

Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer

Volume 4 *Miradas desviadas: Jesús y los textos sagrados desde una perspectiva queer glocal*

Article 1

12-15-2021

Fe, cultura y sexualidad: Hacia una comprensión queer de su interrelación en el contexto del Sur Global

Hugo Córdova Quero
Graduate Theological Union, hquero@sksm.edu

Saúl Serna Segura
Woosong University, saulsernas71@gmail.com

Jorge A. Aquino Ph.D.
University of San Francisco, jaaquino@usfca.edu

Follow this and additional works at: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer>



Part of the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Córdova Quero, Hugo; Serna Segura, Saúl; and Aquino, Jorge A. Ph.D. (2021) "Fe, cultura y sexualidad: Hacia una comprensión queer de su interrelación en el contexto del Sur Global," *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer*. Vol. 4 , 1-27.

Available at: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol4/iss1/1>

This Article is brought to you for free and open access by USF Scholarship: a digital repository @ Gleeson Library | Geschke Center. It has been accepted for inclusion in Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer by an authorized editor of USF Scholarship: a digital repository @ Gleeson Library | Geschke Center. For more information, please contact repository@usfca.edu.

Editorial

Fe, cultura y sexualidad

Hacia una comprensión queer de su interrelación en el contexto del Sur Global

Hugo Córdova Quero, Saúl Serna Segura y Jorge A. Aquino



Introducción

En muchos países, hay pocos temas más delicados o debatidos acaloradamente que los derechos humanos de las personas de la diversidad sexo-genérica. Los debates generan resistencia por parte de los sectores fundamentalistas religiosos tanto en el ámbito popular como en el político en todo el mundo. Como señala Rhys Williams (1996):

[...] la religión es poderosa cuando está arraigada en la vida de sus adeptos, pero el poder de las tradiciones y las creencias ha sido, a su vez, una fuerza crucial para configurar los contextos de la vida de esos actores (p. 896).

Aunque algunos países han aprobado leyes en favor de los derechos humanos de las personas de la diversidad sexo-genérica, el debate generado refleja una dicotomía entre lo que es «natural/

antinatural», «moral/inmoral» y «pecado/santidad». En la mayoría de los casos, esas dicotomías están informadas por distintas interpretaciones de la doctrina y los textos sagrados en el cristianismo. Evidentemente, estas categorías no solo son subjetivas —es decir, implican una valoración individual de las personas frente a ellas— sino que también están ancladas histórica y culturalmente. Así, una persona que profesaba el cristianismo en el siglo I E.C., en el siglo XVI E.C. o en la actualidad, se ve influenciada —en gran parte— por su proceso de socialización y su adhesión a un nicho cultural particular a la hora de interpretar las dicotomías antes mencionadas.

No obstante, la literatura que se dedica al análisis de la relación entre fe, cultura y sexualidad dicotomiza entre las comunidades de fe teológicamente conservadoras que rechazan a las personas de la diversidad sexo-genérica y aquellas progresistas que las afirman. Sin embargo, muchas personas creyentes queer e iglesias inclusivas en el Sur Global complican esta dicotomía de diversas maneras. Algunas, por ejemplo, combinan valores conservadores con una doctrina ortodoxa en materia sexual con un ethos inclusivo e igualitario que evita las divisiones culturales, políticas y religiosas. Otras, por su lado, deciden reevaluar y recomponer su propia comprensión de la fe en vistas a la realidad del siglo XXI al resignificar prácticas y sentidos de la fe que les asemeja muchas veces a los movimientos incipientes del cristianismo antiguo del siglo I E.C. Sin embargo, más allá del derrotero que estas personas o comunidades siguen en dilucidar la relación entre fe, cultura y sexualidad, nos encontramos ante la presencia de un cambio paradigmático. Es decir, lo que las distintas personas y comunidades queer en el Sur Global atestiguan es que la transformación social ha comenzado y que esta tiene implicaciones en el cambio del escenario religioso cristiano y secular (Córdova Quero, 2018).

El panorama se complejiza con el crecimiento a nivel global de las migraciones —tanto dentro del Estado-Nación como a nivel internacional e intercontinental—, las cuales contribuyen a la interacción de personas y comunidades ancladas en nichos culturales y sociales que muchas veces son disímiles entre sí. Si bien existen diversas explicaciones acerca de por qué una persona o una comunidad migran, contrariamente a lo que se cree, las migraciones no son solo el resultado de una decisión personal. Al contrario, incluyen también un conjunto de factores —sociales, históricos, geográficos, culturales y jurídicos— que se construye ideológicamente y que depende de voluntades políticas y fluctuaciones económicas que trascienden el poder de las personas in/migrantes. En palabras de Saskia Sassen (1998):

Las migraciones no ocurren simplemente; son producidas. Y las migraciones no implican cualquier combinación posible de países: están modeladas. Además, el empleo de inmigrantes también está modelado; los inmigrantes rara vez tienen la misma distribución laboral e industrial que los ciudadanos en los países receptores (p. 56).

Cuando revisamos la historia de las religiones descubrimos que casi todas ellas están conectadas a la migración. Su expansión por el mundo se debe —en la mayoría de los casos— a la in/migración de sus fieles, ya sea con fines laborales o con fines proselitistas. Al mismo tiempo, la religión juega un papel importante en las sociedades modernas, por ejemplo, el cristianismo en el mundo occidental o el budismo y el hinduismo en los países asiáticos. Esto es particularmente visible cuando se conecta a las experiencias migratorias. Por ejemplo, en el proceso de adaptación a la nueva sociedad, el papel de las comunidades de fe ha sido notable al ofrecer apoyo, facilitar diversas formas integradoras de pertenencia y establecer redes para la protección de los derechos de los in/migrantes. Esta es una experiencia compartida por casi todos los in/migrantes en el mundo contemporáneo. Charles

Hirschman (2004) señala que las personas in/migrantes tienden a ser más religiosas en la sociedad de acogida:

Las prácticas religiosas consuetudinarias, como asistir a los servicios semanales, encender velas, quemar incienso frente a un altar familiar y recitar oraciones, son ejemplos de rituales comunales y familiares que se trajeron del viejo país al nuevo. Sin embargo, estas actividades a menudo adquieren nuevos significados después de la migración. El sentimiento normal de pérdida que experimentan los inmigrantes significa que los rituales religiosos familiares aprendidos en la infancia, como escuchar las oraciones en la lengua materna, proporcionan una conexión emocional, especialmente cuando se comparten con otros. Estos sentimientos se acentúan de vez en cuando con la muerte de un miembro de la familia o alguna otra tragedia. (...) las creencias y [ritos] relacionados tienen raíces más fuertes después de la inmigración que antes (p. 1211).

Esto también evidencia las redes sociales que son necesarias para la supervivencia de los migrantes en la nueva sociedad, cuya cohesión se realiza a través de la intersección de la cultura, el idioma, la etnicidad y el género. Según Melville Jean Herskovitz (1948):

La cultura es esencialmente una construcción que describe el cuerpo total de creencias, comportamientos, conocimientos, sanciones, valores y objetivos que marcan el modo de vida de las personas. [...] En el análisis final comprende las cosas que las personas tienen, las cosas que las personas hacen y lo que piensan (p. 625).

La cultura, por lo tanto, viaja con las personas in/migrantes, y no se olvida ni es intercambiable (Tanner, 1997: 25-29). Es esencial para que sobrevivan en el país receptor. No obstante, la interacción de personas de diversos contextos en una comunidad de fe no siempre implica el mismo resultado. Al respecto, George

Yancey (1999: 300) explica que las instituciones religiosas pueden desempeñar un doble papel, ya que, por un lado, promueven relaciones armoniosas y, por otro, refuerzan la segregación racial.

Independientemente de estos cambios y fluctuaciones en el campo religioso a nivel mundial, el conservadurismo teológico sigue siendo la principal fuente de la fuerte oposición a la integración abierta de las personas de la diversidad sexo-genérica en la vida pública. Por ejemplo, el conservadurismo de muchas iglesias cristianas en el Sur Global está fomentado por el fundamentalismo religioso caracterizado en las iglesias cristianas conservadoras estadounidenses. El fundamentalismo es una posición conservadora que tiene su origen en una serie de panfletos, escritos por eclesiásticos evangélicos conservadores y publicados en EE.UU. entre 1910 y 1915 titulados *The Fundamentals: A Testimony of Truth* [Los fundamentos: Un testimonio de la verdad]. Aunque hay muchas definiciones que se superponen, una útil es aquella propuesta por Bruce Lawrence (1989) es la siguiente:

El fundamentalismo es la afirmación de la autoridad religiosa como holística y absoluta, que no admite ni crítica ni reducción; se expresa a través de la demanda colectiva de que los dictados específicos [...] derivados de las escrituras sean reconocidos públicamente y aplicados legalmente [...] El denominador más consistente es la oposición a los valores de la Ilustración (citado en De Kadt, 2005: 57).

En la práctica, las iglesias que comparten una posición doctrinal conservadora apoyan «la inerrancia de la Biblia, la Trinidad, el nacimiento virginal y el evangelismo activo» (Shrake, 2009: 148). Al mismo tiempo, Min-ah Cho (2011) sostiene que una mezcla de nacionalismo y retórica «anti-gay» expresa la solidaridad a la movilización de las personas para alcanzar el interés político y mantener la influencia conservadora en el ámbito público. Además, esta declaración muestra cómo este grupo conservador ve

el «sexo gay» con miedo o como una amenaza para el ideal de convertirse en una comunidad «perfecta» y «santa».

Los recientes progresos realizados en el ámbito de los derechos civiles de la comunidad LGBTIQ+ en EE.UU. —principalmente la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo— hacen que las iglesias cristianas conservadoras en el Sur Global consideren que la cultura estadounidense es liberal y un modelo erróneo a seguir en materia de derechos de las personas de la diversidad sexo-genérica. Por lo tanto, la reacción contra el liberalismo estadounidense y la resistencia cultural de los sectores cristianos conservadores en el Sur Global se han convertido en una de las principales herramientas para expresar la oposición a cualquier avance en la legislación en nombre de la protección de los derechos civiles de la comunidad LGBTIQ+. Debido a esta interpretación, cualquier cambio y avance en los derechos de las personas de la diversidad sexo-genérica en el Sur Global se considera una imposición de la «agenda occidental pro-gay» (Chukwu, 2004; Massad, 2007; Serna Segura, 2004; Córdova Quero, 2018) y no como los procesos naturales de adaptación de esas sociedades al contexto del siglo XXI.

Esto se une a otro factor significativo que ofrece resistencias a la integración de las personas de la diversidad sexo-genérica en las distintas sociedades: el ámbito jurídico. La oposición y campañas contra el avance de los derechos de las personas de la diversidad sexo-genérica parece difícil de comprender por sectores que proclaman el amor y el respeto de Dios hacia todas las personas... ¡pero se lo niegan a la comunidad LGBTIQ+ incluso en países del Norte Global! (Browne y Nash, 2014).

Amoríos inesperados: Fe y sexualidad

Esa situación tiene como trasfondo el aparente divorcio entre fe y sexualidad. Cuando pensamos en la intersección entre religión y

sexualidad, lo primero que notamos es la condenación que algunos sectores religiosos realizan sobre las personas de la diversidad sexo-genérica. Son muy visibles —tanto en diarios y otros medios de comunicación social así como también en experiencias de la vida cotidiana— las condenaciones sobre la vida de las personas de la diversidad sexo-genérica respecto de su salvación —«te vas al infierno»— como de su mera existencia —«eres una abominación»—, entre otras. Sin embargo, esta descripción pareciera crear una dicotomía muy difícil de trasvasar. Es decir, sitúa las personas de la diversidad sexo-genérica en una imagen en donde la sexualidad y la fe son colocadas en extremos opuestos, dos trincheras irreconciliables en una continua guerra eterna. Lo que esa dicotomía no deja ver es que hay personas de la diversidad sexo-genérica que profesan una fe y para quienes ni su sexualidad ni su fe son motivos de lucha interna, sino que conviven como parte de quienes son (Córdova Quero, 2018).

La afirmación acerca de que existen personas de la diversidad sexo-genérica que profesan una fe particular conlleva alguna(s) violencia(s) invisibilizada(s) fruto del sentimiento anti-religioso de muchas personas activistas por los derechos LGBTIQ+ que deviene en intolerancia. Para ser más concretos, por ejemplo, en el activismo latinoamericano es muy «cool» ser activista hasta que las personas salen del closet como personas que practican una fe. Allí, en ese acto de dejar el closet del anonimato confesional se produce la pérdida de la solidaridad o la ilusión de la supuesta «sororidad» en el caso de las mujeres.

Mientras las personas de la diversidad sexo-genérica que profesan una fe permanecen en el closet del anonimato confesional, son consideradas parte del movimiento por la lucha de los derechos LGBTIQ+. Cuando salen de ese closet, son inmediatamente instaladas en la trinchera del «enemigx», leyendo este último rótulo como «la religión». No importa cuánto hayan militado o cuánto hayan contribuido en la conquista de derechos en medio de una sociedad cis-heteronormativa que les niega el

plano de igualdad, al minuto que se confiesan como personas religiosas, todo su accionar se desvanece y se les impone sobre los hombros todo estereotipo habido —y por haber— sobre «la religión».

Esto muestra distintos grados de desconocimiento, falta de formación y violencia(s) que ya no son posibles ser toleradas. En nuestras sociedades contemporáneas en el Sur Global, las personas de la diversidad sexo-genérica que profesan una fe han sido forzadas a un doble proceso de partimiento. Por un lado, han sido forzadas a dejar su sexualidad a la puerta de los templos de muchas iglesias cristianas como de otras religiones. Fue recién en la década de 1950 que comenzaron a aparecer algunas iglesias cristianas que respetaron la diversidad sexo-genérica de las personas y no las forzaron a dejar su sexualidad en la puerta. A partir de 1970 otras religiones como el budismo o el judaísmo hicieron lo mismo (Córdova Quero, 2015).

Hoy en día existen muchas denominaciones cristianas y otras religiones en donde las personas de la diversidad sexo-genérica pueden participar, casarse y/o ser ordenadas en el ministerio clerical sin necesidad de «convertir», «curar» u «ocultar» su sexualidad. Empero, por otro lado, también han sido forzadas a dejar su fe a la puerta de su lugar de activismo. Han aprendido a respetar las posiciones agnósticas y ateas o escuchar las críticas hacia las iglesias institucionalizadas —especialmente la Iglesia Católica Romana- por parte de lxs camaradas, pero no han recibido el mismo respeto en cuanto a su fe. A menudo, el nivel de violencias discursivas, psicológicas, físicas, por actitudes o por omisiones han sido el «pago» por su «transgresión» —algunas personas incluso han sido catalogadas de «traidoras»— de atreverse como personas de la diversidad sexo-genérica a profesar una fe particular.

Así, las personas de la diversidad sexo-genérica se ven envueltas en medio de una supuesta guerra en la cual no pueden optar por uno u otro bando porque son parte de ambos. Son personas de la diversidad sexo-genérica que aman personas del mismo sexo, que adecuan sus cuerpos a su género percibido y no de acuerdo a su género asignado al nacer, son personas en terapias hormonales e incluso personas que no basan su relacionamiento con otras personas en lo sexual sino en otros aspectos. Su diversidad es diversa, valga la redundancia. No obstante, al mismo tiempo son personas que aman su fe, que se enriquecen con la lectura de sus textos sagrados y hacen propixs los ritos y las prácticas de la fe que dan sentido a su estar-en-el-mundo. ¿Cómo pueden elegir entre lo uno y lo otro cuando quienes devienen día a día es el resultado del diálogo, connubialidad y mutualidad de ambas partes?

Diálogo intercultural

Uno de los espacios en los que las personas de la diversidad sexo-genérica han encontrado —y muchas veces creado— son las iglesias inclusivas. Si las comunidades de fe poseen influencia en la formación de los valores e ideologías de quienes se unen a ellas (Yancey, 1999), muchas iglesias inclusivas en el Sur Global realzan su papel como organización puente. Debido a que existen diferentes visiones de cómo aplicar la ética cristiana que se encuentra en las iglesias cristianas —especialmente en lo que respecta a las personas de la diversidad sexo-genérica—, muchas de ellas van más allá de los límites socialmente confinados para promover la unidad.

Con este fin, estas iglesias trabajan en favor de la comprensión de las personas porque adoptan deliberadamente un papel más integrador que divisivo, quizás como experiencia aprendida del ostracismo social al que se condena a las personas de la diversidad sexo-genérica en muchas sociedades. No obstante, las prácticas de

las interacciones sociales dentro de una comunidad eclesial no son necesariamente similares a los encuentros en la vida cotidiana del mundo exterior porque integrar a personas de diversas herencias étnicas, culturales, nacionales, de género o sexuales en un solo grupo requiere una nueva construcción de la realidad social (Foucault, 1978).

Siguiendo la perspectiva de Floras Müller (2012: 429), los significados que las personas —o asistentes a las iglesias en este caso— reproducen o impugnan dentro de un contexto social particular están constituidos en y mediados por los discursos de cada organización. Esta explicación sobre el acercamiento entre las iglesias y las personas de la diversidad sexo-genérica se basa en el supuesto de que la interculturalidad es un proceso en desarrollo. Norma Tarrow (1992) es clara al afirmar que el proceso de interacción debe abordarse con una visión a largo plazo:

Las sociedades se mueven secuencialmente a través de cada una de estas diversas fases del mismo modo que un niño se sienta, gatea, se pone de pie y camina. Al igual que no se espera que el niño corra antes de ponerse de pie y caminar, no es realista esperar que las sociedades apliquen enfoques interculturales si aún no han adoptado una perspectiva cultural-pluralista (p. 490).

La complejidad de la diversidad en la actualidad se ha debatido en la literatura y hace necesario un nuevo paradigma acorde con el desarrollo de las sociedades. El punto de vista multicultural tiene como objetivo estrecho la construcción de la cohesión comunitaria. Por ello, es necesario no solo centrarse en la espiritualidad o las creencias compartidas sino también prestar atención a otros aspectos como la «raza»/etnia, cultura, lenguaje, nacionalidad, género y/o sexualidad.

En realidad, el interculturalismo, enfáticamente propone construir relaciones positivas a través de todas las formas de diferencia, no sólo por la raza/ etnia, sino también por la edad, la discapacidad, la orientación sexual y la nacionalidad (Cantle, 2012: 89). De estas últimas explicaciones se desprenden dos elementos: primero, el largo y continuo proceso de aprendizaje y aplicación del interculturalismo y, segundo, el amplio alcance de la inclusión que podría resultar incómodo para algunos sectores religiosos conservadores. Un modelo de cómo los principios interculturales pueden operar bajo ciertas circunstancias en un ámbito religioso se hace necesario, especialmente aplicado a la experiencia de las iglesias inclusivas en el Sur global. Sin embargo, un tema tan sensible como la inclusión de las personas de la diversidad sexo-genérica en las iglesias cristianas conservadoras podría generar rechazo en estos sectores.

La interculturalidad no es una imposición de cambios. Por el contrario, es un proceso de aprendizaje en el que las personas se mueven secuencialmente a través del diálogo mutuo e igualitario. La premisa aquí es no sentirse intimidadx por la proximidad de otras personas, sino crear y recrear significados a través de un proceso de interpretación durante la interacción con los demás. Las iglesias cristianas conservadoras pueden explorar relaciones con otras personas culturalmente subalternizadas sin cambiar su posición teológica. Al fin y al cabo, toda unidad social cambia según sus interpretaciones de la realidad y el proceso de interculturalidad lleva tiempo para ser aplicado. Ted Cantle (2012) explica que las sociedades multiculturales han estado tan preocupadas por la raza/étnia que no han reconocido el desarrollo de muchas formas de diferencia, en particular la aparición de la fe y la orientación sexual, dentro de la esfera pública (p. 174). El uso de dinámicas interculturales abre la puerta a aliviar algunas tensiones y conflictos, como parte necesaria del cambio social.

Muchas iglesias inclusivas en el Sur Global construyen el sentido de la integración a partir de códigos ético-sociales cristianos que configuran las formas de pensar en la experiencia con las «otras personas», pero no controlan los encuentros que se producen en la vida cotidiana ni imponen una forma de pensar. Por el contrario, a menudo se apoyan en las opiniones de ciertos clérigos y teólogos que mandan con autoridad, pero siempre dejando espacio para la interpretación diversa en la Biblia y su aplicación a la diversidad social. Como organización religiosa, los principios de muchas iglesias inclusivas se basan en un enfoque que fomenta la integración y proporciona un lenguaje simbólico que personifica lo que significa ser una familia. Por ello, tienden a ser más inclusivas con el diálogo que afronta los retos de las nuevas ideas y puntos de vista que sus círculos homólogos conservadores. No son una construcción monolítica, sino que reconocen sus desacuerdos y encuentran elementos comunes para fomentar la unidad.

¿Cómo puede explicarse el interés de los participantes de las iglesias inclusivas por integrarse voluntariamente a través de líneas divisorias? Como ya se ha mencionado, los estudios sobre diversidad (Marti, 2005; Edwards y otros, 2013) muestran cómo las comunidades de fe multiculturales «elevan la importancia de una identidad superior que todos los asistentes comparten por encima de cualquier identidad subordinada de los asistentes» (Edwards y otros, 2013: 219).

En un entorno diverso en el que es potencialmente difícil llegar a acuerdos, la iglesia es el lugar adecuado para mostrar este carácter cristiano de unidad «codificado en la Regla de Oro, las Bienaventuranzas y la parábola del buen samaritano» (Wuthnow, 1990: 8). Esencialmente, la unidad y la solidaridad con las personas marginadas tienen prioridad sobre las diferencias étnicas, sociales, de clase, de género u orientación sexual en la iglesia. Es decir, las iglesias inclusivas en el Sur Global más allá de la tentación de constituirse en un gueto, pueden funcionar como

verdaderos espacios de resistencia y creación de nuevos modos de ser comunidad en la diversidad.

Las iglesias inclusivas: ¿Aporte para un nuevo modelo intercultural?

Las posturas que potencialmente amenazan la unidad interna de una comunidad de fe inclusiva se expresan en términos de las propias experiencias de sus integrantes en lo que denominamos «interaccionismo simbólico».

Pasando de un paradigma intercultural teórico a la práctica, nuestro análisis recuerda tres intentos de aplicar el modelo de inclusión intercultural, en los que la línea de la intimidad se cruza con seguridad y representa uno de los niveles más altos de experiencia comunitaria —de inclusión— entre cada integrante de una iglesia inclusiva para asegurar un puente entre posiciones aparentemente opuestas. En términos interculturales, estos ejemplos representan el proceso de aprendizaje continuo y el propósito de superar los diferentes puntos de vista sobre la orientación sexual. Estos esfuerzos no representan un cambio en la teología o en los principios cristianos porque la feligresía de una iglesia inclusiva muchas veces puede seguir pensando que la «homosexualidad es un pecado» y que el celibato o la monogamia son los «remedios» a ese «pecado». Sin embargo, reflejan activamente la intención del diálogo entre iguales donde la responsabilidad de crear un ambiente inclusivo es mutua.

A continuación, enumeramos tres paradigmas de diálogo intercultural que pueden iluminar la comprensión de las iglesias inclusivas en el Sur Global marcado por la interacción de distintas personas no solo en cuanto a su sexualidad sino también cultura, lenguaje e incluso nacionalidad, como es el caso de las personas sexiliadas o desplazadas geográficamente por causa de su orientación sexual (Guzmán, 1997).

Diálogo intercultural 1: «Salir del armario», acogida y diálogo abierto

Una de las estrategias de algunas iglesias inclusivas para acoger las diferencias entre sus integrantes es optar por un diálogo abierto y honesto en reuniones formales e informales en las que todas las personas se reconocen como aprendices, incluso quienes ejercen el liderazgo pastoral. Por ejemplo, esto se puede observar en la aceptación de no tener todas las respuestas, especialmente cuando se trata de temas teológicamente delicados, como la diversidad sexo-genérica.

Según Cantle (2012: 143) el diálogo intercultural ayuda a desafiar la «otredad» en un espíritu de apertura, utilizando procesos de interacción, fomentando la empatía con las demás personas, pero no necesariamente resulta en cambios en las relaciones generales.

Diálogo intercultural 2: Honestidad, compromiso e inclusión

Hablar de interculturalidad para crear cohesión comunitaria implica entender la «teoría del contacto» atribuida a Gordon Allport (1954). Afirma que reunir a cada integrante de diferentes grupos, haciéndoles trabajar hacia objetivos comunes en igualdad de condiciones, llevaría a reducir los prejuicios intergrupales.

Este segundo diálogo intercultural en las iglesias inclusivas muestra cómo a las personas —independientemente de su orientación sexual, género, tradición espiritual o cultura— que se acercan a la comunidad de fe se les invita a conocerla, no a convertirse. Al mismo tiempo, comparten cómo cada integrante también pertenece o ha pertenecido a diversas minorías sociales subalternizadas, lo que genera el interés por la creación de

amistades desde la vulnerabilidad. La relación es más importante que la conversión.

Según Cantle (2012) este tipo de contacto reduce los prejuicios y los sentimientos de las personas que se han sentido amenazadas por posturas hegemónicas anti-diversidad.

Diálogo intercultural 3: Reorientación y afinidad con la comunidad de fe

Muchas iglesias inclusivas quieren ser representadas por un amor radical, inclusivo y con actitudes no prejuiciosas para fomentar relaciones profundas basadas en la ética cristiana. Es un lugar que desea que las personas sientan genuinamente lo que es —o debería ser— una familia. Sin expectativas de recompensa, acogen sistemáticamente a todas las personas como una práctica esencial.

Es así que con este tercer diálogo intercultural una iglesia inclusiva puede convertirse en un albergue que conforta desde la honestidad y la inclusión sin la obligación de «cambiar». Al contrario, trabaja desde el ánimo de fluir dentro de una comunidad de amor radical. Finalmente, no es la iglesia la que transforma a las personas en su peregrinaje de fe, sino los principios de la gracia en los que se basa la comunidad de fe y que se (de)muestran en la «unidad en la diversidad».

Estos tres actos de divulgación y diálogo reorientan los prejuicios y estereotipos personales, ya que existe un entendimiento mutuo en favor de un objetivo común que constituye la base de la integración. El papel de las iglesias inclusivas como influencia activa, transforma la perspectiva de sus integrantes de un conservadurismo rígido a una empatía dinámica. Esto, a su vez, se convierte en un catalizador de las relaciones multi-direccionales resultantes de los contactos interpersonales con las comunidades subalternizadas y las narrativas personales.

En este proceso, no categorizan a las personas a través de la orientación sexual u otras diferencias que podrían llevar a estereotipos o juicios. Es decir, una iglesia inclusiva no es sinónimo de una «iglesia gay» sino una comunidad que respeta y valora toda diferencia. Cattle (2012) reconoce que lo que genera la hostilidad no es sólo la percepción de una amenaza, sino también un alto grado de segregación de los grupos.

El hecho de que una persona admita abiertamente su orientación sexual frente a otrxs integrantes de la comunidad de fe podría suscitar discusiones acaloradas en otras iglesias cristianas conservadoras. Sin embargo, el beneficio de conocerse y centrarse en objetivos comunes en los cuales la diversidad de las personas es parte de su riqueza y no su «pecado» supera con creces el deseo de debates alimentados por el orgullo de una supuesta verdad rígida presente en muchas iglesias cristianas conservadoras. Así, las oportunidades de tender puentes aumentan el entendimiento entre la feligresía de una iglesia inclusiva en el Sur Global.

Aunque la feligresía de las iglesias inclusivas en el Sur Global puede inclinarse a entender estos acontecimientos concretos revelados basándose en los principios bíblicos de la Regla de Oro, las Bienaventuranzas o la parábola del buen samaritano, la teoría del interaccionismo simbólico postula que la creación de significado puede derivarse más de las reacciones percibidas que de las reacciones reales (Shrauger y Schoeneman, 1979). La razón es sencillamente que las personas son intérpretes activas de su mundo, donde cada integrante de una iglesia inclusiva opera de acuerdo con los supuestos religiosos o bíblicos predeterminados enfatizados por esa iglesia particular. Esto implica que las interpretaciones bíblicas de la feligresía de una iglesia inclusiva y el significado simbólico que otorgan a una cuestión controvertida en el cristianismo global —como la orientación sexual— pueden determinar sus elecciones de comportamiento. Estas interpretaciones suelen estar informadas por valores y normas de fondo (Uksoanya, 2014).

En cuanto a las personas de la diversidad sexo-genérica, muchas iglesias cristianas conservadoras quieren convertirlas para que sigan su interpretación bíblica hegemónica. Para estas iglesias, su significado simbólico aplicado implica ofrecer un ministerio pastoral separado para las personas de la diversidad sexo-genérica con la esperanza de la supuesta «sanidad» interior, lo cual es muy controvertido o, mejor dicho, imposible!

Las comunidades de fe influyen en la forma en que las personas experimentan la identidad, la amistad, las redes sociales, las actitudes raciales y étnicas, e incluso la desigualdad social (Edwards y otrxs, 213: 212). Por su parte, las iglesias inclusivas incluso pueden ser una comunidad de fe multiétnica no convencional o una comunidad donde las diferencias de clase social o trasfondo espiritual son disímiles y muchas veces contradictorias entre sí. Sin embargo, todas ellas experimentan cambios dinámicos de comportamiento debido a su papel de apoyo a las personas que se sienten fuera de la corriente principal cristiana, incluidos las personas refugiadas, las personas desempleadas, las madres solteras, las personas extranjeras y otros grupos subalternos más allá de la orientación sexual o el género. Como hemos afirmado anteriormente, es un error considerar que una iglesia inclusiva es sinónimo de «ghetto gay».

Korie L. Edwards y otrxs (2013) explican que no existe un concepto para evaluar el éxito de este tipo de iglesias. En cierto modo, el aumento del número de sus integrantes es una señal de éxito. Sin embargo, un mero número no indica si una persona ha encontrado un lugar donde pueda expresarse abierta y espiritualmente. No hay un enfoque efectivo singular para definir el éxito de una iglesia inclusiva. No obstante, el valor de una iglesia inclusiva se define por sí mismo: cultivar un espacio donde todas las personas se sientan como integrantes queridxs de una familia. Además, las iglesias inclusivas pueden afectar al entorno y a la comunidad circundante con un mensaje de unidad, fomentando un lugar donde puedan expresar sus luchas como

personas, independientemente de las condiciones sociales, culturales, de clase, de género y/o sexuales.

Sin embargo, esto no es una tarea fácil en un sistema-mundo caótico que es mucho menos tolerante en su forma actual que en sus formas anteriores. Las cuestiones que se encuentran en la línea que separa al César de Dios —por ejemplo, leyes que impliquen el matrimonio igualitario o del mismo sexo y la eutanasia, entre otras— no son tan susceptibles de resolución como las cuestiones autónomas (Wallerstein, 2005: 133).

Desafiando la supuesta «normalidad»

Más allá de los límites del multiculturalismo occidental, el interaccionismo simbólico (IS) y el interculturalismo, hay dos enfoques esenciales que es necesario adoptar para la integración efectiva de las personas de la diversidad sexo-genérica dentro de una iglesia inclusiva en el Sur Global. Éstos operan no sólo para analizar la forma en que las personas de distintas orientaciones sexuales se perciben mutuamente, sino también para comprender cómo se muestra y se realiza el proceso de integración de las personas de la diversidad sexo-genérica en la vida cotidiana en medio de una comunidad de fe. En otras palabras, las personas, independientemente de su origen espiritual, orientación sexual, género o cultura, son agentes reflexivos que a través de continuas interacciones determinan el significado de su realidad. Estas interacciones —practicadas en un entorno religioso— reducen el aislamiento social y promueven la inclusión, revelando nuevas formas de crear una comunidad en la que sus integrantes puedan negociar sus diferencias.

El interaccionismo simbólico hace hincapié en las interacciones entre las personas (Tang y Osborne, 2012) y en este proceso, las personas reinterpretan sus significados (Carter y Fuller, 2015: 2). Por ejemplo, en una comunidad de fe —que es una representación

de un mundo microsocioal— los liderazgos espirituales guían a la feligresía de la iglesia en relación con el significado del código ético-social cristiano, ya que se comprometen en colaboración a co-construir las formas en que las personas desarrollan valores morales sobre su experiencia con las demás personas.

La revisión de las características de las iglesias inclusivas como comunidades de fe diversas ayuda a reforzar las acciones conjuntas y los esfuerzos de colaboración y demuestra la viabilidad de los espacios existentes con personas autoinformadas, que se resisten a seguir los significados impuestos externamente. Cada iglesia inclusiva construida en las últimas décadas predice la posibilidad de otros tipos de organizaciones, en las que sus integrantes aportarán sus experiencias previas de diversidad para construir una nueva comprensión, y alcanzar la interconexión para transformar las líneas de acción tradicionales.

Las creencias cristianas son constantemente desafiadas por personas de diferentes orientaciones a través de supuestos como la familia nuclear monógama cis-heterosexual, o las expectativas de género de la sociedad sobre las mujeres y los varones. Esto revela la complejidad de adherirse a una simple dicotomía que divide a la sociedad y al mundo religioso en acalorados debates sobre la inclusión o la exclusión de las personas de la diversidad sexo-genérica. La construcción de las relaciones entre las iglesias cristianas conservadoras y las personas de la diversidad sexo-genérica está influenciada por dos cosmovisiones incompatibles que han coexistido e incluso colaborado juntas bajo acuerdos confidenciales. Sin embargo, la discusión abierta de las diferentes interpretaciones por motivos morales ha llevado a una separación relacional permanente.

El interculturalismo presenta nuevas formas de interactuar con personas diferentes a la norma, mientras que las historias de cada integrante de una iglesia inclusiva dan un rostro humano a una interminable discusión divisoria. En el desarrollo de esta

dinámica, las cuestiones morales o religiosas se dejan de lado para destacar la cultura del diálogo igualitario que surge como compromiso previo de esa iglesia para escuchar. Este entendimiento mutuo demuestra que no es necesario estar de acuerdo en todo para integrarse en un grupo social.

Así, las personas de la diversidad sexo-genérica pueden ayudar a la sociedad mayoritaria a iniciar un diálogo, dentro y fuera del mundo religioso, cuando las interpretaciones teológicas y sociales se abordan en el contexto de la inclusión, la integración y la coexistencia pacífica. Para ello, muchas personas en el campo de las teologías críticas —feministas, poscoloniales, queer— desafían conceptos e interpretaciones que —bajo la etiqueta «tradicional»— han sido hegemónicas en los últimos siglos. Muchas de las doctrinas actuales en el cristianismo, lecturas de los textos sagrados o interpretaciones respecto de lo divino solo han surgido en la época moderna.

Muchos sectores conservadores del cristianismo invocan a la Biblia como excusa para legitimar su discriminación contra las personas de la diversidad sexo-genérica. La verdad es que la Biblia no condena a tales personas. Lo que existe son interpretaciones sobre textos sacados de su contexto original y traídos a nuestro contexto para discriminar. Debemos recordar que todo escrito religioso —no solo en el cristianismo sino también en otras religiones— está elaborado en un contexto social, histórico y cultural particular. Transplantar ese texto dejando detrás su contexto para usarlo en nuestro contexto actual —que también está construido en base a elementos sociales, históricos y culturales particulares— es crear una excusa para legitimar la discriminación. Por ello, muchas iglesias inclusivas en el mundo —y especialmente en el Sur Global— junto a teólogxs queer han comenzado a realizar lecturas de los textos sagrados desde su propio contexto cultural y social, buscando liberar esos textos del armario tradicionalista en el que han sido colocados (Córdova Quero, 2018).

Al mismo tiempo, muchas iglesias inclusivas junto a teólogos queer han comenzado a reevaluar y reinterpretar doctrinas y creencias cristianas que han sido cooptadas por el cis-heteropatriarcalismo. Por un lado, se cuestiona cómo lo divino ha sido también construido en base al cis-heteropatriarcalismo. Es decir, cómo entendemos lo Divino depende —especialmente desde el punto de vista de las teologías queer— de la manera que aceptamos las ideologías normativas en medio de la humanidad, es decir, el cis-heteropatriarcalismo como sistema privilegiado de comprensión de la sexualidad y del género.

Debido a esto, la interpretación de la fe y la divinidad se realiza desde la vida cotidiana y desde la propia experiencia. Por ejemplo, lo corporal y la sexualidad representan espacialidades donde se manifiesta la trascendencia, o sea, donde actúa un locus de manifestación de lo divino —la revelación, en términos cristianos tradicionales— pero también como una espacialidad donde el encuentro con la(s) otra(s) persona(s) —en el «toque» o roce concreto de la piel— imprime la «materialidad» de la fe (Rivera, 2007). Desde esta perspectiva, también existen diversos símbolos y discursos propios de la tradición cristiana que son releídos a la luz de una reconceptualización de/l(os) cuerpo(s), como son el sentido de encarnación cristológica y el significado del «cuerpo de Cristo» (Rivera, 2012).

Jesús y los textos sagrados desde una perspectiva queer global

Este cuarto número de *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* propone examinar a Jesús y los textos sagrados en distintos contextos culturales y sociales. Tomando en cuenta el contexto del Sur Global, las iglesias inclusivas y las emergentes teologías queer contextuales, los artículos presentados en este número ofrecen un abanico de perspectivas y miradas sumamente ricas. Literalmente abarcan distintos contextos en los

que transversalmente se observa la agencia de personas y comunidades de fe en deconstruir la espiritualidad, los textos sagrados y las creencias a fin de manifestar el amor incondicional de la Divinidad hacia todas las personas.

Conscientes del uso de la Biblia como elemento de discriminación de las personas de la diversidad sexo-genérica por parte de las iglesias cristianas conservadoras, el número comienza con el artículo «Contrarrestar la homofobia basada en la Biblia: ¡Lo no-africano se encuentra con lo inequívoco!», escrito por **Jeremy Punt**. El autor reconoce que, en el continente africano, el argumento de que la «homosexualidad» no es africana a menudo se usa junto con la afirmación de que la Biblia condena inequívocamente la «homosexualidad». El artículo sugiere que el vínculo entre las posiciones no africanas e inequívocas depende en gran medida de las posiciones cis-heteronormativas de núcleo duro informadas por una homofobia debilitante. Su objetivo es contribuir a desacreditar la homofobia basada en la Biblia y culturalmente establecida en África.

En el segundo escrito —titulado «“Más allá de la Biblia”: Reflexiones críticas sobre las aportaciones de los estudios culturales y poscoloniales sobre las relaciones entre personas del mismo sexo en África»—, sus autores **Lovemore Togarasei** y **Ezra Chitando** afirman que —a excepción de Sudáfrica— los países del África subsahariana penalizan las relaciones entre personas del mismo sexo, aunque el llamado a la aceptación aumenta. Los campos «pro» y «anti» relaciones del mismo sexo utilizan la Biblia, pero realizan un uso selectivo de los textos sagrados para afianzar la propia posición ya aceptada. Por ello, el análisis reflexiona críticamente sobre el uso de la Biblia en los debates culturales sobre las relaciones entre personas del mismo sexo en África.

Por otro lado, **Lisa Isherwood** examina la trayectoria de las teologías queer su artículo «Queerificando a Cristo», destacando especialmente los retos y oportunidades que ofrecen a la tradición

cristiana. A la vez que reconoce la existencia de un núcleo de ruptura fluido en el cristianismo —una queeridad que pide ser abrazada—, el análisis concluye que la encarnación y la teoría queer son espléndidos compañeros apasionados y arriesgados hacia la deconstrucción de Cristo.

Al mismo tiempo, en «Viajes sagrados: Una lectura desde las teologías queer de la película *Santitos* de Alejandro Springall» **Hugo Córdova Quero** analiza las experiencias sexualizadas y de género de personas in/migrantes que se entremezclan con los discursos teológicos mediante la exploración de la película *Santitos*. El análisis explora cómo las instituciones religiosas han negado tradicionalmente la interseccionalidad entre género/sexualidad y religión/teología que vincula la vida cotidiana de las personas devotas. Así, contribuye a una perspectiva que podría reforzar y promover el crecimiento espiritual de lxs fieles en medio de situaciones de migración y trabajo sexual.

Por su parte, **Henry Isaac Peña Grajales** en su escrito «Una pareja de “espíritus rebeldes” e indecentes» relaciona la teología indecente de Marcella Althaus-Reid con la novela *Caminhos cruzados*, del médium Mauricio de Castro. Al analizar la historia de sus dos protagonistas, aplica el método de la Teología Sexual de la Liberación propuesto por Althaus-Reid siguiendo la Teología Latinoamericana de la Liberación: ver, juzgar, actuar.

El número cierra con el artículo titulado «La campaña “Con mis hijos no te metas” en Córdoba, Argentina» escrito por **Romina Chain**. Esa campaña fue promulgada contra la Ley de Educación Sexual Integral (ESI) y auspiciada por la Iglesia Cristiana Cita con la Vida. La autora analiza la incidencia de las iglesias evangélicas conservadoras en la política local a partir de la promoción de esta campaña en público y concluye que —en el ámbito religioso— las estructuras de las iglesias evangélicas conservadoras disputan el monopolio de la Iglesia Católica Romana —principalmente el poder político y social— mediante el uso del espacio público.

Confiamos en que las contribuciones que presentamos en este cuarto número de *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* nos permitan seguir explorando un camino de revisión y adaptación de la fe de las personas queer en nuestros contextos del Sur Global. El camino iniciado es promisorio y ciertamente las iglesias inclusivas junto a lxs teólogxs queer y sus aliadxs están marcando un rumbo hacia la adaptación del cristianismo a los contextos de las personas en oposición a la tradicional forma de adaptar los contextos a la fe cristiana. Ciertamente los artículos de este número de *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* constituyen un progreso y contribución en pos de ese derrotero.

Referencias bibliográficas

- Allport, Gordon. (1954). *The Nature of Prejudice*. Boston, MA: Addison-Wesley Publishing Company.
- Browne, Katherine y Catherine J. Nash (2014). «Resisting LGBT Rights Where “We Have Won”: Canada and Great Britain». *Journal of Human Rights* 13: pp. 322–336.
- Cantle, Ted (2012). *Interculturalism: The New Era of Cohesion and Diversity*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Carter, Michael J. y Celene Fuller (2015). «Symbolic Interactionism», *Sociopedia.isa*: pp. 1-17.
- Cho, Min-ah (2011). «The Other Side of their Zeal: Evangelical Nationalism and Anticommunism in the Korean Christian Fundamentalist Antigay Movement since the 1990s». *Theology and Sexuality* 17, N° 3: pp. 297–318.
- Chukwu, Cletus N. (2004). «Homosexuality and the African Culture». *African Ecclesial Review* 46, N° 4: pp. 294-314.

- Córdova Quero, Hugo (2018). *Sin Tabú: Religiones y diversidad sexual en América Latina*. Bogotá/Santiago de Chile: REDLAD/GEMRIP Ediciones.
- De Kadt, Emanuel (2005). «Abusing Cultural Freedom: Coercion in the Name of God». *Journal of Human Development* 6, N° 1: pp. 55-74.
- Edwards, Korie L., Brad Christerson, y Michael O. Emerson (2013). «Race, Religious Organizations, and Integration». *Annual Review of Sociology* 39: pp. 211-228.
- Foucault, Michell (1978). *The History of Sexuality: Vol. I*. Nueva York, NY: Random House.
- Guzmán, Manuel (1997). «Pa' La Escuelita con Mucho Cuida'o y por la Orillita': A Journey through the Contested Terrains of the Nation and Sexual Orientation». En: *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism*, editado por Frances Negrón-Muntaner y Ramón Grosfoguel. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 209-228.
- Herskovitz, Melville Jean (1948). *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*. Nueva York, NY: Alfred A. Knopf.
- Hirschman, Charles (2004). «The Role of Religion in the Origins and Adaptations of Immigrant Groups». *The International Migration Review* 38: pp. 1206-1233.
- Marti, Gerardo (2005). *A Mosaic of Believers*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Massad, Joseph A. (2007). *Desiring Arabs*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Müller, Floras (2012). «Making Contact: Generating Interethnic Contact for Multicultural Integration and Tolerance in Amsterdam». *Race Ethnicity and Education* 15, N° 3: pp. 425-440.

- Rivera, Mayra (2007). *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Rivera, Mayra (2012). «Thinking Bodies: The Spirit of Latina Incarnational Imagination». En: *Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy*, editado por Ada María Isasi-Díaz y Eduardo Mendieta. Nueva York, NY: Fordham University Press, pp. 207-225.
- Sassen, Saskia (1998). *Globalization and Its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money*. Nueva York, NY: The New Press.
- Serna Segura, Saúl (2014). «The Social Violence of Evangelical Churches against Sexual Minorities in South Korea». *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 2: pp. 137-170.
- Shrake, Eunai (2009). «Homosexuality and Korean Immigrant Protestant Churches». En: *Embodying Asian/American Sexualities*, editado por Gina Maequesmay y Sean Metzger. Plymouth, Reino Unido: Lexington Books, pp. 145-156.
- Shrauger, J. Sidney y Thomas J. Schoeneman (1979). «Symbolic Interactionist View of Self-Concept: Through the Looking Glass Darkly». *Psychological Bulletin* 3: pp. 549-573.
- Tang, Wee Teo y Margery Osborne (2012). «Using Symbolic Interactionism to Analyze a Specialized STEM High School Teacher's Experience in Curriculum Reform». *Cultural Studies of Science Education* 7, N° 3: pp. 541-567.
- Tanner, Kathryn (1997). *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Tarrow, Norma (1992). «Language, Interculturalism and Human Rights. Three European Cases». *Prospects* 22, N° 4: pp. 489-509.

- Ukasoanya, Grace (2014). «Social Adaptation of New Immigrant Students: Cultural Scripts, Roles, and Symbolic Interactionism». *International Journal for the Advancement of Counselling* 36: pp. 150-161.
- Wallerstein, Immanuel (2005). «Render Unto Cesar? The Dilemmas of a Multicultural World». *Sociology of Religion* 66, N° 2: pp. 121-134.
- Williams, Rhys H. (1996). «Politics, Religion, and the Analysis of Culture.» *Theory and Society* 25, N° 6: pp. 883-900.
- Wuthnow, Robert (1990). «Religion and the Voluntary Spirit in the United States: Mapping the Terrain». En: *Faith and Philanthropy in America: Exploring the Role of Religion in America's Voluntary Sector*, Editado por Robert Wuthnow y Virginia Ann Hodgkinson. San Francisco, CA: Jossey-Bass, pp. 3-21.
- Yancey, George (1999). «An Examination of the Effects of Residential and Church Integration on Racial Attitudes of Whites». *Sociological Perspectives* 42, N° 2: pp. 279-304.



Reconocimiento-NoComercial-
SinObraDerivada 4.0 Internacional

