hubiese sido que todas las relaciones homosexuales fuesen intrínsecamente pecaminosas.

2. El Pecado de Sodoma:

2.1 El abuso sexual como forma extrema de inhospitalidad

El relato que encontramos en Génesis 19:1-13+ es el texto que más se utilizó para condenar a las personas homosexuales a lo largo de la historia, particularmente a partir de la Edad Media cuando se acuñó el término sodomita como sinónimo de homosexual.

La interpretación errónea de este pasaje ha causado un inmenso daño a todos los homosexuales particularmente en el pasado, cuando se los perseguía y se los mataba en nombre de este texto sagrado. Aún hoy se lo sigue utilizando con frecuencia en forma equívoca y arbitraria.

El pecado de Sodoma fue específicamente el abuso y la ofensa en su forma más aberrante contra dos extranjeros –particularmente dos ángeles- hospedados por Lot y su familia (v.5 BJ). “Todo el pueblo sin excepción” reunido frente a la casa de Lot deseaba asaltar sexualmente a los visitantes. Esto es literalmente abuso sexual y nada tiene que ver con el sexo consensuado entre personas que se aman y respetan. El versículo 9 pone de manifiesto que se trata de un acto de maltrato deliberado e intencional: “pues ahora te vamos a tratar peor que a ellos...” le dicen a Lot cuando se rehúsa a entregarlos ofreciendo a sus hijas a cambio de los visitantes, algo que hoy se consideraría escandaloso. Sin embargo el silencio del escritor sobre este ofrecimiento, no hace más que mostrar el carácter relativo de la moral sexual muy ligado a la costumbre social propia de cada época de modo que lo que en un momento es éticamente aceptable en otro resultaría inaceptable y viceversa.

Algunos autores sugieren que el pecado de Sodoma fue la inhospitalidad en su peor y más aberrante expresión al incluir el asalto sexual pues la hospitalidad era una virtud sagrada entre los antiguos. El pecado de Sodoma fue específicamente abuso y ofensa contra los dos extranjeros hospedados por Lot y su familia. La violación de los ángeles, solamente agrega mayor ofensa al abuso, pero la historia misma y su contexto demuestran que el interés del autor no estaba centrado en lo sexual sino en el acto mismo de desprecio y humillación hacia los visitantes.

El punto de la historia no es particularmente la ética sexual sino el abuso y el asalto cualquiera fuere su forma.

Sabemos que el abuso sexual, específicamente la violación sexual, era una práctica bastante común de los poderosos sobre los más débiles como una forma aberrante de manifestar sometimiento, desprecio y humillación.

2.2 Lo que dicen las Escrituras

La más clara definición del pecado de Sodoma la encontramos en el libro de Ezequiel 16:49, un texto generalmente pasado por alto: “Esta fue la culpa de tu hermana Sodoma: ella y sus hijas fueron soberbias, con excesos de comida y de ocio, pero no de ayuda hacia el pobre o el necesitado”.

El Nuevo Testamento explica el carácter del pecado de Sodoma a través de la palabra de Cristo (Lc. 10:10-13) haciendo específica referencia a la inhospitalidad.

A lo largo del Antiguo Testamento, Sodoma es mencionada como ejemplo de destrucción originado por pecados de una magnitud tal como para merecer semejante castigo. Pero en ninguna cita se indica que ese pecado fuera específicamente la actividad sexual u homosexual y ninguno de los pasajes bíblicos que condenan la actividad homosexual la relacionan con la historia de Sodoma. La narrativa tampoco sugiere el rechazo de la actividad homosexual. Al mismo tiempo la literatura extra bíblica, incluyendo el Talmud, jamás vincula Sodoma con la homosexualidad.

Sin embargo partir del segundo milenio de nuestra era, la tradición quiso ver a la homosexualidad como causa primaria de la destrucción de esta ciudad.

Pero seguir utilizando este relato bíblico para condenar las relaciones homosexuales consensuadas entre adultos responsables es un error muy grave y arbitrario .

Supongamos que los huéspedes hubiesen sido mujeres, ¿se justificaría en ese caso la actitud del pueblo de Sodoma? Por cierto que la respuesta es no y a nadie se le ocurriría culpar y condenar a los varones heterosexuales.

De hecho existe un relato en Jueces cap. 19 que presenta similitud con el de Sodoma y Gomorra donde la víctima de la violación (en este caso seguida de muerte) es una mujer.

3. Levítico 18:22 y 20:13:

3.1 Introducción.

Como ya se indicó, los únicos textos que encontramos en la Biblia Hebrea son dos: la narrativa de Génesis 19 concerniente a Sodoma y las prohibiciones legales sobre relaciones las sexuales varón-varón que encontramos en Levítico 18:22 y 20:13.

Ya hemos abordado la lectura errónea del relato de Sodoma donde pudimos comprender que el punto de esta historia no es la homosexualidad sino el intento de abuso sexual por parte de toda una comunidad como un ejemplo extremo de oposición a los códigos sagrados de la hospitalidad.

Con respecto a los versículos de Levítico es importante notar en primer lugar que de todos los códigos legales incorporados en las Escrituras de Israel, existe tan solo una única referencia que apenas toca el asunto del homoerotismo masculino. En tal dirección, Saúl Olyan sostiene que “Son las únicas leyes de su tipo en la Biblia Hebrea; absolutamente no existe una sola ley análoga en ninguna de las demás colecciones legales israelitas que conocemos, aunque esta característica única no ha sido debidamente reconocida por los eruditos”

Es muy válido entonces preguntarnos si una sola cita –que además no tiene que ver con nuestra comprensión actual de la homosexualidad- puede ser suficiente para condenar todo tipo de relación entre personas del mismo sexo cuando ésta no es una característica propia de la Biblia como un todo, ya que cuando ésta condena, manda ó exhorta lo hace siempre en forma clara y reiterativa dejando muy poco lugar para la duda.

3.2 Presuposiciones básicas.

Los intérpretes conservadores no se dan cuenta de que estos textos responden a antiguas presuposiciones culturales que hoy en día no compartimos ni admitimos.

Las prohibiciones legales de Levítico capítulos 18 y 20, estrechamente vinculadas a antiguas consideraciones de jerarquía social y jerarquía de género, se basan en presuposiciones que para nuestra cultura actual son inadmisibles.

Una de ellas es la presuposición de que el varón es superior a la mujer y del que penetra en una relación sexual es superior a la persona que es penetrada, sea ésta varón o mujer. Otra presuposición es la inequidad de la relación matrimonial varón- mujer propia de la estructura patriarcal.

Muchos intérpretes incurrir en el error de extrapolar elementos de nuestra cultura actual para describir comportamientos antiguos que se basan en presuposiciones culturales radicalmente diferentes. Para comprender las normas legales sobre conducta sexual de Levítico (homosexualidad, incesto, etc.) es imprescindible que nos despojemos de nuestro conocimiento actual para ponernos en el lugar de las personas de esa época donde las relaciones varón-mujer, esposo-esposa se producían dentro de un marco totalmente diferente, caracterizado por la desigualdad de las partes y donde el sexo no era consensuado. Por eso observamos que la mayoría de las disposiciones que tratan sobre las relaciones interpersonales se dirigen a los varones y no a la mujer. Aunque curiosamente a ésta sólo se la tiene en cuenta en relación a la prohibición del sexo con animales. Justamente la mujer, fuere esposa, concubina o esclava al igual que los varones esclavos o eunucos, debían estar siempre disponibles para el servicio sexual de su dueño, esposo o amo.

Transferir las prohibiciones de 18:22 y 20:13 al día de hoy implicaría la aceptación de esas presuposiciones jerárquicas que en la actualidad son anacrónicas e inadmisibles

Otras presuposiciones comunes son por ejemplo las antiguas nociones de pureza-impureza que constituyen el fundamento de la construcción legal de Levítico, nociones que son comprensibles en el contexto de la cultura hebrea antigua, pero que desde la ética cristiana actual resultan extrañas y opresivas.

3.3 Lo que se prohíbe en Levítico.

Levítico 18:22 y 20:13 suelen citarse literalmente asumiendo una interpretación que no profundiza en el verdadero alcance y aplicación del texto.

Como podemos leer en la versión española de la Biblia de Jerusalén (BJ):

(18:22) No te acostarás con varón como con mujer; es abominación

(20:13) Si alguien se acuesta con varón como se hace con mujer, ambos han cometido abominación: morirán sin remedio; su sangre caerá sobre ellos

En ambos versículos encontramos dos partes que se relacionan entre si: “no te acostarás con”, que claramente hace referencia a un acto sexual: “tener sexo con” (comparar con Génesis 19:32) y “como con mujer”. Es claro que el texto completo no dice -como la mayoría erróneamente supone- que “no tendrás sexo con varones”. Lo que realmente se prohíbe no es cualquier forma de sexo

con otro varón sino la forma de sexo que un varón tiene con una mujer. Lo cierto es que el autor utiliza una forma indirecta de hablar para referirse a la relación homogenital: “acostarse con un hombre como se hace con mujer”. En realidad el texto hebreo literalmente traducido es aún más oscuro: “con un hombre no se acostará los acostamientos de una mujer”. En la prohibición de sexo con animales –tanto para el varón como para la mujer- el texto simplemente dice “no tendrás sexo con animales”; no dice al varón: “no tendrás sexo con una bestia como con una mujer”. En definitiva lo que se prohíbe es una forma particular de sexo: un varón no deberá tener sexo con otro varón de la manera que lo hace con una mujer.

Como antes de señalé, estas prescripciones responden a presuposiciones de género que colocan a la mujer en un lugar de inferioridad respecto del varón.

La mayoría de los eruditos asume que ambos textos hacen referencia a la penetración anal . En la cultura antigua hablar de sexo era equivalente a hablar de penetración, es decir prácticamente no existía la idea de sexo sin penetración.

En 18:22 parece claro que la ley hace referencia al posible “penetrador” y lo que se prohibiría es la feminización del compañero lo que normalmente tiene lugar en la agresión fálica contra otros varones a quienes se los reduce a la posición de una mujer, siendo éstos en realidad varones (posiblemente heterosexuales). Comprendido así, el texto prohíbe cierto tipo de acto sexual entre varones que utiliza al otro varón como si fuera una mujer (de-masculinizándolo y según la concepción antigua también degradándolo y deshonrándolo). Si esto es lo que el texto prohíbe, entonces no se están prohibiendo las relaciones entre personas de igual sexo que responden a una expresión de deseo o de amor, que desea o se deleita en la masculinidad del compañero sexual. Lo que el texto prohibiría es el uso del sexo para hacer violencia o del sexo para degradar y deshonrar a otra persona.

Además no sabemos cual es la orientación sexual de los varones mencionados en estos pasajes, es decir si se trata de varones heterosexuales, bisexuales u homosexuales. Por lo tanto no es correcto pensar que se refiere específicamente a las personas homosexuales, porque ese concepto escapaba al conocimiento de los escritores bíblicos. En la mente ellos, los que se acuestan con varones como con mujer son simplemente varones que tienen sexo con varones.

De un modo u otro, lo que estos textos prohíben es la penetración de un varón sobre otro varón porque tal relación está en conflicto con las presuposiciones culturales de jerarquía de género que eran muy poderosas. El varón que es penetrado se rebaja al rol de mujer y el penetrador está participando de esa mezcla de roles. Como ya hemos notado, las relaciones sexuales no se basaban en la equidad de los participantes sino en el dominio del penetrador sobre el penetrado .

3.4 Pecado y Abominación

La palabra hebrea que se traduce por abominación (toebah) no tiene el significado que encontramos en el diccionario español. Se trata de un término técnico de culto que se menciona primariamente en contextos de idolatría. En Ezequiel (donde toebah aparece más frecuentemente), tanto en Jeremías como en Deuteronomio se presenta en conexión con la idolatría y es mencionada en relación al sacrificio de niños (por ejemplo Eze 16:36) y en conexión con la prostitución cültica masculina (1 Reyes 14:24; ver Anexo III). Por esta razón muchos estudiosos están de acuerdo en que Levítico 18:22 y 20:13 se justifica en el contexto de la prostitución religiosa, un tema que se repite extensamente a lo largo del Antiguo Testamento especialmente en

los libros de Exodo y Deuteronomio. Sin embargo toebah aparece también en otros contextos no necesariamente idolátricos, por ejemplo en la mezcla de categorías o traspaso de límites .

La relación hombre-hombre se califica como abominable desde el punto de vista de las nociones hebreas de la “pureza” religiosa, un concepto que en si mismo carece de connotaciones éticas y morales. Un aspecto distintivo de la ley básica de Israel era su preocupación por la “pureza” física y en tal sentido define y diferencia específicamente lo que es puro de lo que es impuro. En realidad esta era una característica que permitía mantener al pueblo de Israel separado de las demás naciones vecinas para evitar “contaminarse” con las costumbres paganas. El código de pureza y santidad del Levítico vincula ciertas prácticas sexuales reprobables con la idolatría de los pueblos vecinos. El capítulo 18 comienza precisamente con “No... hagáis como se hace en la tierra de Canaán a donde os llevo; no debéis seguir sus costumbres ...”, finalizando con: “ Porque todas estas abominaciones han cometido los hombres que habitaron el país antes que vosotros, y por eso el país se ha llenado de impurezas...no practicaréis ninguna de las costumbres abominables que se practicaban antes de vosotros, ni os hagáis impuros con ellas...”

En las religiones paganas de los tiempos bíblicos era común la creencia de que si una persona podía brindar placer a los dioses usualmente a través de los prostitutas sagrados –masculinos y femeninos- entonces los dioses les recompensarían con abundancia y fertilidad tanto para ellos mismos como para sus animales y sus tierras.

Las conductas señaladas en Levítico no son condenadas por ser “pecado” sino por estar en desacuerdo con las reglas hebreas de pureza, que entre otras cosas prohibían comer ciertos alimentos que hoy no tenemos problemas en comer, usar ciertas prendas que hoy no tenemos problemas en usar o practicar ciertas costumbres sexuales que en la actualidad nadie tiene problemas en practicar. Como ya se indicó, las prescripciones de pureza-impureza no sólo son ajenas a nuestra comprensión como personas cristianas sino que además son particularmente opresivas.

3.5 Otras Consideraciones Importantes

Existen además otras razones culturales muy poderosas que dieron origen a las leyes de Levítico, las cuales eran necesarias para el funcionamiento y prosperidad de la comunidad hebrea.

La continuidad de la línea familiar era por ejemplo de vital importancia para el pueblo, tanto durante el período nómada como en el posterior asentamiento en la tierra de Canaan. La supervivencia dependía de la existencia de familias grandes donde se ayudaban unos a otros en los distintos trabajos y tareas.

La familia era también muy importante porque los israelitas no conocían el concepto de la vida eterna que hoy nosotros tenemos en Jesús. Después de la vida existía solamente el Seol o mundo de los muertos. La continuación de la vida tenía sentido solamente en la descendencia y por tal motivo no se consideraba la posibilidad de que un hombre no contrajera matrimonio, a tal punto que en el idioma hebreo no había lugar para la palabra “soltero”, es decir este término literalmente no existía.

Por la misma razón existía la ordenanza del “Levirato” por la cual la viuda sin hijos pasaba a ser la esposa del hermano del difunto.

Al desconocer la idea de vida eterna, se creía que la retribución de la justicia divina solo tenía lugar en la vida presente, de tal modo que solamente los que prosperaban y tenían descendencia eran los que contaban con el favor de Dios, mientras que los pobres, los enfermos y los estériles debían su desgracia a la desobediencia.

El conocimiento precientífico de los antiguos suponía además que el hombre (varón) era el depositario exclusivo de la “semilla” de la vida mientras que la mujer era vista como la incubadora que permitía el desarrollo de esa semilla. Por tal motivo si un hombre deliberadamente vertía su semen fuera de la mujer cometía una falta muy grave (ver Génesis 38:9-10).

¿Cómo se trataba entonces al hombre cuyos genitales estaban mutilados o dañados?, ¿compasivamente? Todo lo contrario, no solamente esta persona estaría condenada a una vida sin familia sino que además se lo excluía de la congregación (es decir del templo) ya que se consideraba que su infortunio era consecuencia de la desobediencia a Dios.

¿Cómo veían finalmente estas personas cualquier acto sexual que no fuera definitivamente procreativo? Obviamente era un crimen contra la tribu cuya supervivencia dependía de la procreación y contra Dios. Las personas que cometían tales actos eran merecedoras del castigo por desobediencia al mandamiento de fructificar y multiplicarse, del mismo modo que el hijo que maldice a su padre o a su madre (20:9)

Comparando las leyes del Exodo/Levítico con las del Deuteronomio (denominado copia de la Ley) del mismo modo que se compara los libros de Reyes con el de Crónicas o los evangelios sinópticos en el Nuevo Testamento a los efectos de una mejor comprensión, en Deuteronomio la ley comparable a Levítico 18:22 tiene que ver inequívocamente con la prostitución masculina en el culto de los cananeos (Dt. 23:17-18).

En la mentalidad judía, la conducta homosexual estaba asociada con la idolatría de los santuarios paganos o “lugares altos” y en consecuencia había una fuerte presión cultural para evitar cualquier forma de relación sexual que estuviera fuera del matrimonio heterosexual.

El concepto de “pureza física” y sus correspondientes reglas fueron abolidas por el Nuevo Testamento (ver Romanos 14:14). En consecuencia la ética de la pureza física que prohibía las relaciones sexuales entre varones debería ser reemplazada por otras éticas que fueren pertinentes y que tengan en cuenta la comprensión actual de la sexualidad humana.

Por cierto la influencia cultural de la ley ha sido muy grande. Pero la mayoría de esas leyes ha dejado de aplicarse desde hace mucho tiempo porque son incompatibles con la mentalidad y conocimiento del ser humano actual.

En realidad fue la iglesia primitiva quien tuvo que resolver si las leyes hebreas debían aplicarse a los cristianos cuando comenzaron a convertirse muchos gentiles que no estaban circuncidados ni tampoco seguían la Ley que Dios había dado a los israelitas. Los judíos se consideraban justificados delante de Dios por la observancia de la Ley pero en las cartas de Pablo a los Romanos, Gálatas, Corintios, Colosenses y Hebreos, encontramos un clamor consistente de que ahora “nadie es justificado delante de Dios por la ley” (Gálatas 3:10). Pablo escribe lo siguiente:

“Así también vosotros hermanos míos, habéis muerto a la ley mediante el cuerpo de Cristo, para que seáis de otro, del que resucitó de los muertos, a fin de que llevemos fruto para Dios. Porque mientras vivíamos en la carne, las pasiones pecaminosas que eran por la ley obraban en nuestros

miembros llevando fruto para muerte. Pero ahora estamos libres de la ley, por haber muerto para aquella en que estábamos sujetos, de modo que sirvamos bajo el régimen nuevo el Espíritu y no bajo el régimen viejo de la letra” (Romanos 7:4-6 Reina Valera, 1960)

“Pero antes que viniese la fe estábamos confinados bajo la ley, encerrados para aquella fe que iba a ser revelada. De manera que la ley ha sido nuestro ayo para ser llevados a Cristo a fin de que fuésemos justificados por la fe. Pero venida la fe ya no estamos bajo ayo, pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. (Gálatas 3:23-26 Reina Valera, 1960)

Otros textos del Nuevo Testamento incluyen: 2Corintios 3:6; Colosenses 2:13-15; Hebreos 8:8-13, Romanos 19:1-4. En el segundo capítulo de su carta a los Gálatas Pablo confronta a Pedro que había estado forzando a los gentiles a observar la ley judía (Gálatas 2:14) llegando al punto de decir:

“Nosotros, judíos de nacimiento, y no pecadores de entre los gentiles, sabiendo que el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo, nosotros también hemos creído en Jesucristo, para ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la ley, por cuanto por las obras de la ley nadie será justificado. (Gálatas 2:15-16 Reina Valera, 1960)

Pablo fue perseguido por su profundo convencimiento de que como cristianos, nosotros no estamos más sujetos a la ley hebrea sino que somos justificados por la fe en Cristo.

Si no estamos “bajo la ley” ¿significa que podemos mentir, engañar, robar, etc.? En Romanos 6:15 Pablo mismo responde a esta pregunta, “ ¡De ninguna manera!” ¿Jesús mismo en Mateo 5:17 no dijo que el no vino a abolir la ley sino a cumplirla”

¿Entonces, en que consiste el cumplimiento de la ley?.

En una oportunidad le preguntaron a Jesús “Maestro, ¿Cuál es el mas grande mandamiento de la ley?”. Jesús replicó, “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas” (Mateo 22:36-40). El cumplimiento de la ley es el amor.

Más tarde el mismo Pablo se haría eco de esta idea cuando escribe en Romanos:

“No debáis nada a nadie sino el amaros los unos a los otros; porque el que ama al prójimo ha cumplido la ley. Porque: no adulterarás, no dirás falso testimonio, no codiciarás, y cualquier otro mandamiento, en esta sentencia se resume: Amarás a tu prójimo como a ti mismo.” (Romanos 13:8-10 Reina Valera, 1960)

3.6 Eunucos

La Biblia Hebrea no dice nada acerca de la vida sexual de los eunucos. Sobre este asunto no encontramos ninguna prescripción. Los textos de Levítico prohíben las relaciones sexuales (específicamente penetrativas) de un varón solamente con otro varón. La clasificación moderna de las personas en base a su orientación sexual era desconocida en la antigüedad porque no existía el concepto actual de heterosexualidad, homosexualidad y bisexualidad. En relación al sexo masculino se distinguían dos categorías de personas: aquellos que tenían la capacidad de engendrar hijos, a quienes se designaba simplemente “varones” y los que no estaban en condiciones de procrear que eran conocidos como “eunucos” -por más que anatómicamente

fuesen en realidad también varones. Dicho de otro modo, las categorías no se establecían en base a la sexualidad sino a la capacidad de procrear.

Los textos de la ley hacen referencia al sexo entre varones pero no dicen nada respecto del sexo con eunucos, ni con prisioneros, ni tampoco al sexo con o entre esclavos. Están exclusivamente destinados al sexo penetrativo entre varones israelitas libres. El sexo con eunucos al igual que el sexo entre mujeres carecía de interés particular porque en el sistema social de valores ambos eran considerados inferiores, lo mismo sucedía en el caso de sexo con esclavos o con prisioneros de guerra. Sin embargo en Mateo 19 Jesús hizo referencia a tres clases de eunucos, una de las cuales señala con el nombre de “eunucos de nacimiento” El académico Faris Malik dedicó muchos años de su vida a investigar quienes eran los eunucos de nacimiento. La tarea de Malik consistió en buscar referencias a los eunucos de nacimiento en todas las fuentes de la literatura antigua disponible. Los eunucos de nacimiento a diferencia de los eunucos hechos por los hombres (castrados) tenían todos sus órganos reproductivos intactos y funcionales, pero no sentían atracción por el sexo femenino y disfrutaban las relaciones sexuales con hombres. Desde nuestra óptica actual, los eunucos de nacimiento son varones exclusivamente homosexuales incapaces de tener sexo con una mujer (y por lo tanto de procrear). Por lo tanto cuando Jesús dice que no todas las personas son aptas para el matrimonio, está hablando de una clase de personas que hoy conocemos como homosexuales pero que la sociedad de su época conocía como “eunucos”.

Por lo tanto los textos de Levítico no estarían prohibiendo las relaciones entre homosexuales (entre eunucos) sino exclusivamente aquellas entre “varones” (heterosexuales o bisexuales) , es decir la penetración de un varón heterosexual o bisexual por parte de otro varón, conductas éstas comúnmente vinculadas con el sexo abusivo (por ejemplo con esclavos y menores) o con las relaciones características de los contextos idolátricos y de explotación (prostitución social o cúltica) coincidiendo con lo que San Pablo parece señalar en el texto de Romanos 1:27 cuando habla de los varones que “dejaron” de tener sexo con mujeres.

4. Romanos 1:26-27

4.1 El Contexto de la carta

Este es uno de los textos que más se utiliza para condenar la homosexualidad y que siempre se ha interpretado sin tener en cuenta el contexto del pasaje en el que fue escrito. Para comprender la razón y la aplicación práctica de este texto es necesario entenderlo en el contexto de los primeros dos capítulos del libro, fundamentalmente en 1:18-2:16 donde Pablo despliega un plan orientado a tender una trampa retórica a sus lectores judíos que se pone de manifiesto en 2:1

A partir de 1:16 el apóstol describe dos tipos de conductas de características diferentes que son contrarias a la Ley de Moisés y que se presentan como resultado del no reconocimiento de Dios por parte de los gentiles idólatras.

El primer tipo de conductas corresponde a los actos que la Ley denomina “impuros” citando como ejemplo ciertos actos sexuales de varones con mujeres (v24) y entre varones (v27). Sin embargo, para estas conductas que se describen en 1:24-27 Pablo no utiliza un lenguaje propio de pecado, aunque sí lo hace con respecto al segundo tipo de conductas que enumera en 1:28-31 donde el denominador común son los actos de opresión/injusticia (adikia, 1:29) que no incluyen conductas sexuales (KJV,NIV,BJ,JB). Entre los actos impuros, Pablo parece haber evitado mencionar aquellos que eran causa de controversia en las primeras comunidades, tales como el comer cierta

clase de alimentos, limitándose solamente a algunas conductas sexuales sobre las cuales no habría desentendimientos.

En 1:2-16 finalmente tiende la trampa que condena a los lectores judíos que juzgan a las personas indicadas en 1:18-31 diciéndoles que no tienen excusa, pues los que juzgan a otros a sí mismo se condenan ya que obran las mismas cosas. Más tarde en 3:26 y 6:16 Pablo concluye que todos: judíos y gentiles, son esclavos bajo la tiranía del pecado.

El punto principal de toda la carta está al principio, (1:16) presentando al evangelio como instrumento de la justicia liberadora de Dios que restablece la guía divina sobre una creación desobediente.

4.2 Idolatría y homosexualidad.

Las conductas sexuales reprobables de 1:24,26-27 al igual que la lista de pecados de 1:28-31 serían consecuencia de la caída en la idolatría por parte de la humanidad entera en una época antigua. Como resultado de esa idolatría las personas sufrieron el abandono de Dios, quien los entregó a experiencias de impureza sexual y actos de injusticia. Si esto fuese cierto, tendríamos que esperar que la población entera de los países paganos fuese homosexual mientras que la homosexualidad nunca se daría en las comunidades cristianas piadosas; un argumento ingenio e inconsistente.

Los homosexuales creyentes, especialmente aquellos que nacieron en un hogar cristiano, sienten que este texto no es para ellos.

4.3 ¿Homosexuales, Heterosexuales o Bisexuales?

En el capítulo 1 de la carta a los Romanos Pablo no dice una sola palabra acerca de la orientación sexual de las personas, lo cual resulta obvio puesto que el concepto de orientación sexual recién se comenzó a comprender a fines del siglo XIX. Más bien Pablo describe varias clases de actos sexuales entre los que figura el sexo anal entre varones pero no podemos saber si los varones involucrados son heterosexuales, bisexuales agresivos u homosexuales. Cuando el apóstol señala que “abandonaron el uso de la mujer” parece indicar que se trataría de personas heterosexuales o bisexuales ya que las personas homosexuales nunca podrían haber reemplazado sexo con mujeres por sexo con varones.

4.4 Lesbianismo

Muchas personas piensan que Romanos 1:26 condena la homosexualidad femenina. En tal caso sería el único texto en toda la Biblia que condena el lesbianismo. En este versículo se habla de mujeres que realizan actos sexuales “contra naturaleza” pero no se indica que esos actos eran entre mujeres. Pero Romanos 1:26 se refiere a mujeres que se ofrecen sexualmente a varones para tener relaciones anales evitando la procreación. En la cultura griega del Platonismo y Estoicismo –muy popular en la época de Pablo-, estos actos eran considerados contra naturaleza porque no estaban destinados a engendrar hijos.

Esto se explica porque el vínculo entre los versos 26 y 27 no es el concepto moderno de la orientación sexual sino la práctica de la penetración sexual anal y en 1:26 a diferencia de 1:27 no se habla de “cambiar” compañeros sexuales masculinos por otros del mismo sexo.

Esta fue la interpretación que se hizo durante los primeros cuatro siglos de la historia cristiana. Ninguno de los primeros padres de la iglesia interpretó Romanos 1:26 como una condena al lesbianismo. Clemente de Alejandría (250 d.C) citando este pasaje escribe lo siguiente: “Ni siquiera los animales más impuros ha permitido la naturaleza fecundar a través de el conducto de la evacuación” (Pedagogo II, 87.1). Aún San Agustín (354-430) que condenó la práctica sexual entre mujeres, nunca se apoyó en Romanos 1:26.

4.5 Actos contra naturaleza

Ni el Antiguo Testamento ni Jesús jamás hablaron de la “naturaleza” porque éste no es un concepto propio de la Biblia Hebrea sino que Pablo lo toma prestado de la filosofía griega, especialmente del estoicismo y el término “contra naturaleza” sólo aparece dos veces en toda la Biblia en 1:26 y en 11:24. En otras ocasiones el apóstol describe como natural algo que desde nuestra perspectiva se comprende como puramente cultural, como por ejemplo el pelo corto en los varones y los velos que cubren la cabeza de las mujeres (1Co 11:2-16). En Romanos 2:27 se da a entender claramente que los gentiles son incircuncisos por naturaleza, (en griego, físicamente = por naturaleza) por tanto el texto reconoce que la circuncisión es contra la naturaleza. Luego, al mandar la circuncisión Dios está ordenando algo que es antinatural.

Si Dios desapruueba todo lo que es contra la naturaleza tampoco encontraríamos tantas especies animales que manifiestan conductas homosexuales (cerca de 1500 especies conocidas).

Pero en 11:24 es Dios mismo quien actúa contra naturaleza, de modo que lo que suena muy negativo en 1:26-27 resulta positivo cuando injerta a los gentiles creyentes en el verdadero Olivo, símbolo del pueblo de Dios.

En resumen, los actos contra naturaleza no son intrínsecamente inmorales ni contrarios al orden de Dios.

4.6 Deseos desmesurados en lugar de deseos desorientados

En Romanos 1:24-27 Pablo no se preocupa por el género del compañero sexual ni tampoco habla de amor sino de codicia, lujuria y excesos. David Fredkinson señala que en este contexto la preocupación del Apóstol no es la homosexualidad sino la pasión erótica expresada en términos como ephithumía (codicia, lujuria, 1:24), pathos (pasión, lujuria, 1:26), engkaio (arder, abrazarse, 1:27) y oreksis (apetitos, lascivia). Entonces lo que Pablo condena no es la orientación del deseo sino la desmesura o exceso del deseo. La codicia/lujuria que desea la propiedad sexual ajena conduce a actos de opresión e injusticia. La mayoría de los exegetas reconoce que en 1:24 Pablo hace referencia a actos heterosexuales de similares características.

Lo que se condena entonces en 1:27 no son los actos de amor entre varones del mismo sexo sino las expresiones de codicia, lujuria y excesos que dañan al prójimo. Lo mismo sucede en 1:24 con respecto a las conductas heterosexuales.

El contexto cultural en el que se movió Pablo se caracterizaba por una agresiva bisexualidad donde las relaciones sexuales estaban basadas en la inequidad de los participantes: el varón superior domina a un inferior (esposa, concubina, esclavo, esclava, prostituto, prostituta, etc.) mientras que la cultura religiosa pagana de la ciudad desde donde Pablo escribe la carta a los Romanos estaba íntimamente relacionada con prácticas sexuales muy perversas caracterizadas por los excesos.

K. Kroeger en su trabajo “Journal of the Evangelical Theological Society” lo describe con particular crudeza: “Los hombres se vestían de mujer, usaban velos y larga cabellera como signo de su devoción al dios y las mujeres se lo quitaban y rapaban la cabeza. En una cerámica encontrada en Corinto, se observa la pintura de una mujer con órgano sexual masculino danzando delante de Dionisio, una deidad que había sido criada como niña y que se lo conocía como el varón-mujer” y en otro pasaje dice: “El intercambio sexual que caracterizaba el culto de diosas como Cibele (Afrodita, Ishtar, etc.) y Artemisa de Efeso era aún mas horrendo. Muchos hombres voluntariamente se castraban y vestían con atuendos femeninos; una escultura proveniente de Roma muestra por ejemplo a un sumo sacerdote de Cibele usando velo, joyas y ropaje femenino...”

Esta clase de prostitución religiosa pagana era bien conocida por el Apóstol Pablo a quien no le pasó inadvertida en sus viajes misioneros sino que por el contrario le era causa de gran preocupación.

“El concepto moderno de dos personas de igual condición disfrutando de relaciones sexuales con amor, sin roles prescritos de superior e inferior, penetrador y penetrada, era totalmente desconocido, y por lo tanto es anacrónico atribuir a Pablo la condena de algo que desconoció ”.

4.7 Deshonra social

En los versículos 1:24-27 se utilizan dos términos que se traducen como (actos) vergonzosos. En 1:26 se emplea la palabra griega atimia que significa degradante, vergonzoso o deshonroso. Los actos sexuales señalados aquí (mujeres que se ofrecen a varones para sexo anal, a fin de evitar la procreación) no sólo eran considerados contra naturaleza sino que además eran socialmente vergonzosos. Lo mismo sucede en 1:27 con referencia a los varones que abandonaron el uso de la mujer, aunque aquí el término griego es aschemosyne que significa lo mismo. Para un hombre era muy vergonzoso rebajarse al rol de la mujer. En 1:24 las relaciones sexuales lujuriosas “deshonran los cuerpos” de los participantes heterosexuales.

En todos estos casos se destaca la desaprobación social de los actos de exceso y lujuria que se describen, pero eso no significa que todos los actos sexuales tengan que ser condenados como vergonzosos. Además no debemos olvidar que la idea de vergüenza está siempre relacionada con aspectos de la cultura: hasta hace apenas un siglo –por ejemplo- era vergonzoso que las mujeres usaran faldas cortas dejando ver los tobillos.

El apóstol Pablo deja claro que por ser actos de pasión sexual lujuriosa y de codicia que daña al prójimo, los cristianos deben evitarlos a efectos de no sufrir la vergüenza y la deshonra social.

4.8 Pecado

Al mencionar los actos sexuales señalados en Romanos 1:24-27 Pablo no los califica como “pecado” sino como impureza (1:24). Pero según la Biblia Hebrea las relaciones sexuales dentro del matrimonio con fines de procreación también dejaban a la pareja impura hasta la noche, lo mismo que las emisiones de semen y sangre (Lv 15:19-24).

En el caso del sexo anal, ya sea de mujeres con varones (1:26) o de varones entre sí (1:27) el antiguo concepto hebreo de impureza se expresaba por el depósito del semen “fuera del lugar” apropiado para la procreación.

En su importante estudio sobre la sexualidad en la Biblia, William Countryman distingue entre pecado y prácticas sexuales impuras. Según Countryman, en Romanos 1:28-32 Pablo denuncia los pecados bajo los términos de injusticia/opresión (adikia) pero diferencia cuidadosamente estos pecados de las "impurezas" tratadas en 24-27

4.9 Tres Elementos son deconstruidos y un cuarto queda en pie .

Como se señaló al principio, en su discurso de Romanos 1:16-32, Pablo tiende un ardid muy ingenioso para sus lectores críticos a quienes luego acusa de ser aún más culpables que los gentiles que aplauden lo hacen los paganos idólatras. Más adelante en los siguientes capítulos Pablo realiza una sutil deconstrucción de tres de los cuatro elementos señalados en 1:24-27 mostrando que:

- la experiencia de vergüenza de Jesús crucificado fue de hecho la decisiva revelación de la justicia de Dios (3:21-26), luego
- ¡Que Dios mismo actúa contra naturaleza! el insertar a los gentiles creyentes en el verdadero Olivo que es Israel (11:24)
- y finalmente que todas las conductas impuras tradicionalmente condenadas por la ley (1:24) ahora han sido purificadas por Dios: "yo sé y confío en el Señor que nada es impuro en si mismo" (14:14) demostrando que las reglas de impureza no tienen ninguna importancia en Cristo.

Pero sin embargo hay un cuarto elemento que deja intacto: la codicia lujuriosa o el excesivo deseo que hace daño al prójimo y destruye las comunidades el cual quedará vigente como principio de conducta para todos los cristianos.

4:10 Resumiendo

Cuando comprendemos el género literario de Romanos 1:18-2:16 como un ardid retórico que comienza con una denuncia de pecados de injusticia y de lujuria sexual por parte de los gentiles idolátricos, entonces podemos entender el error de quienes utilizan el texto para oprimir a los homosexuales bajo un manto de falsa piedad.

En 1:24-27 Pablo denuncia expresiones sexuales de todo tipo que se caracterizan por la codicia y pasión egoísta (ephitumía) y que perjudican y dañan al prójimo con el respaldo de la ideología idólatra de su época que justifica tal arrogancia y desprecio por los seres humanos.

Tal codicia lujuriosa se manifiesta en actos de opresión y abuso de los poderosos sobre los más débiles, es decir las mujeres, los esclavos y esclavas, prostitutas y prostitutas o jovencitos indefensos. Los cristianos en contraste deberán caracterizarse por la justicia (8:1-4), por la sabiduría (12:1-2) y especialmente por el amor (13:8-10) que resume todos los mandamientos de la Ley.

5. Los restantes textos del Nuevo Testamento: 1Co6:9 y 1Ti1:10

5.1 Una traducción deficiente

Finalmente tenemos dos textos muy utilizados para condenar la homosexualidad que leídos a la ligera parecen involucrar conductas homogenitales. Un estudio serio y profundo de los términos griegos empleados por el apóstol Pablo pone de manifiesto que los mismos hacen referencia a

actividades sexuales abusivas y explotativas pero no tienen nada que ver con las relaciones consensuadas entre personas adultas del mismo sexo basadas en el amor y el mutuo compromiso. Desafortunadamente la mayoría de las versiones bíblicas utiliza palabras que sugieren la condena de la homosexualidad: los “Afeminados” y “los que se echan con varones” (RV), “los sodomitas” (NVI) y los “homosexuales” (BJ;DHH) son sólo algunos ejemplos. Aunque la traducción de los dos términos griegos en cuestión, malakoi y arsenokoitai ha variado a lo largo de los años, en el siglo XX con frecuencia se los ha interpretado como referidos a las personas homosexuales más por razones de intereses ideológicos –la marginalización de gays y lesbianas- que por un estricto criticismo histórico.

El problema radica en que ambos términos son bastante difíciles de traducir, uno de ellos (arsenokoitai) por ser demasiado raro (sólo aparece dos veces en la Biblia) y el otro, (malakoi) por ser demasiado ambiguo. Por ello deberían leerse con mucha cautela, tomando conciencia de que su interpretación errónea puede causar –y de hecho causa, mucho daño a los creyentes homosexuales.

5.2 Los que se echan con varones

El término Arsenokoitai, que aparece en ambos pasajes es el más difícil de traducir. Se trata de una palabra compuesta formada por arseno -macho o varón- y koitai, -cama, que se interpreta como “acostarse con” o “echarse con”. La palabra compuesta hace referencia a una relación sexual, aunque literalmente no nos revela con certeza si se refiere a una relación con otras personas en general (mujeres/varones) o con varones exclusivamente, pues no sabemos si arseno se refiere al género del agente o al género del objeto sexual.

Algunos estudiosos como Boswell y Coutryman, entre otros creen que arsenokoitai puede referirse a prostitutos masculinos que trabajan con hombres o quizá indistintamente con hombres y mujeres o a los clientes que recurren a los prostitutos. En la cita de 1Ti 1:10 el término aparece entre medio de pornois, literalmente prostitutos (varones) y de secuestradores, personas que secuestraban y traficaban esclavos y libres para explotarlos sexualmente. Por lo tanto arsenokoitai puede hacer referencia a los clientes de los prostitutos, en muchos casos varones secuestrados por traficantes inescrupulosos. Sin embargo Dale Martin señala que en otras listas de vicios de la literatura extrabíblica, arsenokoitai está vinculado casi exclusivamente a conductas de abuso y explotación económica.

5.3 ¿Afeminados?

La palabra que se traduce como “afeminados”, en griego malakoi significa literalmente suave, blando, delicado o tierno (ver por ejemplo Lc 7:25). Algunas traducciones antiguas interpretaron que malakoi hacía referencia a las personas que se masturban mientras que otras señalaban a los licenciosos y débiles de carácter. Sin embargo el término “afeminados” que usan algunas versiones puede ser una buena traducción, mientras que se considere el correcto significado que esta palabra tenía entre los antiguos y no su sentido actual. La palabra malakoi podía hacer referencia por ejemplo a las ropas delicadas y costosas, a las comidas sofisticadas, a la decadencia moral, a la liviandad y falta de coraje, a los varones que se daban a los placeres, a los mujeriegos o aquellos que detestaban ir a la guerra mientras preferían el confort de los palacios. En un sentido literal, malakoi se asociaba con lo “femenino” lo cual incluía también el aspecto sexual: las mujeres esencialmente eran para ser penetradas. Así un varón que se permitiría ser penetrado sería un malakos pero el término era mucho más amplio y complejo pues la feminidad no se definía

exclusivamente en base a la penetración sino en tal caso la penetración venía a ser como una prueba o un signo.

Algunos autores conservadores creen que los malakoi son exclusivamente los varones que se dejan penetrar por otros varones. Otros estudiosos creen que se trata de jóvenes (¿afeminados?) que se prostituyen efectuando el rol pasivo en la relación sexual (Catamitas, BJ). El sentido de malakoi no es de fácil resolución.

5.4 Conclusión

La interpretación de estos términos reconoce que “homosexuales” (BJ, DHH, etc.) no es una traducción correcta, pues 1) sólo se refiere a una clase de conducta sexual entre varones (penetración) y no incluye a las lesbianas. 2) sólo se refiere a “actos” sexuales sin tener en cuenta la “orientación” sexual. 3) el contexto demuestra que se trata de actos de explotación y abuso: clientes de prostitutas que fueron secuestrados y mantenidos como esclavos (arsenokoitai) y posiblemente prostitutas pasivos (malakoi).

5.5 La ayuda que nos presta el contexto

Como ambos términos son difíciles de traducir, entonces el contexto puede ser de gran ayuda para una más exacta interpretación. Consideraremos dos clases de contextos: el contexto histórico-cultural y el contexto textual en relación a las listas de vicios (o mejor dicho de actos de injusticia/opresión) señalados por San Pablo.

En cuanto al contexto histórico cultural, vale la pena transcribir lo que encontramos en 1 Corinthians ECNT de Garland, David E. (2003) Notas Adicionales, Pág. 217-18 (estudioso de trasfondo conservador):

En el mundo antiguo el acto homosexual más común era la pederastia que sólo ocurría entre varones (Schrage 1991:432). Esto era porque el sexo era comprendido de acuerdo a los valores sociales (de propiedad sexual): “Los antiguos no clasificaban los tipos de deseo o comportamiento sexual en base a la igualdad o diferencia del sexo de las personas que intervenían en un acto sexual; más bien evaluaban los actos sexuales de acuerdo al grado en que los mismos o bien violaban o se conformaban a las normas de conducta que se consideraban apropiadas para los participantes en el acto sexual ya sea por razones de género, edad, o status social” (Halperin, OCD 720; cf. Dover 1978:277). Lo que se consideraba aceptable o inaceptable estaba determinado por el rango o status social de la persona. Por un lado estaban los varones libres; por otro las mujeres y los esclavos.

Era socialmente aceptado que un hombre libre tenía la libertad de elegir mujeres, hombres o muchachitos como objetos sexuales sin depreciar su status como varón. Sin embargo un hombre libre no podría “entregarse a actos haciendo un rol sexual pasivo como las mujeres o los esclavos” sin ser estigmatizado por ello (Stegemann 1993:164). Pero le era lícito utilizar muchachos, esclavos o personas indefensas con impunidad mientras no fuera penetrado. “la penetración fálica era como un signo de la precedencia masculina que representaba además señorío y dominación social... Para un varón, cualquier relación sexual que involucrara la penetración de un inferior social (por diferencia de edad, género o status) era vista como sexualmente normal independientemente del género de la persona penetrada mientras que ser sexualmente penetrado era siempre potencialmente vergonzante, especialmente para un ciudadano libre [p.e. Anales, 11:36 Tácito] (Halperin OCD 721).

Las relaciones sexuales entre varones libres eran vistas con desprecio porque uno de los participantes debía ejercer el rol pasivo el cual era sólo apropiado para mujeres y esclavos (Veyne 1987:204). En la novela Satiricón (91-100) de Petronio tenemos un ejemplo de esta clase de actitud cultural: dos íntimos amigos, Encolpio y Ascilto disputan los favores sexuales de su joven esclavo de nombre Gitón, pero nunca tienen sexo entre ellos.

Queda muy claro que desde nuestra perspectiva actual, las conductas homosexuales típicas socialmente aceptadas por los antiguos resultan hoy moralmente objetables. El contexto histórico-cultural nos confirma que los actos sexuales entre personas del mismo sexo tenían como denominador común el abuso y la explotación sexual que se reflejan en los escritos de Pablo. Lo que en la sociedad moderna muchos encuentran aceptable –la relación entre dos iguales del mismo sexo que constituyen pareja- hubiese sido extraño o condenable para la sociedad de los tiempos del Apóstol. Para la cultura patriarcal, los actos sexuales eran considerados como relaciones entre un superior activo penetrador y una penetrada o penetrado inferior pasivo (mujer o varón “afeminado” -malakos - o esclavo) y no como expresiones de amor mutuo y comprometido entre personas “iguales”.

Por otra parte sendas listas de vicios (1Co 6:9-10 y 1Ti 1:9-10) nos sirven también de gran ayuda para la interpretación de malakoi y arsenokoitai. Los pecados que allí se indican no tienen nada en común con el amor y el compromiso que pueden experimentar dos personas entre sí. Contrariamente se trata de actos de egoísmo y abuso lo cual queda claro en la referencia a la injusticia/opresión (adikoi) al principio de la primera lista, señalando que todos los actos que se enumeran son ejemplos de abuso de poder para oprimir a las personas más débiles. La referencia a la idolatría (6:9) es además un elemento común que también aparece en el contexto de los actos condenados en Lev 18 y 20 y Ro 1:18-23, 25.

Resumiendo, 1Co 6:9 y 1Ti 1:10 nunca deberían ser usados para condenar la homosexualidad como orientación sexual en la vida práctica de las personas.

6. Reflexión Final:

Muchos cristianos utilizan los textos bíblicos que analizamos para condenar toda clase de relación homosexual sin dedicar tiempo para estudiarlos detenidamente con el auxilio de las reglas que proporciona la hermenéutica, reglas que sin lugar a dudas aplican en las exégesis de otros textos. Con frecuencia recurren a Levítico para prohibir las relaciones entre personas del mismo sexo pero no otras disposiciones como tocar a la mujer en menstruación ó las regulaciones sobre los alimentos permitidos y no permitidos entre tantas otras establecidas por la ley de Moisés. Sin embargo la práctica actual de algunas de ellas ha venido a ser motivo de separación entre cristianos tal como ocurre con el día sábado entre los adventistas.

Este asunto les presenta una cuestión de difícil resolución: ¿cómo decidir que regulaciones son todavía aplicables y cuáles no? ¿con qué derechos y sobre qué principios decimos que Lev. 19:19 no es hoy aplicable y que Lev.19:13a –por ejemplo- es aplicable mientras que Lev.19:13b no?

Durante mucho tiempo se enseñó que la diferencia estaba en la distinción entre leyes cúllicas o ceremoniales y morales. Las leyes cúllicas que se refieren a aspectos litúrgicos ya no están en vigencia mientras que las leyes morales serían permanentes. Pero esta distinción no siempre ayuda ya que algunas regulaciones cúllicas tienen dimensiones morales y muchas leyes morales tienen implicancias cúllicas y no todas las leyes morales son aplicables en la actualidad. Por

ejemplo no creemos que es obligatorio pagar al obrero antes de la puesta del sol como exige Lev.19:13b.

Sin embargo los autores bíblicos no hicieron ninguna distinción entre leyes cúllicas y morales, y además ¿dónde se afirma que la ley cúllica está anulada mientras que la ley moral no? ¿quién inventó las categorías cúllica y moral en la Biblia?

¿Entonces, cuales mandamientos quedan excluidos y cuales incluidos?; la respuesta es muy simple. Nos la proporciona Jesús cuando dice: “amarás a tu prójimo como a ti mismo, de estos dos mandamientos (el primero es el de amar a Dios) depende toda la ley...”

San Pablo también lo deja claro en Romanos 13:9 cuando escribe “Porque no adulterarás, no matarás, no hurtarás, no dirás falso testimonio, no codiciarás, y cualquier otro mandamiento en esta sentencia se resume: Amarás a tu prójimo como a ti mismo” o “el que ama al prójimo ha cumplido la ley” (Romanos 13:8)

Los versos que condenan la inmoralidad sexual jamás fueron escritos pensando en personas que aman y respetan a su prójimo.

Los textos bíblicos que parecen condenar la homosexualidad deberían reflejar cierta clase de actividad sexual característica del mundo antiguo en conflicto con la ley del amor enunciada por Jesús. Como ya vimos, un estudio serio y comprometido de esos textos revela que lo que la Biblia en realidad condena son aquellas conductas de abuso y explotación (contrarias al amor al prójimo) o asociadas con la idolatría (contraria al amor a Dios). Una postura contraria incapaz de ir mas allá del consabido “La Biblia dice así” tiene siempre olor a crudo oscurantismo fundamentalista.

Aunque nuestro Señor Jesucristo nunca se refirió al tema de la orientación sexual, sí lo hizo en lo que respecta al divorcio, y de una manera bastante clara. ¡Sin embargo la mayoría de las iglesias evangélicas y protestantes permiten el divorcio y nuevo casamiento !.

Algunos prefieren admitir que en este “mundo caído”, la solución “perfecta” ó “ideal” no siempre está al alcance de nuestra mano. En ocasiones nos vemos obligados a aceptar el “mal menor” ó como algunos prefieren “la ética óptima del caso”.

Así muchos cristianos honestamente creen que el tema del divorcio puede tratarse según este principio en forma justa aunque ciertamente no es el ideal. El divorcio es en algunos casos una lamentable alternativa. Algunos teólogos respetables entienden que las relaciones homosexuales comprometidas y responsables podrían pertenecer también a esta categoría.

Algunas epístolas son muy taxativas con respecto a ciertos mandamientos para el pueblo cristiano como aquellos dirigidos a la mujer que debe cubrir su cabeza ó callar en medio de la congregación, mandamientos que hoy en la iglesia tradicional no se cumplen en la práctica.

Todos estamos de acuerdo en que la verdad central del evangelio es y debe ser inmutable, pero cuando se trata de ciertos asuntos secundarios queda expuesta la hipocresía de quienes se aferran al texto literal poniendo de manifiesto su contradicción y su animosidad ideológica. El literalismo bíblico que es enemigo de la lógica se nutre de la desinformación y de la superstición y fomenta una religión arrogante y enferma.

Tampoco podemos negar que el pensamiento de la Iglesia a través de los siglos ha condicionado fuertemente la forma de interpretar la Biblia. Doscientos años atrás podríamos habernos encontrado apoyando con igual vehemencia que las escrituras aprueban la esclavitud humana, algo que ciertamente ocurrió y que llevó bastante tiempo y esfuerzo cambiar. Lo mismo sucedió y aún sucede con el rol de la mujer en la Iglesia.

Gracias a Dios, a través de los años la cristiandad pudo cambiar muchos de sus puntos de vista éticos y muy probablemente hará lo propio con la homosexualidad.

Las Escrituras desaprueban solamente aquellas conductas sexuales que se contradicen con el principio del amor al prójimo como base de la ley, es decir toda forma de sexo abusivo y/o irresponsable donde el amor y el mutuo compromiso están ausentes.

John McNeill en su libro *La Iglesia y el Homosexual* expresa: “Las mismas reglas morales valen para las actividades y las conductas homo y heterosexuales. Aquellas que son responsables, respetuosas, tiernas y que promueven realmente el bien de ambas partes, son morales; aquellas que son explotadoras, irresponsables, irrespetuosas o destructivas del verdadero bien de cualquiera de las partes, deben ser juzgadas como inmorales”

Los mandamientos ordenados por Dios siempre apelan siempre a la razón. Tendría que haber por lo tanto un motivo comprensible para prohibir la conducta homosexual ejercida con amor y responsabilidad y en armonía con todas las demás enseñanzas bíblicas como la fe, la caridad, la reverencia a Dios, el respeto, el amor los unos por los otros, el perdón, la misericordia, la justicia y la integridad. En la Biblia no lo encontramos.

Una reflexión final:

El mayor desafío para los cristianos en el día de hoy no consiste en como compatibilizar la homosexualidad con ciertos pasajes de la Biblia que parecieran condenarla sino mas bien en como reconciliar el rechazo, los prejuicios y la crueldad de la iglesia hacia los gays y lesbianas con el amor incondicional de nuestro Señor Jesucristo.

ANEXO I

Acerca de las Terapias Reparativas y los grupos cristianos ExGays

Durante años, muchos psiquiatras y psicólogos han abogado por distintas formas de “terapias” con el fin de transformar la orientación del individuo homosexual a heterosexual basándose en que la homosexualidad es una forma de desorden mental.

Sin embargo en 1976 cuando la Asociación de Psiquiatras Americanos (APA) retira la homosexualidad de la lista de enfermedades mentales, en su gran mayoría los terapeutas comienzan a cambiar sustancialmente el tratamiento de este tema.

No obstante y como contraofensiva, algunas organizaciones seculares encabezadas por profesionales conservadores –para quienes su bien maspreciado en términos sociales es la masculinidad- enemigos de la decisión de la APA como en el caso del NARTH continuaron persistiendo en la aplicación de las terapias reparativas.

Las conclusiones de estos terapeutas se basan en las experiencias de pacientes que concurren a ellos en busca de ayuda para cambiar su orientación sexual. En todos los casos se trata de individuos sumamente perturbados con una actitud extremadamente negativa hacia la homosexualidad y hacia sí mismos.

Más que ayudar a estas personas a descubrir las fuentes de sus sentimientos negativos sobre sí mismos e intentar superarlos, estas “terapias” les inculcan la idea de que los sentimientos de infelicidad son única y directamente el resultado de su homosexualidad.

El éxito de las terapias reparativas apenas se define y nunca han existido seguimientos que puedan confirmar los supuestos resultados.

En definitiva, los terapeutas reparadores utilizan técnicas que al nutrir la tendencia antihomosexual internalizada de los sujetos en lugar de brindarles un estímulo positivo les causan un intenso daño psicológico.

No es casual que las terapias reparativas sirvan de ayuda a las organizaciones religiosas conocidas como ExGays que proliferan en América del Norte y Europa, entre las cuales una de las más renombradas es Exodus International.

Estos grupos sostienen que pueden convertir homosexuales en heterosexuales a través del arrepentimiento y de la fe en Jesucristo quien según su discurso ofrece una alternativa de sanación para las personas con tendencias homosexuales.

Los ExGays –fuertemente respaldados por la derecha religiosa, de gran poder económico en los EE.UU.- se basan en la prohibición cristiana de las relaciones entre personas del mismo sexo según la forma literal de interpretación de la Biblia.

Los métodos terapéuticos utilizados tienden a acentuar los sentimientos de culpa, vergüenza y odio a sí mismos que experimentan las personas atraídas a esos grupos debido a que no han podido desarrollar una saludable aceptación de su homosexualidad como consecuencia de las diferentes presiones sociales y religiosas que no han podido soportar.

El fraude consiste en prometerles la posibilidad de una cura o reparación que los transformará en heterosexuales. Pero el remedio es peor que la enfermedad pues el tiempo pasa y los resultados no aparecen pues como sabemos la orientación sexual fundamentalmente no se puede cambiar.

Lo mejor que podrá esperarse en esos casos es que el homosexual reprima su identidad adoptando un comportamiento en conflicto con la misma lo que de algún modo es equivalente a una forma de mutilación o suicidio. Las consecuencias son tremendamente negativas.

En los últimos tiempos estos movimientos han experimentado varias situaciones de escándalo

cuando algunos de sus líderes supuestamente “sanados” fueron descubiertos en situaciones contrarias a su prédica. Algunos de ellos retornaron a la vida homosexual integrándose en organizaciones cristianas de contención que fueron surgiendo en diferentes denominaciones cristianas.

Un caso reciente de gran notoriedad ha sido la deserción de “Courage” -la rama inglesa de Exodo Internacional- que en base a sus experiencias a lo largo de diez años y haciendo honor a su nombre, tuvo el coraje de abandonar la ideología ExGay para transformarse en un grupo inclusivo de apoyo y contención para homosexuales cristianos.

En una reciente declaración –muy resistida por los grupos conservadores- La APA manifiesta que se opone a todo tipo de terapias reparativas afirmando que las mismas no son benignas sino que por el contrario pueden causar mucho daño.

John Mc. Neill conocido psicoterapeuta cristiano radicado en los Estados Unidos en una de sus tantas publicaciones afirma: “Después de 25 años de practicar psicoterapia con clientes gays y lesbianas, estoy convencido de que los métodos de ayuda propuestos por la Iglesia tradicional terminan destruyendo tanto la salud mental como la madurez espiritual de las personas tratadas”.

ANEXO II

¿Existe en La Biblia una Actitud Positiva Respecto de la Homosexualidad?

1-En el Antiguo Testamento:

El ejemplo más claro lo encontramos en el amor entre David y Jonatán. El relato de algunos incidentes en el primer libro de Samuel sugiere la existencia de una profunda relación emocional entre ambos héroes bíblicos más allá de lo convencionalmente imaginable.

Por ejemplo 1 Samuel 18:1-4 nos muestra en forma clara el afecto del príncipe Jonatán hacia el apuesto pastor de ovejas y futuro rey.

“Aconteció que cuando hubo acabado de hablar con Saúl, el alma de Jonatán quedó ligada con la de David y lo amó Jonatán como a sí mismo... e hicieron pacto Jonatán y David porque él le amaba como a sí mismo y Jonatán se quitó el manto que llevaba y se lo dio a David”

En esta demostración de amor tan extravagante es particularmente destacable el hecho de que la vestimenta que David da a Jonatán es el símbolo mismo de su rango como heredero al trono de Israel.

La posterior reacción violenta de Saúl contra su hijo en 1 Samuel 20:30 es además muy reveladora: “Hijo de la perversa y rebelde ¿acaso no se yo que tu has elegido al hijo de Isaí para confusión tuya y para confusión de la vergüenza de tu madre?”

El insulto del rey va en dos direcciones, primero apunta a la madre de Jonatán y luego a él mismo en su relación con David.

El hebreo usado en este versículo es ambiguo y si nos atenemos a la versión griega de la Septuaginta podría también leerse: “¿no se yo que eres compañero íntimo del hijo de Isaí?”

Podría llegar a inferirse además una connotación sexual si tenemos en cuenta que las palabras “vergüenza” y “desnudez” que aparecen en el texto son términos bíblicos comúnmente vinculados a las relaciones carnales. Por tal motivo puede sospecharse que el enojo de Saúl tiene que ver justamente con ello.

Más aún, en su separación Jonatán y David ponen de manifiesto una muy particular congoja mutua:

“Se levantó David y se inclinó tres veces postrándose hasta la tierra y besándose el uno al otro lloraron el uno con el otro, y David lloró más”.

Finalmente cuando muere Jonatán David concluye su lamento con las siguientes palabras: “Angustia tengo por ti hermano mío Jonatán que me fuiste muy dulce. Mas maravilloso me fue tu amor que el amor de las mujeres”.

¿Pudo haber sido ésta una relación exclusivamente de pura amistad? Quizás,... aunque honestamente cuesta bastante admitirlo.

Notablemente aquí se presenta un paralelismo con relación entre Gilgamesh y Enkidu en la épica sumeria la cual comúnmente se acepta como de carácter homosexual y que encuadra bien con el modelo de los amantes de la jerarquía militar muy común en el oriente medio de aquellas épocas.

Tales relaciones íntimas de hombre con hombre se daban normalmente por sentado de tal modo que no era necesario ponerlo explícitamente en palabras.

Otro caso llamativo es la historia de Ruth y Noemí. El libro de Ruth relata el compromiso poco común entre una mujer judía, Noemí y su nuera moabita Ruth.

Luego de la muerte de su marido en contraste con las costumbres de la época y a diferencia de la actitud de su cuñada que también había quedado viuda, Ruth decide quedarse con Noemí.

Estas son las palabras de Ruth: “No me ruegues que te deje y me aparte de ti porque a donde quiera que tu vayas iré yo y donde quiera que vivas viviré....donde tu murieres, moriré yo y allí seré sepultada...que solamente la muerte hará separación entre nosotras dos” (Ruth 1:16-17).

Esta promesa de amor y compromiso mutuo es tan extraordinaria que la lectura de este pasaje se ha utilizado cantidad de veces en las ceremonias de casamiento de algunas iglesias cristianas.

¿Quién podría sospechar que estas palabras fueron expresadas de una mujer a otra mujer?

En virtud de la escasa información que tenemos acerca de estos dos personajes bíblicos es imposible decir si existió o no una relación de carácter sexual. En la antigüedad las mujeres tenían su propio mundo sumamente distante del de los hombres y dada la dominación que éstos ejercían sobre ellas no es irrazonable suponer que a menudo encontraban apoyo y afecto entre ellas mismas aún teniendo marido.

Finalmente el libro de Daniel nos ofrece el tercer caso del Antiguo Testamento. En Daniel 1:9 leemos: “y puso Dios a Daniel en gracia y buena voluntad con el jefe de los eunucos”.

El mismo texto podría traducirse como que Daniel recibió “un devoto afecto” por parte del jefe eunuco.

Hoy sabemos que los sirvientes eunucos no eran solamente personas castradas sino que también muchos de ellos eran varones homosexuales (técnicamente personas capacitadas para procrear que carecían de atracción sexual hacia personas del sexo opuesto, los que Jesús denomina eunucos de nacimiento) (1) y por esa razón se podía confiar plenamente en ellos dentro del harén.

En tal sentido algunos sugieren que la participación de Daniel en la corte de Nabucodonosor podría incluir una relación de tipo homosexual con el jefe del palacio. El vínculo romántico explicaría en parte porqué la carrera de David en la corte avanzó tan favorablemente.

¿Fueron Daniel y el jefe eunuco verdaderamente amantes? ¿Fueron de igual modo amantes Ruth y Noemí? ¿y David y Jonatán?

Si bien en el último caso la impresión que tenemos es que sí, no tenemos finalmente ninguna evidencia ya sea en una u otra dirección.

Sin embargo a la Biblia no le interesa mucho nuestra duda dándonos con esto a entender que la misma está abierta al amor entre personas del mismo sexo mas allá de lo que podríamos imaginar

ya que en forma evidente aprueba y afirma esta clase de compromisos o pactos de por vida entre personas del mismo sexo.

Las Escrituras jamás tratan el tema del amor romántico entre las personas sean éstas heterosexuales ú homosexuales- y jamás condenan el amor homosexual.

Los mismos textos bíblicos que describen el vínculo de amor entre Ruth y Noemí y David y Jonatán nos relatan también acerca de los matrimonios arreglados –por razones económicas en un caso y por razones políticas en el otro- de Booz con Ruth y de David con la hija del rey Saúl.

Sin embargo los mismos textos ponen en evidencia que los vínculos de igual sexo en lo que respecta al amor mutuo eran singularmente superiores al de los matrimonios arreglados.

2-En el Nuevo Testamento:

En el nuevo testamento existen algunos relatos que de igual modo abren la puerta a la existencia de relaciones de carácter homosexual que bien podrían darse por sentadas. La actitud más positiva de Jesús con respecto a la homosexualidad podemos encontrarla en los relatos de la sanación del siervo del centurión en Mateo 8:5-13 y Lucas 7:1-10

Las palabras griegas que se utilizan en relación al siervo, entimos y pais podrían haber sido traducidas en el texto como “mi muchacho amado” y por lo tanto le habrían confirmado claramente a Jesús que la relación podía ser de carácter homosexual. Jesús queda sorprendido por la fe del centurión originada en su amor por el muchacho (pais) y a continuación lo sana.

Sabemos que a los centuriones romanos no les era permitido casarse durante el período de servicio lejos de su tierra y como las legiones romanas estaban íntegramente constituidas por varones no era extraño que el centurión recurriera a un esclavo en busca de placer sexual ya que el esclavo era propiedad suya y podía hacer con el lo que quisiera. Normalmente los esclavos estaban a las órdenes de sus amos aún si el llamado era de orden sexual. Tampoco sería raro que el amo terminara vinculándose afectivamente en estas condiciones con su esclavo.

Tenemos por tanto aquí el más directo encuentro de Jesús con una persona candidata al rótulo actual de homosexual y en la reacción del Señor no encontramos juicio alguno sino voluntad de restituir la salud del país y devolver la vida a esa relación tan estimada.

Cuando Jesús ve al centurión –siguiendo el relato de Mateo- ciertamente ve a un hombre que puso a aquel a quien amaba por encima de todo al punto de hacer lo que fuere necesario para conseguir el bienestar de su amado. Después de todo este importante representante del poder de Roma se humilló por amor para rogar el favor de quien podría ser a sus ojos un simple predicador judío itinerante. De acuerdo con la ley romana el centurión (el amo en este caso) no tenía ninguna obligación legal de cuidar la salud de su esclavo, es decir aún más el esclavo podía ser perfectamente abandonado por su dueño. Y por supuesto sabemos cómo eran tratados los esclavos.

La historia es muy sugestiva y no nos quedan dudas de que la relación del centurión con su esclavo era singularmente atípica para esa clase de personas.

(1) “Born Eunuchs: Homosexual Identity in the Ancient World”, Faris Malik (disponible en la web).

ANEXO III

Cinco Textos Bíblicos que Hacen Referencia Exclusiva a la Prostitución Masculina

Algunas traducciones de la Biblia presentan estos versículos de un modo un tanto ambiguo que puede conducir a una interpretación errónea por parte del creyente.

Tal es el caso la versión Reina Valera que utiliza repetidamente el término sodomita cuando debe referirse al prostituto religioso masculino (kadesh) por más que en la misma versión sodomita se traduce además en un sentido general como relación sexual entre varones y por lo tanto el lector desprevenido es incapaz de distinguir el verdadero significado del término kadesh. Lo anterior no sucede en la mayoría de las restantes versiones bíblicas que son bien claras al respecto.

Deuteronomio 23:17:

“Ningún israelita varón o mujer puede ser prostituto del templo...” (VA) (NIV)

“No habrá hieródula () ni hieródulo entre los israelitas...” (BJ)

“No habrá ramera ni sodomita entre los hijos de Israel...” (RV)

1° Reyes 14:24:

“Peor de todo, había hombres y mujeres que servían como prostitutos del templo en los lugares paganos de adoración...” (VA)

“Hasta consagrados a la prostitución hubo en la tierra...” (BJ)

“Hubo también sodomitas en la tierra...” (RV)

“Había aún prostitutos masculinos en los templos (paganos) en la tierra...” (NIV)

1° Reyes 15:12:

“El (Asá) removi6 de la tierra a los hombres y mujeres que servían como prostitutos de los lugares paganos de adoración...” (VA)

“Asá hizo lo recto a los ojos de Yavhé,... expulsó de la tierra a los prostitutos varones...”(BJ)

“Porque Asá quitó del país a los sodomitas...” (RV)

“El (Asá) expulsó de la tierra a los prostitutos varones...” (NIV)

1° Reyes 22:46:

“El (Josafat) removi6 de la tierra a todos los hombres y mujeres que servían en los lugares paganos de adoración...” (VA)

“Barrió de la tierra a todos los consagrados a la prostitución...” (BJ)

“Barrió de la tierra al resto de los sodomitas...” (RV)

“Limpi6 de la tierra al resto de los prostitutos del templo...” (NIV)

2° Reyes 23:7:

“El, (Josías) destruyó los lugares del templo ocupados por los prostítuos...” (VA)

“Derribó las moradas de los consagrados a la prostitución que estaban en la casa de Yaveh...” (BJ)

“Además derribó los lugares de prostitución idolátrica que estaban en la casa de Jehová...” (RV)

“También destruyó las moradas de los prostítuos consagrados que estaban en el templo del Señor...” (NIV)

Estos cinco versículos hacen referencia a la práctica de la prostitución ritual que se ejercía en los lugares paganos de culto.

El término utilizado en todos los casos es kadesh o ke'deshoth que significa prostítuos del templo o literalmente “los santos” o “los separados” de donde proviene el término “santo” tal como lo conocemos los cristianos.

Esta palabra deriva del hebreo qe'dos o quados (santo) y se trata de un sustantivo masculino que se usaba en forma colectiva y que probablemente también incluía el femenino de modo que muy bien podía referirse a prostítuos de ambos sexos (*).

La prostitución cúltica o sagrada era una práctica común entre los cananitas tanto antes como después de la invasión israelita.

Esta tradición fue en realidad tan fuerte que hasta llegó a formar parte de la religión de Israel y que el Rey Josías se ocupara de limpiar como parte de su reforma religiosa (2° Reyes 23).

La desaprobación de las conductas homogenitales que encontramos en los dos textos del Levítico fue sin lugar a dudas fomentada por este tipo de actividad sexual asociada a las prácticas religiosas paganas como una forma de evitar que el pueblo de Israel se contaminara con las mismas.

(*) “1° de Reyes “de Robinson Cambridge Commentaries, pág. 172

ANEXO IV

¿Qué nos dice el relato bíblico de la creación acerca de la homosexualidad?

Por el Reverendo William Countryman

Profesor de Nuevo Testamento en la Church Divinity School of the Pacific

Berkeley, California, EUA

Introducción

La sexualidad es una parte importante del ser humano. Esta es quizá una de las pocas afirmaciones en cuanto a la sexualidad en que la mayoría de los cristianos hoy pueden estar de acuerdo. Cuando comenzamos a buscar pautas éticas de como los cristianos deben entender y vivir su común y humana sexualidad, encontramos una serie de discrepancias. No es éste un fenómeno moderno; en este punto tampoco los primeros cristianos concordaban. En la antigüedad el mayor debate era sobre el matrimonio--muchos negaban que éste fuera deseable o aún permitido para los cristianos. En nuestros días el foco del debate ha cambiado. Hoy se centra en la homosexualidad. ¿Es la orientación homosexual una condición humana "legítima", o se trata de una enfermedad o pecado--o, por lo menos, una evidencia del estado de la humanidad después de la "caída"? ¿Son los actos sexuales entre personas del mismo sexo necesariamente pecaminosos? Si lo son, ¿por qué? Si no, ¿cuándo son ellos moralmente aceptables y cuándo no lo son?

Probablemente la mayoría de nosotros crecimos creyendo que la orientación homosexual es una cosa mala y que los actos sexuales entre personas del mismo sexo son pecado. No nos cuestionábamos estas afirmaciones ni estábamos debidamente equipados como para cuestionarlas (como pasa a menudo en tales casos). Todos dependemos, en muchas áreas de nuestra vida, de las opiniones recibidas; nadie tiene el tiempo, la energía o la inteligencia necesaria para cuestionar todo asunto a través de los fundamentos que lo sostienen. A veces, el modo de pensar o las opiniones recibidas llegan a ser inadecuados. La gente plantea objeciones que tales opiniones no pueden responder con efectividad. Un número considerable de personas comienzan a cuestionar esas opiniones recibidas, a tal punto que todos, eventualmente, debemos participar y unirnos en el proceso de replanteamiento. Y si aún así decidimos eventualmente que las opiniones recibidas eran correctas, debemos repensar desde nuevas perspectivas.

En el tema de la homosexualidad la mayor parte de la discusión se centra en averiguar qué es lo que las Escrituras tienen o no que decir sobre el tema. Dada la importancia de la Biblia para nuestra fe, esto parece ser justo y correcto. Sin embargo, una dificultad se presenta en nuestro camino: los autores bíblicos escribieron originalmente para su época, no para la nuestra; escribieron en términos que ellos y sus receptores originales podían entender. Las suposiciones sobre la sexualidad, sin embargo, varían mucho de una cultura a otra y de una época a otra. Un buen ejemplo sobre esto es el modo en que las ideas sobre el status social de la mujer han ido variando a través del correr de los años. En el mundo de los escritores bíblicos las esposas y las hijas eran un tipo de propiedad familiar. Hace cien años, aún en el mundo occidental, las mujeres sufrían notables desventajas legales. Durante este siglo la igualdad entre las mujeres y los hombres se ha ido reconociendo crecientemente. ¿Cuáles serían los roles de las mujeres cristianas en esta nueva (y cambiante) situación social? No tiene sentido pensar en extraer una respuesta simple y directa de las Escrituras. Ellas fueron originalmente dirigidas a personas cuyas presuposiciones básicas sobre las mujeres eran radicalmente diferentes de las nuestras. En vez de

ello debemos de encontrar formas de abordar la Biblia en lo que respecta a los principios fundamentales para ser humano y para la fe--y ver de qué manera los podemos interpretar para nuestros propios tiempos.

¿Cómo podemos interpretar la Biblia si queremos hablar de la homosexualidad con todo lo que conocemos de ella actualmente? Un modo sería ver los pasajes que se refieren específicamente (o, en algunos casos, se ha creído erróneamente que se referían) a las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo o de orientación homosexual. Hice justamente eso en un libro *Dirt, Greed, and Sex* (Fortress Press, 1988; SCM Press 1989). El libro trata ampliamente a la ética sexual en las Escrituras. La primera parte, "Dirt" (suciedad, impureza, inmundicia) analiza la ética de la pureza en la Biblia e incluye un análisis de los pasajes que se refieren (o a veces parecen referirse) a la homosexualidad. No puedo incluir todo el planteo aquí, pero puedo resumir sus conclusiones. Los pasajes del Antiguo Testamento que condenan las relaciones sexuales entre varones (no hay ninguna referencia a las mujeres), lo hacen sólo por un motivo: el que tales relaciones eran categorizadas como inmundas (el término técnico es "abominación"), y se oponían al código de pureza de la antigua Israel. El Nuevo Testamento, sin embargo, deja de lado y relativiza la importancia religiosa del código de pureza. Jesús dijo que la única pureza importante era la del corazón, no la del cuerpo. Pablo vio a los actos sexuales entre personas del mismo sexo como inmundos, pero no como pecaminosos. Dice, en un pasaje muy claro con respecto a la pureza: "Yo sé, y confío en el Señor Jesús, que nada es inmundo en si mismo; mas para él que piensa que algo es inmundo, para él lo es" (Romanos 14:14). Si observamos los pasajes que se refieren específicamente a la homosexualidad, las Escrituras Cristianas, tomadas en su totalidad, no ofrecen ninguna base para ver a los actos sexuales entre personas del mismo sexo como intrínseca o invariablemente pecaminosos.

Algunos teólogos, sin embargo, han abordado de diferente modo la cuestión. En vez de analizar los varios textos que tratan explícitamente sobre los actos sexuales entre personas del mismo sexo, prefieren partir de un pasaje muy distinto. Ese pasaje, ellos piensan, resolverá todos nuestros problemas sobre ética sexual, homosexual o heterosexual, al menos si estamos preparados para entenderlo como ellos lo hacen. El pasaje forma parte del segundo relato de la creación en Génesis, el que nos habla de la creación de Adán y Eva. En una traducción moderna dice así: "Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne" (Génesis 2:24, BJ). Estos teólogos interpretan el pasaje diciendo que Dios, al crearnos, también creó un solo modelo de moral sexual para todas las personas: el modelo de la monogamia heterosexual de por vida. Este modelo, dicen, forma parte del orden creado; no está sujeto a cambios de una cultura a otra o de una era histórica a otra. Y eso no permite ninguna variación.

Esta afirmación puede parecer intrínsecamente improbable. Es estar extendiendo demasiado el alcance de un versículo. Ud. podría aún preguntarse si todo aquel que no haya desde entonces llegado a tal conclusión podría encontrarla allí. Yo también me lo pregunto; pero déjame hacer, tan fuerte como sea posible, el argumento a favor de esta interpretación--entonces pregunte si realmente es válido tal argumento.

La Interpretación "Creacionista": ¿Nos ha creado Dios para que seamos monógamos heterosexuales a perpetuidad?

Para comenzar, el primer relato de la creación en Génesis (cap. 1) afirma que los dos sexos, macho y hembra, son como algo dado y básico para la humanidad. Ambos estaban presentes desde el comienzo y ambos reflejan la imagen de Dios (Génesis 1:27-28). Después de haber creado los dos sexos, Dios les ordena ser fecundos y multiplicarse, llenar la tierra y someterla. De este modo el primer relato de la creación vincula estrechamente la existencia de los dos sexos junto con la necesidad de la reproducción humana--una necesidad de la cual las sociedades antiguas, con sus altas tasas de nivel de mortalidad, eran muy conscientes. Este primer relato de la creación nunca sugiere otro propósito para el sexo que no sea la reproducción, tampoco dice nada sobre precondiciones legales o morales para la reproducción, tales como el matrimonio. Eso es todo lo que el primer relato de la creación dice sobre sexo.

El segundo relato de la creación en Génesis (cap. 2) era originalmente independiente del primero. Cuenta como Dios creó a Adán (en hebreo "ser humano") del polvo, insuflándole vida, y poniéndolo en el jardín del Edén. Luego va a decirnos que Dios reconoció la necesidad de Adán de ayuda o compañía (2:18) y creó a los animales en un esfuerzo por suplirla. Sin embargo los animales no eran adecuados para este propósito, y entonces Dios puso a Adán a dormir, tomó una costilla de su costado, y formó de ella a la primera mujer. Esto parece implicar que Adán era varón. (Aunque algunos lectores antiguos creyeron que Adán era andrógino antes de su operación, la tendencia dominante de interpretación, como lo ejemplifica Pablo en 1 Corintios 11:7-9, era que el primer ser humano era un varón aislado.)

Entonces, cuando Dios buscó encontrar para Adán una ayudante/compañera singularmente apropiada, creó Dios a la primera mujer como complemento del primer hombre. Esto a su vez sentó un modelo para el futuro: "Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne" (Génesis 2:24, BJ). Esto, arguyen los intérpretes "creacionistas", establece una regla universal para el comportamiento sexual humano. El sexo existe como motivo del compañerismo tanto como de la reproducción; y, en ambos aspectos, "funciona" sólo en virtud de cierta complementariedad entre el varón y la mujer.

Algunos aún ven aquí una prescripción detallada para el matrimonio cristiano de hoy. Sostienen que las singulares palabras (un hombre...su esposa, o, más literalmente, su mujer), implican una unión monogámica, que "dejar padre y madre" implica algún tipo de ceremonia pública precediéndola, que el verbo "se une" implica una conexión perpetua, "ser una sola carne" se refiere al requisito de la unión sexual para consumir el matrimonio. Además de eso sostienen que el modelo así establecido es exclusivo y que ningún otro modelo es "natural" o moralmente aceptable. El modelo, en otras palabras, es una ley. Una consecuencia de este argumento es que las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo sean vistas como inmorales.

¿Hasta dónde es creíble esta interpretación "creacionista"?

¿Crea Génesis 2:24 una ley?

Los intérpretes creacionistas nos dicen que Génesis 2:24 es, en efecto, un mandamiento. Esa es una lectura posible del versículo. El verbo básico, en hebreo, está en imperfecto, un tiempo que a veces se traduce como futuro y que a veces es usado para dar órdenes--tales como "no matarás" o "no cometerás adulterio". Por otro lado el imperfecto podría significar también otras cosas. Puede describir una acción repetida o habitual, por ejemplo. Los traductores de la Biblia de Jerusalén (que

no estaban particularmente bien dispuestos hacia la gente gay o lesbiana) entendieron el versículo no como un mandamiento, sino como una descripción de la manera en que usualmente se dan las cosas en la sociedad humana. Tradujeron esto, como es perfectamente legítimo, con verbos en tiempo presente: el hombre deja a sus padres y se une a su mujer y se hacen una sola carne.

Los traductores sin duda eligieron esta traducción por varias razones, pero la obvia es que encaja mejor en el contexto. Es bastante común en estos primeros capítulos de Génesis encontrar "relatos etiológicos"-- relatos sobre cómo las cosas llegaron a ser como son. ¿Por qué los muchachos, que son tan dependientes de sus padres durante su crecimiento, llegan a ser hombres y se interesan por las mujeres (como la gran mayoría lo hace) y, eventualmente, forman su propio hogar? Porque, en el principio, la mujer fue sacada del hombre y el hombre ha querido tenerla nuevamente consigo desde entonces. Tal historia presupone que el vínculo heterosexual es el modelo usual, pero no rechaza, sin embargo, otras posibilidades.

Es bastante fácil tomar un modelo como "normal" sin presuponer que cada desviación de él sea intrínsecamente errónea. De hecho el antónimo normal de "normal" es "inusual", no "pecaminoso". Yo podría suponer que la educación universitaria es la norma para los adultos jóvenes en mi familia, pero no podría ver como inmoral el que uno de ellos quiera seguir otro tipo de vida y haya tomado maduramente la decisión de no asistir a la universidad. La identificación con una norma implica la designación de otro comportamiento como inusual, pero no necesariamente como inmoral. No tenemos indicaciones certeras de que era lo que el autor de Génesis 2 tenía en mente. El texto en si es ambiguo. Sin embargo, es mucho más simple interpretar el texto como un relato etiológico que sostener que forma parte de un complejo juego de instrucciones morales deliberadamente oscuras.

Pero quizás haya algo más profundo aquí.

¿Establecen los relatos de la creación en Génesis un modelo para toda vida humana?

¿Deberíamos esperar que los relatos de la creación de Génesis nos ofrecieran un tipo de modelo ideal para la vida humana? ¿Es un error para la humanidad variar este modelo? ¿Era la intención de Dios que permaneciéramos exactamente como nos había creado? Los teólogos "creacionistas" piensan que debemos leer Génesis 1 y 2 como el establecimiento de los principios fundamentales de moralidad para todas las personas en todos los tiempos. Si efectivamente leyéramos Génesis de ese modo, ¿qué tipo de moral nos daría tal lectura?

Si queremos leer los relatos de la creación de ese modo, debemos leerlos en su totalidad. No podemos argumentar consistentemente que 2:24 establece una ley obligatoria universal sin sostener que estos dos capítulos en su totalidad tienen el mismo valor. Por el contrario, nos abriríamos a la acusación de funcionar con un método de "textos de prueba" (rebuscando entre los textos hasta encontrar uno que parezca fundamentar nuestros preconceptos). Quizás la gente lee 2:24 del modo creacionista sólo porque está acostumbrada a creer que la prohibición debe estar fundada en las Escrituras y éste parece ser el lugar más adecuado. (Aún los autores más conservadores admiten que el relato de Sodoma, y las varias otras referencias, reales o aparentes, a la homosexualidad, que hay en las Escrituras, son en su mayoría inconvincentes con respecto a las perspectivas modernas). Hagamos la prueba de leer la totalidad de Génesis 1 y 2 del mismo modo que nuestros intérpretes "creacionistas" han leído 2:24. Podemos tratar a cada indicación del modelo original de la creación como establecedor de un imperativo ético y diseñar de allí una ética para la vida humana vivida de acuerdo a los relatos de la creación. Este tratado no ofrece espacio

para una exégesis detallada; pero una lista fortuita, con los números de los versículos adjuntos, nos proporcionará un cuadro de la vida humana tal como era, de acuerdo a Génesis, en el amanecer del mundo:

...estábamos desnudos y no nos avergonzábamos (2:25)

...éramos vegetarianos (1:29-30; 2:16)

...hablábamos un solo lenguaje (2:20)

...observábamos el sábado (2:3)

...dominábamos pacíficamente a los animales salvajes (1:28; 2:19-20)

...necesitábamos compañía (2:18)

...existíamos en dos sexos (2:21-23)

...nos fue mandado multiplicarnos (1:28).

Dado que todos estos aspectos son igualmente parte de la creación original de la humanidad, una ética consistente, basada en el relato de la creación en sí, sin otros preconceptos, debe incluirlos a todos. ¿Nos ofrece esto efectivamente una ética que pueda ser tomada seriamente? Muchos de nosotros responderían probablemente que "no" sin pensarlo demasiado--pero ¿por qué? ¿En qué difiere, en los términos de Génesis 1-2, el comer carne, o el usar ropas, del involucrarse en actos sexuales con personas del mismo sexo? Todos son, igualmente, una variación del orden creado. Muchos cristianos de la antigüedad y del medioevo habrían visto a la desnudez y al vegetarianismo como los elementos de peso realmente significativos en el cuadro.

Al recordar la vida de los santos, particularmente la de los grandes eremitas del desierto, se nos cuenta como los eremitas vivían nada más que de granos tostados. Nos cuentan que los primeros santos se habían alejado de la humanidad por tanto tiempo que sus vestidos estaban hechos jirones, no teniendo otra cosa para cubrirse que no fueran sus largos cabellos o sus barbas. Nos cuentan su amistad con las bestias salvajes, que llegaron a ser asistentes de los santos. Una ética cristiana que valore sobre todo la simplicidad, la desnudez y la amistad con el mundo natural podría ser altamente recomendable--¡al menos en los climas cálidos! Sin embargo, los intérpretes que ven en Génesis una prohibición de la homosexualidad no parecen tomar estos otros aspectos de la creación con la misma seriedad. ¿Por qué?

Podrían argüir que algunos de esos elementos en el orden original de la creación fueron específicamente revertidos en la Biblia misma. Dios hizo vestidos para Adán y Eva luego de la caída (Génesis 3:21). Dios le permitió a Noé y a sus descendientes comer carne con la especificación de que no consumieran sangre (Génesis 9:3-4). Dios creó enemistad entre nosotros y al menos un tipo de animal (las serpientes, Génesis 3:15). Además, Dios personalmente destruyó la original unidad del lenguaje humano (Génesis 11:1-9). Además, en el Nuevo Testamento, Jesús era aparentemente célibe, violando de esta manera el mandamiento de multiplicarse y casarse; y Pablo, con su propia autoridad, animaba a los cristianos a permanecer solteros (1 Corintios 7:8-9, 36-38).

Se podría llegar a la conclusión de que todas estas desviaciones del orden natural de la creación fueron más o menos autorizadas. Aún así, ellas demuestran con bastante claridad que la

humanidad siguió siendo la humanidad, aún después de las mayores desviaciones de lo que el relato de la creación describe como la intención original de Dios. Estos desvíos no son intrínsecamente ni un error, ni una inmoralidad, ni un pecado. El uso de ropa no es contrario a la ética. (Algunos cristianos, de hecho, ven a nuestra original y creada desnudez como algo inmoral.) La multiplicidad de los idiomas humanos podrá ser inconveniente y problemática, pero no es inmoral. No somos en absoluto culpables si algunos animales salvajes nos son hostiles. Y la mayoría de los cristianos en el occidente moderno llegan a la conclusión, a pesar de lo que las jerarquías eclesiásticas pudieran decir, que el mandamiento de multiplicarse es un área donde debemos ejercitar nuestro sabio entender. Divergir del orden de nuestra creación, como nos es dada en Génesis, no es intrínsecamente pecaminoso.

Efectivamente, uno podría muy bien pasarse la vida como un exterminador de ratas bilingüe, totalmente vestido y con no más de dos hijos, sin incurrir por ello en ningún tipo de culpabilidad moral.

Quizás un "creacionista" podría todavía afirmar así: la creación original fue, en efecto, sujeta a modificaciones y excepciones, pero sólo dentro de las mismas Escrituras. Dios o un apóstol inspirado podría modificarla. Pero una vez que el canon de las Escrituras estuvo completo no fueron posibles más modificaciones. Al no haber ninguna autoridad en las Escrituras que específicamente ordene las relaciones homosexuales, debemos suponer que ese aspecto del orden original creado aún sigue vigente. Tal argumento podría ser de peso si sus exponentes lo sostuvieran consistentemente; pero de hecho ningún cristiano de las "denominaciones históricas" lo hace.

Existe al menos un elemento en el orden original de la creación, como es dado en Génesis 1-2, que no ha sido revocado en ninguna parte de las Escrituras, pero que la mayoría de los cristianos, sin embargo, ignoran totalmente--la institución del sábado. El sábado es el período de 24 horas desde la puesta del sol del viernes hasta la puesta del sol del sábado que Dios consagró en memoria de su propio descanso en la labor creativa (Génesis 2:3). No es por la autoridad de las Escrituras, sino por el uso extendido (comúnmente llamado "tradición"), que los cristianos dejaron de observar el sábado. (Algunos lo observan el domingo; pero, por supuesto, no cumplen con el mandamiento real.) Es difícil aceptar que un cristiano que no observa el sábado pueda sostener que los otros elementos del relato de la creación deben permanecer como reglas morales absolutas e inalterables. Aún sin la garantía específica de las Escrituras, los cristianos son libres de desarrollar y cambiar apropiadamente la forma como ellos viven el evangelio.

Si el orden original de la creación, como es fundamentado en Génesis 1-2, es realmente la base de la moralidad cristiana, entonces debemos ser consistentes en la manera de interpretar estos capítulos. El argumento "creacionista" contra la homosexualidad cae a tierra porque sus exponentes fallan en este examen. En cambio, ellos tomaron y escogieron que elementos de la creación habrían de tener en cuenta y cuales ignorarían. Si esperan persuadir a otros, deberían ser más consistentes y fieles en su uso de la Biblia.

La falla de la interpretación "creacionista", sin embargo, no significa que Génesis no tenga que agregar nada provechoso a nuestra discusión.

¿Podría Génesis 2 aportar algo más positivo a la discusión?

Génesis 2 delimita enfáticamente entre la necesidad humana de compañía y la creación divina del sexo. Nos cuenta que Dios creó a la mujer en respuesta a la necesidad de compañía de Adán. A diferencia de Génesis 1, Génesis 2 no hace ninguna referencia al sexo como medio de propagación para la familia humana. Realmente, no parece estar pensando en la familia, sino sólo en la pareja sexual. Al hacer hincapié en la pareja, ¿significa que Génesis 2 restringe toda compañía humana a la relación sexual de marido y esposa?

Una lectura estrictamente "creacionista" de Génesis 2 podría probablemente decir eso--puesto que allí no se menciona ningún otro tipo de compañía humana. No obstante, en todo el mundo, vemos que la compañía humana, sexual y asexual, forma parte de la riqueza esencial de la existencia de la humanidad. Hombres se hacen amigos de hombres. Mujeres se hacen amigas de mujeres. Hombres y mujeres se hacen amigos entre sí. Esta experiencia de compañía es compartida por personas heterosexuales y homosexuales. La relación sexual es simplemente la pieza central de la compañía humana. Esto es posible gracias a nuestro deseo erótico por la otra persona--el deseo que Génesis 2 describe tan bien al decir que lo amado nos parece una parte perdida de nosotros mismos.

Esto es algo que conocemos desde nuestra propia experiencia. Una persona heterosexual siente este deseo por alguien del sexo opuesto, una persona homosexual por alguien de su mismo sexo. Pero se trata de la misma eroticidad en cada caso y brinda la misma riqueza de posibilidades de la compañía humana. Génesis 2 está diciéndonos no que la heterosexualidad es esencial al ser humano, sino que la sexualidad lo es. Y nos lo presenta no como una ley, sino como buenas nuevas acerca de la generosidad de Dios en la creación.

El testimonio de los hombres gay y de las lesbianas, y los estudios científicos sobre ellos, concuerdan en que su atracción por las personas de su mismo sexo está profundamente arraigada. A pesar de las nunca confirmadas afirmaciones de los, por así llamarlos, milagrosos, esto no es reversible. En este y en otros aspectos es muy parecida a la heterosexualidad. Comparadas las similitudes, la diferencia entre las dos es mínima.

La mayoría de los psicólogos, hace ya un tiempo considerable, dejaron de ver a la homosexualidad como una enfermedad. Las personas homosexuales no son menos saludables que las otras; sólo están orientadas, eróticamente, de un modo que las incluye como una minoría de la raza humana. Los etólogos (estudiosos del comportamiento animal) han documentado comportamiento homosexual en muchas diferentes especies. Esto sugiere que la homosexualidad es un aspecto normal del mundo natural. La antropología cultural ha demostrado que las sociedades humanas han entendido la homosexualidad de gran variedad de maneras, y esto sugiere que biológicamente, es un hecho dado, esparcido entre los seres humanos que ha sido y puede ser interpretado o "construido" en una múltiple variedad de formas. (Que pueda ser "construido" no implica necesariamente que sea completamente maleable ni siquiera que tales culturas tomen decisiones conscientes y deliberadas acerca de aspectos tan fundamentales.)

En otras palabras, las ciencias nos indican que la homosexualidad es simplemente una parte del mundo que conocemos--ni buena ni mala en sí misma, pero sí una prominente e insoslayable realidad. Este mundo que conocemos es el que Génesis 1-2 nos dice que Dios creó.

Lo que tienen que decir acerca de este mundo es, por encima de todo, que proviene de Dios. Dios es el creador de este mundo en el cual vivimos y de nosotros que estamos en él. Deberíamos, sin embargo, prestarle más atención a esto, a admirarlo y proclamar sus excelencias (en agradecimiento al Creador, si no por otras razones), a aprender de él y regocijarnos en él. Las personas homosexuales son parte de esa creación tan auténticamente como las heterosexuales. La voluntad de Dios para ambas es la misma, que como seres humanos gocen de la compañía de otros seres humanos. De acuerdo a Génesis 2, la compañía sexual es y debería ser una parte significativa de esto.

Homosexualidad ¿Un bien o un mal?

Como hemos visto, algunos intérpretes sostienen que Génesis 2:24 prohíbe o condena la orientación homosexual o las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo. He demostrado aquí que su interpretación "creacionista" es improbable e inconsistente. En otra parte he demostrado que las Escrituras cristianas, tomadas en su totalidad, no ven a la homosexualidad como algo intrínsecamente pecaminoso. (L. William Countryman, *Dirt, Greed and Sex - Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today*. Philadelphia (EUA): Fortress Press, 1988.) Pero si la homosexualidad no es necesariamente pecaminosa, ¿significa esto que es necesariamente buena? En cierto sentido sí. Dios dijo que toda la creación era buena, incluyendo su aspecto sexual. La homosexualidad es en realidad buena en el mismo sentido en que toda sexualidad es buena. Es uno de los profundos dones con que Dios nos dotó desde el principio. Es el don de deleitarnos, de maravillarnos, de conectarnos uno con otro, el don de trascender, el don de humanidad. Imaginen una especie similar a la nuestra en inteligencia, destreza e inventiva, pero diferente a nosotros en ese aspecto: ¿podría tal especie no sexual ser humana--o algo que se aproxime al ser humano?

En el sentido ético, los actos sexuales entre personas del mismo sexo no son buenos ni malos en sí mismos. Se vuelven buenos o malos en términos del contexto y del espíritu que los anima. Jesús estableció sólo dos principios fundamentales de moralidad; ambos involucraban al amor. Hemos de amar a Dios con todo nuestro ser, y hemos de amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos. Todas las demás leyes, más detalladas o específicas, dependen de estos dos mandamientos. Si no lo hacen no poseen real autoridad. Los actos sexuales, homosexuales o heterosexuales, son buenos cuando están unidos al amor por Dios, por nosotros mismos y por nuestro prójimo: no sólo por el "prójimo" con el que compartimos la cama, sino por todos que se comprometen realmente en tales actos. Son malos cuando violan estos criterios--cuando ellos implican que alguien, Ud. o su pareja o cualquier otro individuo, no tenga real importancia, o cuando sustituyen el amor de Dios por algún otro valor, tal como el "éxito" sexual, la gratificación o la seguridad.

El arte cristiano de amar se regocija en la igualdad de sus componentes, y anima la confianza no sólo de un individuo hacia otro sino a lo largo del mundo del que forman parte. El arte cristiano de amar disfruta honestamente de la sexualidad y de la forma de adorar a Dios.

Si la sexualidad es realmente, como sostiene Génesis 2, un elemento clave del trabajo de Dios en nosotros, gozar de ella con amor es alabar y servir a Dios. Homosexual o heterosexual, si Ud. está buscando una aproximación a la moralidad sexual basada auténticamente en la creación, nada puede ser más bíblico que esto: goce de los dones que le han sido dados con amor, y agradezca al Creador por su gran bondad y con un amor que lo incluya a Ud. y, de la misma manera, a su prójimo. Eso será suficiente.

Este manuscrito fue publicado originalmente en inglés por Integrity, una organización para la gente gay/lésbica Episcopal (Anglicana) en los Estados Unidos de América. Fue traducido al español por Otras Ovejas.

Referencias Bibliográficas

- Christianity, Social Tolerance and Homosexuality, John Boswell (1980)
- The Church and The Homosexual John McNeill Taking a Chance on God, John McNeill
- What the Bible Really Says about Homosexuality Daniel A. Helminiak

Publicaciones en Internet de:

- Evangelicals Concerned Western Region
- Soulforce
- Roy Clements.

Un especial reconocimiento al Dr. Thomas Hanks de la Fundación Otras Ovejas particularmente por su apoyo incondicional al ministerio de CEGLA

El punto 4 de este cuadernillo fue profundamente inspirado por el trabajo de Hanks sobre el libro de Romanos.

Abreviación de las Versiones de La Biblia que se utilizaron:

GNB Good News Bible (Inglés)

RSV Revised Standard Version (Inglés)

NRSV New Revised Standard Version (Inglés)

JB Jerusalem Bible (Inglés)

NIV New International Version

KJV King James Version

RV Versión Reina Valera

BJ Biblia de Jerusalén

Tomado de:< <http://www.cegla-argentina.com.ar/>> (2011)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguado, José Carlos y Ana María Portal (1992) *Identidad Ideología y Ritual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

Andrade C., Gabriel E. (2002) "Las nuevas tendencias religiosas a partir de la globalización" en *Revista de Ciencias Sociales* núm. 1, Venezuela, Universidad de Zulia, págs. 62- 74.

Alonso, Jorge (1999) "Teorizaciones sobre los movimientos sociales" en *Movimientos sociales: desafíos teóricos y metodológicos* en Jorge Durand Arp Niesen (Coord.), México, Ediciones de la Universidad de Guadalajara, pp. 9-42.

Alonso, Jorge (Coord.) (1986) *Los movimientos sociales en el Valle de México*, México. CIESAS.

Algranti, Joaquín M. (2010) *Política y Religión en los márgenes: Nuevas formas de participación social de las Mega-Iglesias evangélicas en la Argentina*, Buenos Aires, Ed. CICCUS, 354 pp.

Bauman Zygmunt (2008) *Múltiples culturas, una sola humanidad*, Buenos Aires, Katz Editores, 62 pp.

Bauman Zygmunt (2004) *Modernidad Líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 232 pp.

Bastian, Jean Pierre (Coord.) (2004) *La Modernidad Religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 368 pp.

Bastian, Jean Pierre (1997) *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* México, Fondo de Cultura Económica, 230 pp.

Bastian, Jean Pierre (1994) *Protestantismo y Modernidad Latinoamericana: Historia de unas minorías activas en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, 224 pp.

- Bastian, Jean Pierre (2008) "El cambio religioso en América Latina" en *Cultura y Religión, Chile*, págs. 1-25
- Bazán, Osvaldo (2006) *Historia de la homosexualidad en la Argentina. De la conquista de América al siglo XXI*, Buenos Aires, Marea Editorial, 501 pp.
- Bentué, Antonio (1995) "Concilio Vaticano II: la iglesia en diálogo". *Revista universitaria*, (49): 47 – 51, tercera entrega,
- Bizeul, Yves (2004) "Culturas Jóvenes y Religión: Reflexiones Teóricas" en *La Modernidad Religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 368 pp.
- Blancarte, Roberto (1995) *Religión, Iglesias y Democracia*, México, Ed. Grijalbo 354 pp.
- Bloom, Harold (1994) *La Religión en los Estados Unidos: El Nacimiento de una Nación Poscristiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 310 pp.
- Bourdieu, Pierre (2005) *La dominación Masculina*, Barcelona, Ed. Anagrama, 125 pp.
- Butter Judith (2002) *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 341 pp.
- Carozzi (a) M.J., A. Frigerio y M. Tarducci (1993) *Nuevos Movimientos Religiosos y ciencias sociales*, 2 vols., Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Carozzi María Julia (1993) "Tendencias en el Estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos en América: Los últimos 20 Años" en *Sociedad y Religión* No. 10-11 Universidad Católica de Buenos Aires.
- Castells, Manuel (2001) *La era de la información, Economía, Sociedad y Cultura "el poder de la identidad"* Vol. II, México, Siglo XXI Editores, 495 pp.

Castells, Manuel (1983) "Identidad, Cultura y liberación en la cultura urbana: la Comunidad gay de San Francisco", "Pobreza urbana, minorías étnicas y organización comunitaria: la experiencia de las luchas urbanas en el Misión District de San Francisco" en *La Ciudad y las masas, Sociología de los Movimientos Sociales urbanos*, Madrid, Alianza Editorial 356 pp.

Chihu Amparán Aquiles (2000) "Melucci: La teoría de la acción colectiva" en *Polis No. 27*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 79-92

Codina, Víctor (1993) "Fe Latinoamericana y desencanto occidental" en *Cambio Social y pensamiento cristiano en América Latina*, Barcelona, Ed. Trotta 366 pp.

Comblin José, Et. Al. (Ed.) (1993) *Cambio Social y pensamiento cristiano en América Latina*, Barcelona, Ed. Trotta 366 pp.

Colín Araceli (2005) *Antropología y Psicoanálisis: un dialogo posible a propósito del duelo por un hijo en Malinalco*, México, UAEMex, 709 pp.

Cuché Denys (2007) *La noción de cultura en ciencias sociales*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 159 pp.

Cuevas, Hernán (1995) *Cultura e Identidad en América Latina*, Chile, Instituto Chileno de Estudios Humanísticos.

De la Torre, Reneé, Cristina Gutiérrez Zúñiga (2005) "Mercado y Religión contemporánea" en *Desacatos núm. 18*, México, CIESAS, págs. 9-11.

(1996) "El péndulo de las identidades católicas: oscilaciones entre representaciones colectivas y reconocimiento institucional" en *Estudios sobre las culturas contemporáneas, junio, año 2, número 3*, México, Universidad de Colima, págs. 87-107

Díaz Núñez Luis Gerardo (2005) *La Teología de la Liberación Latinoamericana a treinta años de su surgimiento: Balance y perspectivas*, México UAEMéx 248 pp.

Durkheim, Emile (2000) *Formas Elementales de la vida Religiosa*, México, Ed. Coyoacan, 254 pp.

Esteve Díaz, Hugo (1992) (Coord.) *Los movimientos sociales urbanos: un reto para la modernización*, México, Plaza y Valdés Editores.

Floristán Casiano (2009) *Teología Práctica: Teoría y praxis de la acción pastoral*, Barcelona, Ediciones Salamanca.

Frigerio, Alejandro (1999) "Estableciendo Puentes: Articulación de significados y Acomodación Social en Movimientos Religiosos del Cono Sur" en *Alteridades* Núm. 18, Año 9, Julio-Diciembre, México UAM Iztapalapa 154 pp.

Frigerio, Alejandro (1993) "La invasión de las Sectas": El debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina" en *Sociedad y Religión* No. 10-11, Argentina, Universidad Católica de Buenos Aires.

Fortuny y Loret de Mola (2000) 'Lo religioso: Núcleo de la identidad de los conversos' en *Sectas o Iglesias Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos*, Colombia, Plaza y Valdez Editores 367 pp.

Foucault, Michel (2000) *Historia de la Sexualidad Vol. I "La voluntad de saber"*, México, Siglo XXI Editores.

García Canclini, Néstor (2003); *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Editorial Grijalbo, 365 pp.

García Garzón, Darío (2008) "Exploraciones sobre la diferencia y la diversidad sexual: hacia una teología transgénero: encrucijada en la teología" en *Entremés Teológico*.

Geertz, Clifford (2003) *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Ed. Gedisa, 354 pp.

González Pérez, Cesar Octavio (2001) "La identidad gay: una identidad en tensión: una forma para comprender el mundo de los homosexuales" en *Desacatos No. 6 Sexualidades*, México, CIESAS.

Gutiérrez Martínez Daniel (Coord.) (2010) *Religiosidades y creencias contemporáneas: diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, México, El Colegio Mexiquense A.C, 465 págs.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina (1991) "Nuevos Movimientos Religiosos: los Rostros de la Religión Contemporánea" en *Secularización, Modernidad y Cambio Religioso*, México, Universidad Iberoamericana.

Halperin, David (2004) *San Foucault. Para una hagiografía gay*, Buenos Aires, Ed. El cuenco de Plata.

Hamui Sutton Alicia (2005) "Respuestas religiosas latinoamericanas a los ajustes socioculturales de la globalización" en *Confinés*, Agosto-Diciembre, Año/vol. 1, número 002, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México, pp. 35-43

Hernández Cabrera, Porfirio Miguel (2001) "La construcción de la identidad gay en un grupo de Jóvenes de la Ciudad de México" en *Desacatos No. 6 Sexualidades*, México, CIESAS Págs. 63-96.

Irrazabal, Diego (2005) "Identidad polisémica" en *Teología y vida* año 4, Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile

J. Campiche Roland (2004) "El Nuevo despliegue de la Religión en un contexto pluralista" en *La Modernidad Religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 368 pp.

Jorge Soneira, Abelardo (2000) "La Renovación carismática en la Argentina: ¿Religiosidad popular, comunidad emocional o nuevo movimiento religioso?" en *Scripta Ethnologica Vol. XXII*, Argentina, CONICET, págs. 149-161.

Jorge Soneira, Abelardo Et. Al. (1996) *Sociología de la Religión*, Argentina, Editorial Docencia, 276 pp.

Jossua, Jean Pierre (1996) "Algunas Reflexiones sobre la universalidad del Cristianismo" en *Cristianismo y Liberación Homenaje a Casiano Floristán* Ed. Trotta, Barcelona, 309 pp.

Kuri Camacho, Francisco Javier (2002) "La identidad religiosa, dimensión de lo local y global en Veracruz" en *La palabra y el hombre* No. 122 Abril-Junio pp. 127-131, Universidad Veracruzana, México

- L. Berger Peter y Thomas Luckmann (1997) *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*, Barcelona, Ed. Paidós, 125 pp.
- L. Berger Peter (1971) *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 227 págs.
- List Reyes, Mauricio (2009) *Hablo por mi diferencia. De la identidad gay al reconocimiento de lo queer*, México, Ediciones y Gráficos Eon, 246 pp.
- Luckmann Thomas (2008) *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*, Madrid, Editorial Trotta, 237 págs.
- Nivón, Eduardo (1998) *Cultura Urbana y Movimientos Sociales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Maffesoli, Michel (2009) *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, España, Ed. Siglo XXI, 283 pp.
- Marquet, Antonio (2001) *¡Que se quede el infinito sin estrellas! La Cultura gay al final de Milenio*. México UAM Iztapalapa.
- Mallimaci, Fortunato y Verónica Giménez Béliveau (2005) “Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político” en *Revista Argentina de Sociología* Año 5 Núm. 9 pp. 44-63.
- Mallimaci, Fortunato (1995) “El catolicismo latinoamericano a fines del milenio. Incertidumbres desde el Cono Sur” en *Nueva Sociedad* No. 136 Marzo-Abril pp. 164-176, Argentina.
- Marzal M., Manuel (1993) “Sincretismos Religiosos Latinoamericanos” en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (Religión)* José Gómez Caffarena Editor, Barcelona, Ed. Trotta.
- Masferrer Kan, Elio Comp. (2000) *Sectas o Iglesias Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos*, Colombia, Plaza y Valdez Editores 367 pp.

Masferrer Kan (2000) "De los niños de Dios a la familia, dinámica de un nuevo movimiento religioso" en *Sectas o Iglesias Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos*, Colombia, Plaza y Valdez Editores 367 pp.

Melucci, Alberto (2001) *Vivencia y convivencia, Teoría social para una era de la información*, Barcelona, Ed. Trotta, 179 pp.

Melucci, Alberto (1999) *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, Centro de Estudios Sociológicos el Colegio de México, 260 pp.

Mogrovejo, Norma (2000) *Un amor que se atrevió a decir su nombre: la lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*, México, Plaza y Valdez, 397 pp.

Pikaza, Xabier (1999) *El Fenómeno Religioso*, Barcelona, Ed. Trotta

Pizano Cejka (2000) "La identidad de los carismáticos vista a través de sus prácticas comunes" en *Sectas o Iglesias Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos*, Colombia, Plaza y Valdez Editores 367 pp.

Poupard, Paul (1997) *Diccionario de las Religiones*, España, Ed. Herder, 1860 pp.

Pratt, Joan (2007) *El estigma del extraño: un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*, Barcelona, Ed. Ariel, 222 pp.

Quezada Noemí (1997) *Religión y Sexualidad en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma Metropolitana, 234 pp.

Rogues, Jean (1997) "Experiencia Cristiana y Esperanza de Salvación" en *El hecho religioso: un diccionario de las religiones hoy*, España, Ed. Siglo XXI, 567 pp.

Romero, Luis Alberto (2000) *Breve Historia Contemporánea de la Argentina*, Buenos Aires, Ed. Alianza 584 pp.

Turner Víctor (1999) *La Selva de los símbolos*, México, Siglo XXI Editores, 412 pp.

Saborido Jorge, Luciano de Privitellio (2006) *Breve Historia de la Argentina*, Barcelona, Alianza Editorial S.A., 558 págs.

Sadaba, Javier (1993) "Filosofía de la Religión y el sentido de la vida" en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (Religión)* José Gómez Caffarena Editor, España, Ed. Trotta.

Stuart, Elizabeth (2005) *Teologías gay y lesbiana. Repeticiones de la diferencia crítica*. Barcelona: Mesalina.

Tamayo-Acosta, Juan José (2004) *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, España, Ed. Trotta 309 pp.

Tamayo-Acosta, Juan José (2003) *Nuevo Paradigma Teológico*, España, Ed. Trotta, 214 pp.

Tamayo-Acosta, Juan José (1989) *Para comprender la Teología de la Liberación*, Barcelona, Ed. Verbo Divino

Valleverdú Jaume (1998) "Conversión, compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare Krisna" en *Alteridades* Núm. 18 Julio-Diciembre, México, UAM-I pags.57-70.

Weber, Max (1993) *Sociología de la Religión*, México, Ediciones Coyoacán, 112 pp.

REFERENCIAS VIRTUALES

Cronología del Movimiento de Gays y Lesbianas, Travestis, Transexuales y Bisexuales de Argentina, disponible desde internet en: <http://www.cha.org.ar/cronologia_glttbi.php?cat=42&menu=10> [con acceso el 24 de agosto de 2010]

Historia de la CHA, disponible desde internet en: <<http://www.cha.org.ar/simple.php?menu=10&cat=50>> [con acceso el 22 de enero de 2011].

Sesión Legislativa de la Ley de Unión Civil disponible desde internet en: <<http://www.cha.org.ar/articulo.php?art=139&cat=44>> [con acceso el 22 de enero de 2011]

25 años de la Comunidad Homosexual Argentina- 25 conquistas disponible desde internet en: <<http://www.cha.org.ar/simple.php?menu=10&cat=53>> [con acceso el 12 de julio de 2011]

Breve relato del comienzo de CEGLA disponible desde internet en: <<http://www.cegla-argentina.com.ar/>> [con acceso el 20 de junio de 2010]

Nuestros Fundamentos *¿Qué es lo que creemos y qué es lo que predicamos?* disponible desde internet en: <<http://www.cegla-argentina.com.ar/>> [con acceso el 20 de junio de 2010]

Nuestros Principios *Declaración básica de creencias y práctica* disponible desde internet en: <<http://www.cegla-argentina.com.ar/>> [con acceso el 20 de junio de 2010]

Testimonios *Cómo Dios ha obrado en algunos de los que formamos CEGLA* disponible desde internet en: <<http://www.cegla-argentina.com.ar/>> [con acceso el 20 de junio de 2010]