



Sexualidad diversa y experiencia religiosa

Convergencias y divergencias en narraciones biográficas

David Avilés Aguirre

Universidad Nacional de Córdoba

Lucas Leal

Universidad Católica de Córdoba



Resumen

Sexualidad y religión son dos dimensiones importantes al momento de pensar los modos contemporáneos de subjetivación. Por un lado los movimientos feministas y LGBTTTTIQA han posicionado la sexualidad en el centro de los debates sobre identidad, subjetividad y sociedad. Por otro lado las religiones han resistido al pretendido declive que las teorías secularistas de la modernidad habían diagnosticado. Este artículo explicita las convergencias y divergencias que emergen en las complejas articulaciones entre diversidad sexual y religión poniendo en diálogo la experiencia biográfica de dos sujetos autoidentificados como gays y pertenecientes a la Iglesia Católica Romana y Evangélica.

Palabras clave: Identidad sexual, Pertenencia religiosa, Subjetividades, Armario.

Abstract

Sexuality and religion are two important dimensions to have in mind when it comes to considering the contemporary forms of subjectivation. On one hand, the feminist and LGBTTTTIQA movements have put sexuality in the center of debates about identity, subjectivity and society. On the other hand, religions have resisted the intended downturn that the secular theories of modernity had diagnosed. This article explains the convergences and divergences that emerge from the complex articulations between sexual diversity and religion, engaging in dialogue the biographical experiences of two individuals.

Keywords: Sexual identity; Religious affiliation; Subjectivities; Closet.



Resumo

Sexualidade e religião são duas dimensões importantes no momento de pensar os modos contemporâneos de subjetivação. Por um lado os movimentos feministas e LGBTTTTIQA têm posicionado a sexualidade no centro dos debates sobre identidade, subjetividade e sociedade. Por outro lado, as religiões têm resistido ao pretendido declínio que as teorias secularistas da modernidade haviam diagnosticado. Este artigo explica as convergências e divergências que emergem nas complexas articulações entre diversidade sexual e religião pondo em diálogo a experiência biográfica de dois indivíduos autoidentificados como gays e pertencentes à Igreja Católica Romana e Evangélica.

Palavras-chave: Identidade sexual, Pertença religiosa, Subjetividades, Closet.

David Avilés Aguirre

Ecuatoriano radicado en Córdoba, Argentina. Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Politécnica Salesiana de Quito (UPS-Q). Magíster en Comunicación y Cultura Contemporánea, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba (CEA-UNC) y Doctorando en Antropología Social por la misma casa de estudios. Fue becario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y desde el año 2015 es becario doctoral de la Secretaría de Ciencia y Técnica (SECyT). Sus áreas investigativas son antropología y sociología de las religiones. Es integrante de proyectos de investigación nacionales e internacionales sobre temáticas relacionadas a identidades religiosas, masculinidades, sexualidad y espacio público.

Lucas Leal

Especialista en Gestión Educativa por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Argentina, Licenciado en Ciencias Religiosas por la Universidad Católica de Córdoba (UCC), Profesor en Filosofía y Ciencias Sagradas por el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFyT) y Doctorando en Estudios Sociales de América Latina con orientación en socioantropología de la educación en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (CEA-UNC). Actualmente es docente en Institutos de Formación Docente y como Coordinador Pedagógico-Pastoral en Instituciones Educativas en Córdoba. Sus áreas de investigación son educación, sexualidad, género, religión, pastoral educativa y resignificación curricular.

Cita recomendada de este artículo

Avilés Aguirre, David y Lucas Leal (2015). «Sexualidad diversa y experiencia religiosa: Convergencias y divergencias en narraciones biográficas». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP 3*: pp. 67–86. [Revista digital]. Disponible en internet en:

<<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Introducción

Los pocos estudios relacionados a religión y sexualidad en América Latina se han detenido en los usos del lenguaje y la narración permitiendo indagar la constitución de las identidades. La recuperación de la memoria y el testimonio como elementos claves han posibilitado una mejor comprensión en las historias de vida de los creyentes y sus prácticas sexuales. Algunas investigaciones relacionadas a las narrativas de los géneros y las sexualidades (Balderston y Guy, 1998; Maffía, 2003; Barrancos, 2007) indican el vínculo que existe entre represión y discriminación, exclusión y marginación a partir de los discursos y prácticas institucionales instalando un pánico moral y sexual sobre ciertos sujetos. Otros estudios que reconstruyen testimonios recogen el desprecio, el maltrato, la burla, la persecución y el exterminio como parte de la experiencia histórica de las diferencias en América Latina (Olivera, 1999; Elizalde, 2005; Delfino y Rapisardi, 2007; Figari, 2007). Recientemente los análisis se han ampliado de tal modo que la revelación pública de la homosexualidad es ahora puesta en un primer plano sobretodo en la luchas alrededor del matrimonio entre personas del mismo sexo y los derechos de la adopción, otras relacionadas a la ciudadanía homosexual y la justicia social/sexual y, en términos generales, a referencias que desafían la persistente autoridad del binarismo «hétero»/«homo».

Pensar lo religioso desde el género y la sexualidad se convierte, entonces, en una propuesta liberadora pues, la religión, en sus discursos y sus prácticas, sostiene y legitima dos sistemas de dominación que la atraviesan: el (hetero)patriarcado y la heteronormatividad. Parte de la presencia actual de lo religioso tiene que ver con recuperar o conservar un orden social que se ve amenazado por la diversidad sexual y el empoderamiento de las mujeres. Sin embargo, la religión también ha sido favorable al cambio social en cuanto algunos sectores de las iglesias han incorporado en sus agendas las demandas del feminismo y la diversidad sexual pues existen mujeres y personas LGTBTTIQA que no son sujetos pasivos ante los sistemas de creencias sino que,



más bien, buscan transformarlos (Vaggione, 2008).¹ En este sentido, afirmamos que ciertos discursos religiosos suponen una construcción jerarquizada, patriarcal y heteronormada de la realidad y el lenguaje juega un rol importantísimo en la colonización de vidas, cuerpos y deseos desde la estigmatización, (Córdova Quero, 2011). Poner en discusión la intersección entre sexualidad y religión abre horizontes inesperados que posibilitan asumir una visión más amplia y diversa de las manifestaciones sexuales hacia el interior de las instituciones religiosas desafiando y resistiendo la cooptación heteropatriarcal colonizadora (Córdova Quero, 2013).

En este sentido, nos proponemos aquí explicitar las convergencias y divergencias que emergen en la articulación de dos dimensiones que, a nuestro entender, resultan ineludibles al momento de pensar modos de subjetivación contemporáneos: la religión y la sexualidad. Por un lado, si bien es cierto que la modernidad sugería la desaparición de la dimensión religiosa y su influencia en la vida social, estudios recientes afirman que los argentinos creen tanto o más que hace 50 años sólo que de modos diferentes (Mallimaci, 2013). Esta vigencia de la dimensión religiosa en la vida de los sujetos nos hace pensar que la experiencia religiosa no puede ser descartada para pensar la subjetividad. Por otro lado, la presencia de la sexualidad en la vida social desde el auge de los estudios de género en el mundo académico y desde la lucha política por la reivindicación de los derechos de las llamadas minorías sexuales, nos permiten advertir la relevancia de la misma en la actualidad. Así, por una parte, los movimientos feministas y LGBTTTTIQA han inscripto de diversos modos la sexualidad en el centro de los debates contemporáneos sobre identidad, subjetividad y sociedad, poniendo en evidencia que lo personal, lo doméstico, lo íntimo siempre es político; por otra parte, las religiones han resistido al pretendido declive que las teorías secularistas de la modernidad habían diagnosticado.

¹ Desde el punto de vista de la política de identidades, la sigla LGBTTTTIQA representa a las identidades: Lesbiana, Gay, Bisexual, Transexual, Transgénero, Travesti, Intersexual, Queer, Asexual.



Por estas razones es que creemos que sea posible seguir considerando a la dimensión religiosa como una importante articuladora de identidades en los debates sobre la sexualidad contemporánea. Con el objetivo de comprender las complejas articulaciones de experiencias y pertenencias religiosas con experiencias e identidades sexo-genéricas se pondrán en diálogo dos experiencias biográficas —Francisco y Felipe— para explicitar la tensión entre visibilidad e invisibilidad desde una doble vertiente: ser parte activa de una comunidad religiosa —católica romana, en un caso, y evangélica, en el otro— desde algún tipo de compromiso concreto y, al mismo tiempo, experimentar/vivenciar una identidad sexual diversa. Desde del contexto amplio de la religión como sustentadora de sistemas de dominación, es importante preguntarse hasta dónde las iglesias posibilitan, en la vida concreta de los creyentes y más allá de los discursos oficiales, «otras» miradas, discursos y prácticas acerca del cuerpo, el deseo y la sexualidad. Aquí, a partir de las experiencias biográficas, nos preguntamos: ¿Qué dicen, sobre sí mismos y su «salida del armario», estos dos varones gays que pertenecen a una comunidad católica romana y a una evangélica? ¿qué convergencias o divergencias es posible encontrar en estas dos experiencias?

Se prestará, entonces, especial atención a la construcción autobiográfica reconstruyendo recorridos y experiencias personales relacionadas por un lado a las instituciones y prácticas religiosas y por otro a la identidad sexual. Se examinará las estrategias y adaptaciones de aquellos de dos casos que se auto-identifican estas tradiciones religiosas. La propuesta será un estudio comparado revisando el modo en que las concepciones religiosas han permeado las trayectorias biográficas respecto de la sexualidad, el parentesco y la afectividad. Revisaremos las formas narrativas y testimoniales que mantienen estos creyentes como características de sus prácticas religiosas para expresar sus propios relatos que los identifican. Daremos especial atención a cada práctica narrativa como una firma individual que trae sus propias experiencias y biografía personal. Siguiendo los planteos de Michel Pollak los «testimonios deben ser considerados como verdaderos instrumentos de reconstrucción de la identidad, y no solamente como relatos factuales, limitados a una función



informativa» (Pollak, 2006: 55). Asimismo relevaremos las consecuencias a nivel discursivo intentando mostrar mediante el análisis del discurso no solamente lo que hacen los narradores con el lenguaje, sino sobre todo lo que hace el lenguaje con ellos, desde una concepción performativa y un enfoque de género (Arfuch, 2013: 16-17).

Acerca de los entrevistados

Ambos entrevistados residen en la ciudad de Córdoba.² Por un lado, tenemos a Francisco de 35 años cuya adscripción religiosa es católica romana. Actualmente vive una religiosidad comprometida desde el ministerio de la música donde encontró –según sus palabras– un modo particular de servir a Dios. Cuenta que su madre y hermana mayor lo estimularon desde niño a participar de la iglesia que estaba frente a su casa. Después de la confirmación se integró a la vida pastoral desde la catequesis, grupos juveniles, grupos misioneros y el coro parroquial. Durante el año 2013 ha participado en la organización de uno de los eventos más importantes de la Iglesia Católica Romana de Córdoba: la beatificación del cura Brochero.

Por otro lado, tenemos a Felipe de 20 años, cuya adscripción religiosa es evangélica y, si bien no es cordobés de nacimiento, vive actualmente en esta ciudad. Desde temprana edad se vinculó a actividades dentro de la comunidad evangélica a través del teatro y la música. Se reúne sistemáticamente los días sábados con jóvenes evangélicos para trabajar guiones teatrales desde una perspectiva bíblica. De la misma manera, se reúne tres veces por semana dedicando un tiempo a estudios teológicos con amigos y a participar de reuniones en el templo.

² Tuvimos acceso a las dos experiencias biográficas mencionadas arriba por medio de entrevistas a profundidad realizadas en el año 2013. Los nombres son seudónimos elegidos por los entrevistados para ser citados en trabajos de índole académico, a fin de resguardar su identidad. En algunos casos en las citas textuales de los entrevistados agregaremos con corchetes palabras o frases a los fragmentos de las declaraciones de nuestros entrevistados con el único propósito de hacer más comprensible el/los fragmento/s para una lograr una lectura fluida.



Ambos entrevistados experimentan la conjunción de una doble articulación identitaria: por una parte una fuerte pertenencia religiosa y, por otra, una sexualidad no heterosexual.

El armario: Interior y exterior

La divulgación de la orientación sexual de Francisco y Felipe en sus familias biológicas y sus comunidades religiosas de pertenencia ha sido un proceso difícil. Según los planteos de Carolyn Poljski (2011), «este escenario puede ser más probable en las culturas donde las actitudes hacia la diversidad sexual son tan rígidas que las familias se niegan a aceptar miembros que son atraídos por personas del mismo sexo» (14). Por tal razón, algunos gays que tratan de manejar sus múltiples identidades y revelan su orientación sexual, temen que la divulgación resulte en el rechazo de la familia y de su comunidad religiosa, perdiendo apoyo. En este sentido, el «exterior» del armario podría operar como «un proceso individualista convirtiéndose en una virtual amenaza para varias culturas» (Pallott-Chiarolli, 1998; Reeders, 2010).

El armario se convierte de alguna manera en el símbolo que nombra la experiencia de la opresión homofóbica y su violencia. La homofobia aparece cuando a finales del siglo XIX el homosexual comienza, en palabras de Foucault, «a ser una especie» y se asigna a las personas, además de un género, también una sexualidad homo o hétero (Sedgwick, 1998: 12).³ Es entendida como el rechazo a las personas o los actos que no «acuerdan» con el modelo heterosexual hegemónico normativo, o que en su actuar cotidiano revelan actitudes sexuales y/o genéricas diferentes a las establecidas para lo masculino y lo femenino. La homofobia implica prácticas de maltrato, exclusión, injuria y actos de agresión que, en algunos casos, pueden llevar hasta el asesinato (List Reyes, 2013: 155).

³ Aquí hablaremos solamente de homofobia pero, en la actualidad, se habla además de lesbofobia, transfobia, bifobia, etc, para hacer referencia a la violencia que se ejerce sobre las vidas y cuerpos estigmatizados por «salirse» de la heterosexualidad normativa.



Toda persona gay atraviesa por esta experiencia que, lejos de ser una situación individual, es una experiencia colectiva de opresión. El armario, dirán Ricardo Llamas y Paco Vidarte (2013: 46-47), es una institución de represión, persecución, control, invisibilidad y conminación al silencio impuesto desde fuera y pensado para borrar a los gays de la sociedad, robarles la palabra y el acceso a la vida pública. Francisco, expresa de modo claro esta vivencia:

Estamos limitados por la sociedad, nuestra vida es de una puerta hacia adentro, en tu casa, en donde estés (...) de ahí en más nuestros vínculos sociales se cierran. No podemos andar en la peatonal [en pareja] besándonos. No podemos andar en la calle o en el colectivo sentados y apoyar el hombro de uno en el otro porque para la sociedad queda mal (...) entonces se hace necesario mantener la reserva hacia uno mismo y hacia los demás.

Para el creyente evangélico Felipe, que si bien no manifiesta una reflexión puntual respecto de lo que significa el armario, deja en claro la existencia de una sensación de «indignidad, falta, anormalidad» y su sentir es que algo «no está bien». Ante la pregunta «¿cómo y cuándo te asumiste como gay?» Felipe responde: «(...) desde muy chico, desde el juego, tuve una experiencia con otro chico, un amigo (...) desde ahí, al sentir placer con eso, lo identifique como una orientación sexual». Felipe, expresa que no se siente gay, que es algo con lo que «batalla» y que es su anhelo, apoyado en su creencia, cambiar su deseo sexual por otros hombres:

Tengo tendencias homosexuales, pero no soy gay (...) entiendo mi identidad [sexual] lejos de eso (...) no me defino [como] gay. (...) creo que tengo una inclinación homosexual o bisexual y que está en mi (...) es con lo que batallo (...) me interesa cambiarlo. (...)es parte de la inquietud de no querer serlo, [de] acallar esas inclinaciones. En ese buscar dejar de serlo (...) empecé a conflictuarlo más, a ponerlo en tensión en mi vida (...) para empezar a hacer algo (...).

Felipe realiza una distinción entre «tendencia» homosexual y «ser gay». La tendencia para nuestro entrevistado no es considerada pecado porque, según el magisterio evangélico, puede «manejarse» aunque sea intrínsecamente desordenada. Una «vida



gay» supone «actos» que sí son materia de juicio moral y, por lo tanto, pecaminosos. Esto último es lo que, a nuestro entender, sugiere Felipe al hablar de «ser gay» ya que, como lo dice en el párrafo que citamos, una cosa para él es vivir su sexualidad libremente y otra muy distinta es reconocer que tiene una tendencia homosexual «sin ejercerla». Además, es importante recordar que la homosexualidad aparece como término en contraposición a la heterosexualidad y desde una perspectiva médica. En cambio, «gay» ha sido el término que se ha usado desde la militancia a los fines de la recuperación de derechos y la visibilización. La tensión de Felipe para definirse sexualmente lo hizo acudir a una lectura de una profesional psicóloga que también es creyente evangélica, y fue recomendada desde su comunidad religiosa para intentar aclarar algunas de sus inquietudes:

Empiezo hace dos meses con una psicóloga cristiana. Ahí uno empieza a ver qué cosas están entretrejidas y qué cosas hay que hacen aferrarse a cierto tipos de prácticas.(...) yo desde mi voluntad quisiera no aferrarme (...) me refiero a volver a estar con otro chico o a tener esos deseos (...). Entiendo que a los ojos de la palabra [se refiere al texto bíblico] y de mi experiencia con Dios, de mi experiencia conmigo, no es lo que soy ni lo que quiero ser. Si yo de repente decidiera aceptar esta tendencia homosexual y vivirla así abiertamente creo que no sería gay.

Históricamente, la salida del armario, representa para el movimiento LGBTTTIQA un acto de liberación y visibilización pública que pretende romper con la violencia a la que conmina la permanencia en el mismo. Así Francisco describe su ascensión y salida del armario de la siguiente manera:

Mi definición fue cerca del año 2003, ahí dije basta de todo, me sentía muy deprimido por pensar que yo estaba equivocado, pensaba que todo lo que hacía estaba mal, que ver a otro chico, mirar a otros chicos con otros sentimientos estaba mal y me autoflagelaba la cabeza pensando que yo estaba mal, que estaba enfermo (...) recurrí a amigos (...) médicos que me ayudaron mucho (...). [Con] una de mis parejas con las que viví estuve 8 años, era de la iglesia, era músico como yo y nos conocimos en la iglesia y vivía casi mi misma experiencia. Teníamos una mentalidad un poco más bien cerrada porque teníamos que aparentar ante el mundo



de que éramos heterosexuales siendo que en nuestra vida privada era vivir juntos, convivir (...) esa creo que fue la mayor experiencia fuerte entre la iglesia y mi vida con mi identidad (...). Él era mi compañero de música y bueno nos enamorarnos. Yo era muy chico y me costó tratar de armar una pareja con él. Puedo llegar a decir que en ese momento, cuando yo salía con él, estaba saliendo a la par con una chica porque quería aparentar, ocultar (...).

Francisco, durante casi 8 años conoció en la iglesia a su compañero, compartía los mismos ideales religiosos y parece que ésta es la razón por la cual vivió esta relación con cierto grado de culpabilidad. Advierte que la religión no posibilitó en él una vivencia positiva de su sexualidad:

Fue muy feo porque sabía lo que la iglesia pensaba de la homosexualidad. En ciertos párrafos del catecismo católico se nos marca como que somos seres enfermos, depravados, desviados y aberración de la vida. Palabras tan fuertes (...) eso está escrito en un libro en el catecismo católico. Lo sé porque cuando yo vivía dentro de la iglesia quería intentar hacer el celibato. Me hacían leer algunas lecturas como para darme con un caño como diciendo date cuenta que vos acá no entras. Me costó mucho ver que mi sexualidad encajara dentro de lo católico, dentro de la iglesia, dentro de la vida religiosa. A veces, llegué a sentirme mal o culpable cuando intimaba con mi pareja y [pensar] que estaba haciendo algo malo y al otro día tener que ir a misa por ejemplo. A veces ni siquiera comulgaba o me daba miedo confesarme porque tenía que contar verdades (...) decírselo a un cura, que es el representante de una iglesia, un montón de cosas, me daba miedo y pánico. En ese tiempo deje de ir mucho a la iglesia hasta poder elaborar este proceso para saber cómo encajo, a dónde entro, cómo puedo llegar a pisar.

Felipe, por su parte, siente una constante culpa. Si bien comenta que tuvo la posibilidad de contarle a su líder juvenil del grupo religioso, vía *chat*, manifiesta que entiende que el planteo de la iglesia evangélica a la que asiste, sería el de rechazarlo, ya que en su comunidad se separa a personas que tengan prácticas homosexuales. Todo esto, lo hace sentir un constante sentimiento de culpa:



Me parece que con los pensamientos que se me generan hacia otra persona del mismo sexo (...) desde mi creencia, me generan culpa. (...) cuando estudio en profundidad creo que esos pensamientos no son condenados. (...) son cosas que vienen, irrumpen en mi mente, son cosas que alimento y si las alimento (...) ¿está bien que me cause tristeza o dolor y culpa?. Particularmente con la sexualidad [silencio] y mi creencia (...) no serían dos cosas compatibles, en este momento particular. (...) en este momento, donde estoy, es algo complejo (...) me cuesta decirlo (...) es tan conflictivo en mi vida todo esto. (...) muchos deseos que a veces tengo y conductas que llevo a cabo (...) son una de las mayores tensiones que vivo. (...) lo que estoy buscando en este proceso de batalla, es que mi práctica, mi fe y mi creencia sea compatible, no por modificar mi fe, sino por modificar mis conductas o cambiar mi manera de pensar en cuanto a la sexualidad y la manera de disfrutarla y con quiénes disfrutarla. Creo que a partir de cambiar eso, va a cambiar mi conducta que va a ser acorde a mi fe. Cambiar mi manera de pensar para que cambie mi modo de vivir y que eso se vuelva compatible con la fe.

Es posible pensar que el discurso homofóbico con cierta «legitimidad divina» posiciona al sujeto en una visión patologizante de su sexualidad experimentándose en «falta» ante esa divinidad en la que cree. La norma social a la que él no se ajusta —heterosexualidad obligatoria— tiene la fuerza de un mandato religioso. Así lo expresa Felipe:

La homosexualidad en mi creencia está condenada. Es una perversión (...) es algo que hay que exterminar pero lo que no me ha enseñado es el cómo (...) también veo cómo la religión muchas veces dice: che no hagas esto, deja de hacer lo otro, cuídate de esto, pero eso no ayuda para nada contra los deseos carnales. (...) lo que me enseña es todas las cosas de las que tengo que tener cuidado, que no debo hacer, en este caso es no hacer nada con mi cuerpo sexualmente, pero lo que no me ha enseñado es cómo luchar contra ese deseo que aparece y que lo vivo, que es bastante normal, (...) ojalá en algún momento haya una mirada homosexual.

Francisco, por ejemplo, nos cuenta que vivió en depresión y hasta tuvo pensamientos suicidas al sentir que su deseo no coincidía con «los planes de Dios» pues, al hablarlo con un



sacerdote –al que llama su «formador»– éste lo estigmatizó y fortaleció, desde cierta perspectiva teológica, una visión patologizante de su deseo.

Tuve una experiencia en la iglesia un poquito traumática, me cerraron un poco las puertas por causa de ser gay. Cuando yo me confesé para poder llegar a tratar de hacer un postulante,⁴ intentar estar dentro de la iglesia en la vida activa –quería llegar a ser sacerdote o un hermano– se me cerraron las puertas al confesar mi verdadera identidad. El cura formador que tuve no se convenció de mi vida, entonces era como flagelarme todos los días. Tenía lecturas para leer, el mismo catecismo de la iglesia católica dice aberraciones de nosotros. La iglesia es una comunidad muy cerrada para el homosexual. (...) en un principio me cuestioné esto de estar dentro de la iglesia y estar viviendo mi vida (...) me encerré, me encerré, me encerré, me encerré, empecé a tirarme para adentro y caí, caí en picada mal, después de ese intento de suicidio vinieron muchas más, (...) lamentablemente he tenido que vivir mintiendo y sabemos que dentro de los mandamientos mentir no es correcto pero mi vida adentro de la iglesia tampoco hubiera podido haber seguido. Decidí mantener una identidad cerrada y seguir trabajando para la iglesia. De esa forma, pude mantener mi relación de vida separada a la de la iglesia.

Sin embargo, Francisco también comenta que otro sacerdote de la misma comunidad fue, «más humano» y lo ayudó a aceptarse y a mantener su fe en Dios «a pesar» de su orientación sexual, contradiciéndose con el discurso patologizante del sacerdote al que lo llama «su formador». Resulta llamativo entonces que dos sacerdotes de una misma comunidad sean contradictorios en su posición respecto de la vivencia de la diversidad sexual con un mismo sujeto.

⁴ Aquí se hace referencia a una de las etapas de formación para la vida consagrada en una Congregación religiosa dentro de la Iglesia Católica Apostólica Romana.



Nunca totalmente adentro. Nunca totalmente afuera

El armario como metáfora de la opresión homofóbica abre una díada «adentro/afuera» que resulta, en palabras de Eve Kosofsky Sedgwick, cuestionable. La «salida del armario» se ha identificado siempre con ese acto discursivo por medio del cual el sujeto se destapa y declara públicamente su sexualidad disidente.⁵ Sin embargo, según Sedgwick (1998), el armario también guarda «silencios» que, lejos de ser ignorancia, son un modo de tramitar el conocimiento/desconocimiento acerca de la sexualidad:

El hecho de permanecer en el armario es en sí mismo un comportamiento que se ha iniciado como tal por el acto discursivo del silencio, no un silencio concreto, sino un silencio que va adquiriendo su particularidad, a trancas y a barrancas, en relación con el discurso que lo envuelve y lo constituye de forma diferencial. Los actos discursivos que puede comprender, a su vez, la salida del armario son tan extrañamente específicos como los anteriores y puede que no tengan nada que ver con la obtención de una nueva información. (...) el hecho de que el silencio sea tan intencionado y transformativo como el discurso, en las relaciones en torno del armario, depende de que la ignorancia sea tan poderosa y múltiple como el conocimiento. (14-15)

⁵ En este aspecto, es interesante observar los planteos que hace Carolyn Poljski. A modo de contrapunto ella plantea que la posibilidad de «invitar a entrar» y «volver a casa» se consideran alternativas culturalmente más apropiadas que «salir». Esta autora cita el comentario de una persona entrevistada:

Salir tiende a ser una forma muy estrecha de ver la sexualidad y de pensar acerca de entrar a tu propia sexualidad. Ésta, tiende a ser una perspectiva occidental muy dominante. *Invitar a entrar* a la gente en tu vida replantea el modo de pensar. Tiene que ver con sentirse bien acerca de quién eres, lo que haces y cómo te identificas, y cómo quieres ser en realidad, permitiendo a la gente entrar en tu mundo. *Volver a casa* –que es encontrar un lugar donde puedas encajar, un lugar donde sientas que has vuelto a casa– se trata de un lugar donde te sientes cómodo, seguro y feliz. (Poljski, 2011: 15)



Siguiendo la lógica de esta autora es posible afirmar que nunca se está totalmente dentro del armario ni tampoco totalmente fuera de él por dos razones: la primera, tiene que ver con lo que Sedgwick llama «armario de cristal»: el sujeto no tiene certeza de cuánta información acerca de su sexualidad poseen los interlocutores con los que interactúa y, en este caso, la sospecha y el «secreto a voces» forman parte del mismo. La segunda, es que cada vez que se enfrenta a un sujeto desconocido se levantan nuevos muros de silencios sobreentendidos de heterosexualidad obligatoria: ante un nuevo «público» el sujeto tiene que decidir salir del armario o quedarse en él.

Así expresa esta experiencia Francisco al hablar no sólo de su experiencia sino también de la experiencia de otros gays y lesbianas que él mismo conoce dentro de su comunidad parroquial. Sólo fuera de la iglesia puede ser él mismo porque «las paredes oyen». Francisco, en este caso, «supone» que muchos miembros de la comunidad a los que él nunca les dijo nada respecto de su deseo, conocen su orientación sexual, incluidos los sacerdotes de la misma. Yo diría, entonces, que más bien las paredes del armario son de cristal:

(...) mí compañera catequista es lesbiana. Nos llevamos muy bien, nosotros siempre decimos que hacemos la pareja perfecta (risas) no nos vamos a pelear ni por la mujer ni por el hombre del otro (risas). Me llevo muy bien, es mi amiga. Me contó lo de ella de la misma forma que yo, dando vueltas (...) En nuestras casas somos nosotros, eso seguro, o fuera del ambiente de la parroquia o fuera de algún grupo que estemos dentro de la parroquia, somos nosotros, somos libres, podemos hablar de todos nuestros temas, de decir: «che, estoy con mi pareja, me pelee, estoy bien» –pero dentro de la parroquia, sabemos que las paredes oyen, las paredes oyen–.

La visibilización, en el caso de Francisco, implicó un cierre de puertas por parte de la iglesia pues, como él mismo lo expresó anteriormente, no pudo continuar con el proceso vocacional que deseaba hacer para descubrir si «Dios lo llamaba» para ser seminarista.



En relación con la familia, Francisco lo habló explícitamente con sus hermanos y sobrinos y ellos, que no tienen una experiencia religiosa practicante fuerte, lo asumieron con serenidad. Con sus padres aún no siente la necesidad de explicitarlo. Sin embargo, Francisco plantea que la visibilidad es dificultosa, no sólo en los ambientes eclesiales, sino también en ámbitos no religiosos:

Tuve muchos lugares de trabajo, no había forma de ser abierto, entonces sí o sí dentro de mi ambiente laboral tenía que ser lo más discreto posible y en lo posible no ser gay o dar una expectativa que lo fuera, –a pesar de que conocí en el grupo de mi trabajo que habían dos o tres que sí lo eran, pero tuvieron también sus complicaciones–. Al enterarme de algunas cosas que habían estado viviendo esos chicos, dije: «prefiero que me vean como hétero» (...). Preferí mantener mi identidad oculta y mantenerme tranquilo.

Parece que en el vínculo institucional con la Iglesia Católica Romana el «secreto a voces» y/o la sospecha posibilita cierto permiso para permanecer ligado a la institución religiosa.⁶ Esto es, según Sedgwick, porque la salida del armario no afecta sólo al sujeto que sale sino también a su entorno cercano que tiene que tomar una decisión ante la información recibida. En el caso de Francisco y su acompañante podemos pensar hipotéticamente la siguiente pregunta ¿Cómo «responsabilizarse» como sacerdote ante la confesión de los deseos sexuales de Francisco en vistas a ser sacerdote?

⁶ ¿Por qué las iglesias aceptan el secreto a voces y/o la sospecha pero teme la visibilidad? Una cuestión es, justamente, reconocer que dentro de las iglesias hay muchos creyentes que viven una sexualidad no heterosexual. En este punto nos parece pertinente el comentario de la teóloga Nancy Bedford quien advierte a las iglesias que cuando se habla de la comunidad LGTBI no se habla de gente que está «allá afuera» en algún lado sino que dentro de la iglesia hay personas no heterosexuales y, por lo tanto, hablar del tema no es hablar de algo que «le pase» a otros. Bedford (2013) afirma:

(...) Seamos o no heterosexuales, cuando hablamos de estos temas estamos hablando de nuestra común experiencia de humanidad forjada en la corporalidad y la materialidad de la buena creación de Dios; nunca podemos hablar de ‘esa gente’ como si su realidad nos fuera ajena. (166-167).



Francisco, se siente amado por Dios y cree firmemente que Dios «lo hizo así», que «Dios quiere que sea feliz» y que «entregue su vida a los demás». Aprendió a aceptarse a sí mismo. Por eso, descubre como algo fundamental en su vida su pertenencia a la parroquia en la cual trabaja y al ministerio de música con el que sirve a Dios aunque esto le implique mantener el armario cerrado o, como él mismo lo dice, su «identidad oculta», se siente feliz «cerca de Dios» y «sirviendo en su comunidad».

En el caso de la visibilización de Felipe, es posible encontrar algunos guiños que resignifican la salida del armario. En este caso, se puede notar que la utilización del *chat* como declaración indirecta —nos referimos a la posibilidad del cuerpo ausente que posibilita las nuevas tecnologías de información y comunicación— visibiliza su tensión sexual. Lo relata de esta manera:

La primera vez que lo hablé fue hace dos años por *chat* con un líder de jóvenes de una iglesia (...) después lo hablé con otro chico de la iglesia Jesucristo Rey. (...) lo he hablado con otra chica y en un grupo de amigos que eran dos chicos con el que consideraba mi guía espiritual allá en General Pico. (...) de mi familia, nadie, absolutamente nadie sabe, es más, de hecho, ni siquiera saben que voy a la psicóloga, ni tíos ni primos ni nadie; ¡bue! excepto el primo con el que estuve (risa) él si lo sabe [silencio]. (...) los únicos que saben son íntimos creyentes y muy creyentes.

Felipe acude a la ventana del chat como una posibilidad de una salida útil. En este sentido, el canal del chat, le permite un nuevo tipo de espacio virtual privado, donde puede tener conversaciones relacionadas a su condición. El miedo con el que Felipe ha construido su armario se repliega sobre el mundo virtual, una suerte de «ciberarmario» protector.

Conclusiones

En la introducción de este análisis planteamos dos cuestiones fundamentales: ¿Qué dicen, sobre sí mismos y su «salida del armario», estos dos varones gays que pertenecen a una comunidad católica romana y a una evangélica? ¿Qué convergencias o divergencias es posible encontrar en estas dos experiencias?



Una primera conclusión que es posible esbozar, desde nuestra posición, es que, si se quieren comprender los modos contemporáneos de subjetivación, no es posible prescindir de la dimensión religiosa. Es claro, a partir de las entrevistas, la importancia del lugar que ocupa esta dimensión en la vida de las personas en la configuración de su identidad y, por supuesto, en la vivencia de su sexualidad.

Una segunda conclusión posible es que, tanto en el caso de Francisco, en relación con la Iglesia Católica Romana y en el caso de Felipe desde una iglesia evangélica, aparece la posibilidad de vivir la sexualidad y seguir practicando la vida de fe en estrecho vínculo con la institución religiosa. Sin embargo, aparentemente, la postura y prácticas de las iglesias más allá de no posibilitar la visibilización, obligan a permanecer dentro del armario o abrirlo lo menos posible hacia los demás miembros de la comunidad. En esta misma línea los entrevistados han expresado, en el recorrido que hemos transitado, la dificultad que presenta la visibilización en otros espacios tales como la familia o el trabajo en los que parecen funcionar códigos similares a los de las iglesias. Quizá la homofobia teñida de religiosidad puede tolerar el armario de cristal y el secreto a voces, pero se muestra reticente ante la visibilidad que, de alguna manera, desafía la doctrina y la moral de las iglesias. Resulta complicado explicitar el propio deseo y, aún más, visibilizarlo. «No lo digas» parece ser un mandato implícito y a veces explícito. Por eso, por ejemplo, en el caso de Felipe la visibilización se da por medio de las nuevas tecnologías que le permiten ser «reservado» respecto de su condición.

Un tercer punto que nos parece importante recuperar es que, en el caso de Felipe hay un *plus* por el que, al momento de la entrevista, Francisco ya había atravesado: sentir que su modo de habitar la sexualidad no es el que Dios quiere y por ello desear cambiar para ajustarse a la norma. Este sentimiento o sensación parece ser parte del proceso en el juego de visibilizarse o no. Sin embargo, en estos casos, la heterosexualidad como norma se posiciona desde una legitimidad divina. De ahí, que el discurso homofóbico de las iglesias posicione al sujeto en una visión patologizante de su sexualidad experimentándose en «falta» ante esa divinidad en la que cree. La norma social a la que él no se ajusta (heterosexualidad obligatoria) tiene la fuerza de un mandato



religioso. Los sentimientos de culpa que expresa haber tenido Francisco acompañados de fantasías suicidas y la batalla que Felipe expresa vivir por su sexualidad ilustran lo que afirmamos.

Las declaraciones de la identidad sexual personal tanto de Felipe como de Francisco se enmarcan a nuestro entender en el ámbito privado, pero intentan ser integrales a su comunidad de pertenencia en la medida que participan también de una formación de comunidad religiosa. Es interesante observar que varios de los argumentos de nuestros entrevistados expresan una negociación relacionada a su creencia que privilegia la declaración privada por sobre la revelación pública, lo que genera tensiones problemáticas particularizadas. Al negarse a participar en actos de revelación pública y al mantener ocultos varios detalles de su sexualidad tanto Felipe como Francisco –uno con mayor visibilidad que otro– se mantienen a sí mismos apartados de lo visible autoafirmando su pertenencia religiosa lo que produciría una constante negociación entre el «adentro» y el «afuera».

Finalmente, este trabajo pretende, más allá de que los enunciados parezcan certezas, generar interrogantes y posibilitar el diálogo en torno a un tema en el que, creemos, existe un vacío en la investigación académica. Algunas preguntas que nos seguimos haciendo: ¿Quién decide, finalmente, el «adentro» o el «afuera» del armario?, ¿los sujetos?, ¿los contextos? ¿Por qué el sujeto se visibiliza en ciertos contextos y en otros no? ¿Qué hace que algunos decidan «sacar» a los sujetos del armario o hacerlos «permanecer» dentro? ¿Qué sentidos respecto de la sexualidad se construye desde la experiencia religiosa? ¿Posibilitan estos sentidos la vivencia de una sexualidad disidente y la pertenencia eclesial sin conflictos? Quizá desde una perspectiva más teológica o creyente podamos preguntarnos: ¿es posible que un Dios todo bondad permita que en las iglesias se estigmatice a las personas por su sexualidad y las obliguen a esconder una parte constitutiva de lo que son como seres humanos? ¿Es el evangelio de Jesús una buena noticia para los que caen fuera de los cánones de la heteronormatividad? Preguntas que permanecen para tensionar nuevos debates.



Referencias bibliográficas

- Arfuch, Leonor (2013). *Memoria y autobiografía: Exploraciones en los límites*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Balderston, Daniel y Donna Guy, comps. (1998). *Sexo y sexualidades en América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Barrancos, Dora (2007). *Mujeres en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bedford, Nancy (2013). «Sexualidad y género desde una perspectiva teológica». En: Eduardo Mattio y Lucía Riba (eds.), *Cuerpos, historicidad y religión. Reflexiones para una cultura postsecular*. Córdoba: EDUCC, pp. 159-180.
- Córdoba Quero, Hugo (2011). «Sexualizando la Trinidad: Aportes desde una teología de la liberación queer a la comprensión del misterio divino». *Cuadernos de teología* 30: pp. 53-70.
- Córdoba Quero, Hugo (2013). «Teo-queer-nautas: Teologías queer explorando nuevos horizontes en el siglo XXI». En: Silvia Regina Lima da Silva, Genilma Boehler y Lars Bedurke (eds.), *Teorías queer y teologías: Estar... en otro lugar*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, pp. 97-135.
- Delfino, Silvia y Flavio Rapisardi (2007). «Discriminación y represión: La transformación de los derechos a través de las luchas políticas colectivas». *Tram(p)as* 53: pp. 73-78.
- Elizalde, Silvia (2005). «La otra mitad Subjetividades peligrosas. Género y juventud en la Argentina contemporánea». Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Figari, Carlos (2007). *@s outr@s cariocas: Interpeleções, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro. Séculos XVII ao XX*. Belo Horizonte, MG: UFMG.
- List Reyes, Mauricio (2009). *Hablo por mi diferencia. De la identidad gay al reconocimiento de lo queer*. Ciudad de México: Fundación Arcoiris.



- Llamas, Ricardo y Paco Vidarte (1999). *Homografías*. Madrid: Espasa Calpe.
- Sáez, Javier (s.f.). «El Ciberarmario». Disponible en internet en: <<http://www.hartza.com/armario.htm>> [Consultado el 21 de septiembre de 2015].
- Olivera, Guillermo (1999). «Políticas de representación homosexual en la Argentina: de las utopías de la transparencia a las disputas por la visibilidad» en: Fabricio Forastelli y Ximena Triquell (eds.), *Las marcas del género: Configuraciones de la diferencia en la cultura*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba / University of Nottingham, pp. 143-158.
- Mallimaci, Fortunato, dir. (2013). *Atlas de las creencias en Argentina*. Buenos Aires. BIBLOS.
- Poljski, Carolyn (2011). *Coming out, coming home or inviting people in? Supporting same-sex attracted women from immigrant and refugee communities*. Melbourne: Multicultural Centre for Women's Health.
- Pollak, Michel (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de las identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Al Margen.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1998). *Epistemología del Armario*, traducción de Teresa Bladé Costa. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Vaggione, Juan Marco, comp. (2008). *Diversidad Sexual y Religión*. Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir.

