



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Imaginarios sobre la homosexualidad en el fundamentalismo evangélico colombiano

Pablo Enrique Triana Ballesteros

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Bogotá, Colombia

2021

Imaginarios sobre la homosexualidad en el fundamentalismo evangélico colombiano

Pablo Enrique Triana Ballesteros

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Sociología

Director:

William Mauricio Beltrán Cely

Línea de Investigación:

Sociología de la religión

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Bogotá, Colombia

2021

"Us and them and after all we're only ordinary men",

Pink Floyd

*A mi madre y a las valientes personas de la comunidad
LGBTIQ que compartieron parte de su vida y sufrimiento
conmigo y sin quienes nada de esto hubiera sido posible.*

Declaración de obra original

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.



Pablo Enrique Triana Ballesteros.

Fecha DD/MM/AAAA

Fecha

Agradecimientos

Quiero dar un agradecimiento especial a mi mamá quién sacrificó gran parte de su vida para que yo pudiera ser todo lo que soy y sin quien nada de lo que soy, sería. A Mari, quien me cubrió con el calor de su amor durante todas estas madrugadas de traspasnocho y de frío. A mis amigos y hermanes que nunca dejaron de preguntarme cómo iba con la tesis a lo largo de todos estos años. A mi director, William Mauricio Beltrán por todo su conocimiento, guía y acompañamiento para enseñarme a traspasar de una mejor manera los senderos de la sociología. A todos les entrevistados por su valiente testimonio y amor por la vida; a Julián Cely y Marcela Gutiérrez por sus aportes en la revisión y corrección del documento final; a la memoria de Laura Frida Weinstein a quien tuve el privilegio de entrevistar durante el transcurso de elaboración de la presente tesis y quien, lamentablemente, falleció el 2 de enero de 2021. Ella, directora desde el 2010 de la Fundación GAAT (Grupo de Acción y Apoyo Trans), fue una de las personas que más luchó y trabajó por el reconocimiento y los derechos de la comunidad trans en Colombia; lideró acciones legislativas, institucionales y legislativas en pro de los derechos de las personas con experiencias de vida diversas y trans, como la expedición del decreto 1227, el cual permite el cambio de sexo en el documento de identidad. Laura compartió su valiente testimonio para dar cuenta en esta investigación de la endo-discriminación y violencia, tanto cultural, como estructural y directa que padecen a diario las personas trans en Colombia a causa y consecuencia de los estigmas y prejuicios que explora el presente trabajo. Paz en su tumba.

Resumen

Imaginarios sobre la homosexualidad en el fundamentalismo evangélico colombiano

La presente investigación busca comprender los imaginarios sociales sobre la homosexualidad en el fundamentalismo evangélico colombiano. Ver cuáles son las particularidades de los imaginarios que configuran dicha mirada y cómo se sustentan y transforman en el caso colombiano. Para ello se elaboró un contexto del origen de esta mirada general en occidente a partir de una breve reconstrucción histórica tanto de la homosexualidad como del fundamentalismo evangélico en el mundo occidental. Y finalmente, abordar un trabajo de campo compuesto por entrevistas y etnografía en el que se explora de manera particular este fenómeno en el caso colombiano. Aparte de describir y comprender la homofobia de los evangélicos, este trabajo presenta y elabora una categoría nueva en el campo del conocimiento como es la de “procreación bélica” o “procreación para la guerra”. Esta categoría constituye una de las principales razones que sustenta el estigma de homosexualidad al interior de estas comunidades, pues se halló que uno de los motivos principales para que los evangélicos sean tan intolerantes y reaccionarios contra la diversidad sexual es porque para ellos y su dogma es muy importante tener hijos, a quienes consideran soldados para adoctrinar y lanzar al mundo como “flechas” con el propósito de imponer su propio orden y creencias.

Palabras clave: Fundamentalismo evangélico – Homofobia – Estigma – Masculinidad hegemónica – Sexualidad – Dominación/orden – Procreación bélica

Abstract

Imagineries about homosexuality in the Colombian evangelical fundamentalism

This research seeks to understand the social imaginaries about homosexuality in Colombian evangelical fundamentalism. See what are the particularities of the imaginaries that make up this gaze and how they are sustained and transformed in the Colombian case. For this, a context of the origin of this general view in the West was elaborated from a brief historical reconstruction of both homosexuality and evangelical fundamentalism in the Western world. Finally, to approach a field work composed of interviews and ethnography in which this phenomenon is explored in a particular way in the Colombian case. Apart from describing and understanding the homophobia of evangelicals, this work presents and elaborates a new category in the field of knowledge such as "procreation for war" or "procreation for war". This category constitutes one of the main reasons that sustains the stigma of homosexuality within these communities, since it was found that one of the main reasons why evangelicals are so intolerant and reactionary against sexual diversity is because for them and their dogma is It is very important to have children whom they consider soldiers to indoctrinate and launch into the world as "arrows" with the purpose of imposing their own order and beliefs.

Keywords: Colombian evangelical fundamentalism – stigma – homophobia – Hegemonic masculinity – sexuality – domination/order – procreation for war.

Contenido

Introducción	13
I. Situación problemática y problema general de la investigación	13
II. Objetivos y preguntas de la investigación	16
III. Justificación de la investigación.....	16
IV. Elementos teóricos	17
V. Metodología	22
Técnicas de recolección de la información	23
Técnicas de análisis de la información	26
VI. Estado de la cuestión	27
Estudios internacionales sobre la relación entre el cristianismo y la homosexualidad	
27	
Estudios nacionales sobre la relación entre el cristianismo y la homosexualidad.....	30
VII. Estructura del documento.....	31
1. Capítulo 1. Discusión general sobre la homosexualidad en la civilización	
occidental	32
1.1. Los orígenes de la homosexualidad	32
1.2. El significado clínico de la homosexualidad	36
1.3. Contexto teórico del estudio: el dispositivo de la sexualidad.....	43
1.4. Apartado sinóptico y panorámico: hitos en la historia de la homosexualidad	
(Complemento).....	45
2. Capítulo 2. El fundamentalismo evangélico colombiano	49
2.1. El fundamentalismo como forma de fanatismo	49
2.2. Breve historia del fundamentalismo evangélico	50
2.3. Breve historia del fundamentalismo evangélico en Colombia	54
2.4. La ideología de género como concepto articulador de las relaciones entre religión y	
política en la sociedad colombiana.....	58
3. Capítulo 3. Imaginarios sociales sobre la homosexualidad en el	
fundamentalismo evangélico	61
3.1. La disciplina sobre la sexualidad y el <i>habitus</i> apprehendido en el fundamentalismo	
evangélico	61
3.2. Imaginarios de la homosexualidad y dispositivos de corrección de la orientación	
sexual en el fundamentalismo evangélico.....	71
3.3. El estigma de homosexualidad en el fundamentalismo evangélico y sus efectos	
sociales.....	76
3.4. Categoría emergente: Procreación bélica o reproducción para la guerra.....	82
4. Conclusiones	91
5. Preguntas para investigaciones posteriores	94
Anexo A. Entrevista	95
Referencias	103
Bibliografía	111

Introducción

I. Situación problemática y problema general de la investigación

Como en el resto de América Latina, en Colombia los evangélicos han ejercido una fuerte influencia en las esferas políticas de los últimos años (Faur & Viveros, 2020). Esta influencia ha llegado al punto de generar la impresión popular de que tuvieron una alta cuota de responsabilidad en decisiones tan importantes a nivel nacional, como la victoria del “No” en el Plebiscito por la paz del año 2016. Por supuesto, no se trata de que ellos sean los únicos responsables o, siquiera, el factor decisivo. De hecho, investigaciones recientes han llegado a la conclusión de que la influencia de estas comunidades religiosas no fue tan determinante como algunos sectores de la prensa han hecho creer (Basset, 2013). Por el contrario, la victoria del “No” da cuenta del profundo conservadurismo que aún impera en la sociedad colombiana.

No obstante, parece vislumbrarse una gran afinidad entre el conservadurismo contemporáneo —el llamado “neoconservadurismo”— y facciones fundamentalistas del movimiento evangélico (Gil Hernández, 2020). Aun así, se estima que al menos 2 millones de evangélicos votaron en contra de los Acuerdos de paz por considerar que el enfoque de género que dicho pacto social incluía atentaba y ponía en riesgo a la familia tradicional (Marcos, 2016). Eso quiere decir que una buena proporción de evangélicos votó por el NO. Pues, de acuerdo con la Encuesta Nacional de Diversidad Religiosa del año 2019, los evangélicos y pentecostales representan el 19,5% del total de la población colombiana (es decir, aproximadamente 10 millones de habitantes) (Beltrán & Larotta, 2020).

Asimismo, en los últimos años se ha visto extenderse por Latinoamérica movimientos neoconservadores, como la organización “Con mis hijos no te metas” (CMHNTM), originada en Perú. La llegada de estas organizaciones ha generado alianzas entre grupos históricamente antagónicos, como los católicos y los evangélicos, para tener una alta

injerencia en la toma de decisiones políticas (González Vélez et al., 2018). El objetivo de muchas de las organizaciones neoconservadoras ha sido *normalizar*¹ a las personas LGBTQI y reclamar otros espacios, como el hogar. Asimismo, también se han constituido como espacios para crear formaciones de terror y de condena a las almas-cuerpos a la muerte (eterna) (Meneses, 2019).

En el caso concreto de los grupos evangélicos puede verse que no solo tienen injerencia de forma reaccionaria e inmediata, sino que desde la década de los ochenta vienen organizándose políticamente para participar de forma activa y mucho más influyente en la vida electoral. Hasta el 2018 se registraban al menos 13 países de Latinoamérica en los que se había organizado partidos evangélicos o sus líderes se habían postulado a cargos gubernamentales tomando como base electoral las comunidades que “pastorean” (Ortega, 2018). En Colombia los actores políticos evangélicos han alcanzado posiciones importantes en el Congreso de la República y otros cargos de elección popular (Beltrán & Quiroga, 2017).

Se ha demostrado que la agenda política de los evangélicos, fuera de intentar restarle influencia y hegemonía a la Iglesia Católica, está centrada en la defensa de la familia y la niñez por medio de una lucha enardecida contra el aborto, los feminismos, la diversidad sexual y, en síntesis, todo lo que ellos llaman “Ideología de género” (fórmula ideada por el Vaticano desde la década de los años 1990 para arremeter contra el género y la diversidad sexual por una supuesta defensa de la vida, la niñez y la familia) (Gil Hernández, 2020).

Por supuesto, no todos los evangélicos defienden estas creencias. La lucha contra la ideología de género se presenta en un sector del movimiento evangélico, a saber: el fundamentalismo evangélico. Parte del trabajo de esta tesis consiste en definir las características de las facciones fundamentalistas evangélicas. Pero por ahora podemos conformarnos con saber que se trata de grupos que hacen interpretaciones literales de la biblia y defienden estrictamente posiciones tradicionales acerca de la familia, la sexualidad y la política.

¹ Para Foucault la “normalización” es la corrección de comportamientos que no encajan con los modelos que se consideran adecuados en un sistema de saberes. La *normalización* es la finalidad última de los aparatos disciplinarios y, por consiguiente, actúa mediante dispositivos que tienen la función de transformar individuos *anormales* en *normales* (Foucault, 2007).

Los evangélicos fundamentalistas colombianos producen y reproducen imaginarios y estigmas sociales que ya están arraigados en el seno de una sociedad conservadora para exagerarlos y así aliarse con enemigos históricos, como los católicos conservadores y otras facciones de la sociedad.

El fundamentalismo evangélico en Colombia no inventa el rechazo a la homosexualidad y la diversidad sexual, no es algo nuevo en nuestra sociedad. Sin embargo, lo interesante es que todos los evangélicos, católicos, conservadores y, en general, todos los herederos de esta mirada, ahora necesitan esgrimir los argumentos que sustentan su creencia. Antes no era necesario, la sociedad entera consideraba y normalizaba la creencia de que el homosexual era un enfermo y esta idea no necesitaba defenderse porque era entendida como un hecho. Ahora, no. Ahora quienes la sostienen deben defender esta idea y argumentarla (Mujica, 2010).

Así, el fundamentalismo evangélico se constituye como reacción frente a la emergencia de movimientos y comunidades organizadas, como los movimientos feministas y LGBTIQ, que luchan activamente para reclamar sus derechos. En el caso de los movimientos LGBTIQ, su lucha es por el reconocimiento de que no hay nada enfermo, perverso, ni nefando en su *ethos*. El fundamentalismo evangélico reacciona contra estas reivindicaciones mediante la construcción de nuevos discursos y estrategias para conservar o recuperar el orden tradicional de la sexualidad. Así, surgen nuevas estrategias y dispositivos para explicar por qué la homosexualidad y la diversidad sexual, en general, es una abominación y una enfermedad, un pecado y algo ignominioso, que merece ser castigado con una eternidad de padecimientos y torturas en el infierno, donde según ellos, se deseará morir, pero ni esa indulgencia, les será concedida.

La presente investigación se enmarca en la situación problemática que indaga por la relación entre el fundamentalismo evangélico y la homosexualidad. El problema general que se aborda indaga por el significado de los imaginarios sociales sobre la homosexualidad que se construyen en el fundamentalismo evangélico colombiano.

II. Objetivos y preguntas de la investigación

Teniendo en cuenta la delimitación de la situación problemática y del problema general de la investigación, el *objetivo general* de la tesis es identificar y comprender los principales imaginarios sociales sobre homosexualidad que se construyen en el fundamentalismo evangélico colombiano. Se parte pues de la propuesta metodológica de Max Weber, quien considera que el objetivo de la sociología es comprender el significado de la acción social (Weber, 1997). Sólo que en este caso buscamos comprender el sentido de las significaciones sociales que construye la comunidad evangélica fundamentalista en Colombia. Sin embargo, se utiliza el término “imaginarios sociales” porque permite explicar mejor el objeto de estudio de la investigación. De acuerdo con Cornelius Castoriadis los imaginarios sociales son un conjunto de representaciones mentales que los individuos aprehenden en sus procesos de socialización (García Rodríguez, 2019). Así, pues, los “imaginarios sociales” son construcciones significativas como las que estudia Weber, pero el concepto encuentra su emergencia en los procesos de socialización que describirían Peter Berger y Thomas Luckmann unos años después (Berger y Luckmann, 2012).

Además de este objetivo general, planteo unos *objetivos específicos*: 1. Comprender los procesos sociales de poder por los que emergen los imaginarios sociales sobre la homosexualidad en el fundamentalismo evangélico colombiano y 2. Identificar cuáles son las consecuencias sociales más significativas de estos imaginarios sociales en la vida práctica de los fieles evangélicos fundamentalistas (homosexuales y heterosexuales).

Así, pues, el estudio se guía por las siguientes preguntas de investigación: ¿cuáles son los imaginarios sociales sobre homosexualidad que se construyen en el fundamentalismo evangélico colombiano?, ¿cuáles son las relaciones de poder que subyacen a estos imaginarios?, y ¿cuáles son las consecuencias sociales más significativas en la vida práctica de los fieles evangélicos fundamentalistas?

III. Justificación de la investigación

El interés en este problema de investigación surge porque a partir de mi observación por años de estas comunidades en mi condición de miembro me pregunté “¿por qué los evangélicos son tan homofóbicos?” Esta cuestión se intensificó y cobró un interés inusitado recientemente como estudiante de la maestría en sociología ya que, como se mencionó,

en los últimos años, el estigma que el fundamentalismo evangélico ha extendido sobre la comunidad homosexual de Colombia ha adquirido cierta notoriedad debido a su repercusión en la vida política y práctica del país.

Es importante comprender los imaginarios sociales sobre la homosexualidad porque otras investigaciones han demostrado que muchas de las significaciones evangélicas fundamentalistas llegan a ser el detonante de acciones violentas y, más aún llegan a ser instrumentalizadas por políticos con fines violentos (Gil Hernández, 2020, Rodríguez Rondón, 2017, Esguerra Muelle, 2017).

IV. Elementos teóricos

Los elementos teóricos que orientan la construcción de conocimiento se basan en dos grandes pilares: 1. La perspectiva comprensiva de Max Weber (1997) y 2. Los procesos de subjetivación de Michel Foucault (Gabilondo, 1999).

La perspectiva comprensiva es un elemento transversal a todo el estudio, pues lo que se busca es comprender a través de la interpretación de datos empíricos las significaciones mentadas de los actores sociales.

Los procesos de subjetivación, por otro lado, son el problema general del proyecto de investigación de Foucault: “La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ocupa [...] para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento” (Foucault, O.E. III, p. 368, citado por Gabilondo, 1999, p. 16). Esta cita es muy ilustrativa porque señala los tres ejes del proyecto de investigación de Foucault: el poder, el saber y las prácticas de sí. En esta investigación, sin embargo, se tienen en cuenta sólo el eje saber-poder, pues no es posible abarcar el eje de las prácticas de sí. Así, lo que se busca es comprender cuáles son los juegos de poder y las construcciones de saber que subyacen en los imaginarios sociales sobre la homosexualidad y que se producen a partir de estos imaginarios.²

² Los elementos teóricos de las investigaciones de Foucault que usaremos en esta tesis serán presentados con mayor detalle en la sección (1.3).

Sobre estos dos grandes pilares construimos el edificio conceptual de la investigación. Así, tomamos elementos teóricos de autores, como Goffman, Butler, Castoriadis, entre otros. A continuación, presentamos los conceptos principales usados en la investigación.

Imaginario social: El imaginario social es un conjunto de representaciones mentales acumuladas en un individuo o grupo social en los procesos de socialización. El imaginario es el principal esquema de referencia para darle sentido al mundo, pero también se realiza como construcción instituyente para crear nuevos significados (García Rodríguez, 2019). Se seleccionó este concepto para dar título a la presente investigación, por encima de otros como, “estigma”, ya que, de acuerdo con lo planteado por el sociólogo Reinhard Bendix en su obra, *Images of society and concept formation in sociology* (1959), este concepto intenta superar el mecanismo atribuido a Marx y que se encarna en la dialéctica entre base y superestructura. Reconociendo la capacidad de agenciamiento de los sujetos a la vez que se inscribe en la línea de la sociología weberiana de la comprensión, misma que sigue el presente trabajo, en la que lo que se busca es comprender el fenómeno sin juicios de valor a priori. Es por esta razón que se prefirió el concepto de imaginarios por encima de otros como el de estigma, por ejemplo, ya que el segundo cuenta con una connotación negativa de entrada y en vista de que esta tesis busca explorar y comprender las creencias e ideas que los fundamentalistas evangélicos tienen ante la diversidad sexual, resultó más conveniente el concepto de imaginarios. Del mismo modo, los aportes provistos por Auerbach (1950) fueron centrales para la selección de este concepto, ya que plantea que toda clase social, toda corriente filosófica y, sobre todo (para el caso de interés de esta tesis) toda religión incluye unos imaginarios particulares (imagen del hombre, imagen de la sociedad) en los cuales basan su práctica, así como emiten sus juicios sobre los acontecimientos y las personas. En otras palabras, es a partir de estos imaginarios que elaboran su ideología y esto hace que un elemento metodológico como el Análisis Crítico del Discurso (ACD) como el que utilizo en esta investigación, y el cual se basa principalmente en analizar la ideología subyacente al texto, se articule de manera orgánica con este concepto. De este modo, los imaginarios se vuelven, a su vez, las técnicas de argumentación de toda religión y por ello, este concepto es tan interesante para una investigación como esta, que basa su sentido en la sociología de la comprensión, especialmente cuando estas corrientes, clases y religiones buscan, a partir de estos imaginarios, elaborar una concepción general de la naturaleza humana. Siendo así, los

imaginarios, los motivos que orientan o determinan la acción social de estos grupos, pero también la conducta privada de quienes se inscriben en ellos.

Sexualidad: Esta categoría de Michel Foucault resulta indispensable para esta investigación, en tanto que lo que define el abordaje foucaultiano de la sexualidad no es, la relación del sexo con la ley o con la represión, sino con la verdad, el modo en que el sexo se inscribe en un régimen de verdad y de perfección, de obligación de decir la verdad acerca del sexo (Castro, 2018: 317). En este sentido, encuentro esta categoría pertinente ya que por la orientación de esta investigación, la seleccionada aglutina o comprende a las otras dos, pues es lo que sustenta en mayor medida el estigma que los evangélicos extienden sobre los homosexuales, ya que su mirada no se basa ni apela a la ley, sino a la producción de verdad como modo de violencia simbólica y cultural en el más foucaultiano de los sentidos, “el sodomita era un relapso, el homosexual es ahora es una especie” (Foucault, 1982: 57). Así, los cristianos evangélicos, aunque parecieran desplegar el debate en contra de la ley, en realidad lo hacen en función de la producción de sentido tal y como lo hizo la psiquiatría en su momento al patologizar la diversidad sexual bajo el término, “homosexualidad”, asimismo los evangélicos reeditan dicho estigma, sumándole a su connotación patologizante, otros matices propios de su narrativa, como “Pecado”, “Satánico”, “Diabólico” o “Abominación”, entre muchos otros.

Lo problemático de esta categoría se notará a medida que avance la lectura del presente texto ya que, aunque inicialmente se pretendía hablar tan solo de la homosexualidad, a medida que se fue entrevistando a los participantes o que se referenciaban casos de análisis, era evidente que muchas veces estas categorías se tornaban reduccionistas y hasta excluyentes para muchas de estas personas, de acuerdo con su lugar de enunciación. Es por esto que considero pertinente en este punto hacer una pequeña taxonomía de las diferentes categorías relativas a la sexualidad, con la salvedad de aclarar desde este mismo comienzo que la presente tesis concuerda con Foucault y con Butler en que toda categorización es problemática en sí misma, ya que en su afán de incluir nombrando lo que antes no se nombraba, se generan a su vez, nuevas exclusiones. Entendiendo que todo orden gramatical es otro tipo de orden y que todo orden no es más que otro nombre que el hombre le da a Dios para establecer que quienes se adhieran a él se salvarán y quienes se salgan de sus márgenes serán condenados.

Sexo biológico: características físicas y biológicas relacionadas con la anatomía que distingue a los sujetos de acuerdo con sus genitales. Es importante resaltar que no solo existen dos opciones como se nos ha intentado hacer creer, pues las personas intersexuales son prueba fehaciente de que el binario es obsoleto.

Orientación sexual: atracción emocional, sexual, afectiva o romántica hacia otras personas.

Identidad de género: forma en que se siente la persona con respecto de sí misma. Es la manera en que, de manera racional y consciente, interpreta quién es sin importar el sexo biológico ni el rol social que se le asigna al nacer dependiendo de este.

LGBTIQ+: sigla que significa Lesbianas, Gais, Bisexuales, Trans (sexuales y género), Intersexual, Queer, etc. Aunque la sigla comenzó a emplearse a mediados del s. XX ha ido creciendo por lo que se explicó antes de comenzar esta taxonomía conceptual, al inicio era simplemente LGBT y, posteriormente, se le fueron sumando las letras I y Q, ya que la comunidad intersexual y queer reclamó sentirse excluida dentro de esta gran comunidad que es la diversidad sexual y que, precisamente, lucha contra la discriminación que ha sufrido por décadas, pero que en su afán de incluir, paradójicamente y, seguramente, sin querer genera otras discriminaciones e incluso endodiscriminaciones, como se señaló anteriormente. Por eso ahora se agrega el signo + al final con el ánimo de no cerrar, sino abrir.

Expresión de género: elementos externos, como la vestimenta, por medio de los cuales las personas expresan cómo perciben su género.

Masculinidad hegemónica: Si bien feministas de la talla de Gayle Rubin (Heterosexualidad obligatoria) y Adrienne Rich (heterosexualidad compulsiva) observaron las presiones sociales y culturales que se despliegan sobre las mujeres para que se presenten como disponibles a los hombres, sin importar las condiciones o el trato que reciban y a este fenómeno lo denominaron como heterosexualidad obligatoria, y teóricos como Pierre Bourdieu abordan el tema en obras como La dominación masculina (1998) hilvanando un diálogo con otros conceptos centrales para esta investigación, como el de dominación de Foucault; es importante el aporte que hace Raewyne Connell al recoger

estos conceptos y actualizarlos dentro de la categoría de “Masculinidad hegemónica” que, además, “suma un modo de teorizar las relaciones de poder marcadas por el género entre hombres, y entender la efectividad de las masculinidades en la legitimación del orden de género. Esto es necesario si queremos que las teorías de la masculinidad se conecten con teorías más amplias de género y tengan una influencia en cuestiones prácticas como la prevención de la violencia” (Connell, 2015: 20). Es así, como por Masculinidad hegemónica se entenderá dentro de esta tesis, ese modelo único y deseable que presenta la sociedad y la cultura de lo que debe ser un hombre y al que suscribe el fundamentalismo evangélico. Es decir, lo masculino entendido como lo que reprime sus sentimientos para privilegiar la razón, lo que se lanza a conquistar y dominar, lo fuerte, lo capaz, lo protector, lo bélico y todos los demás arquetipos que se desprenden del patriarcado.

Habitus: La célebre categoría sociológica de Pierre Bourdieu que, básicamente, consiste en los modos o disposiciones o esquemas o matrices cosmogónicas por medio de los cuales se configuran las formas de pensar, sentir y actuar de acuerdo con la posición social (Bourdieu, 1988). De este modo, esta convención, traída al fundamentalismo evangélico, dará cuenta de cómo los evangélicos comprenden, explican y asimilan el mundo, particularmente, la homosexualidad. En este sentido todos los elementos relacionados con Sanación – Patologización – Homosexualidad como enfermedad, contagio – Posesión demoniaca – liberaciones – Expansión – Colonialismo cultural (posesión fálica, por fuera de la Procreación bélica), que se detectaron dentro de los relatos de los participantes, fueron identificados, reseñados y agrupados dentro de esta convención.

Género performativo: Esta categoría de Judith Butler será central para el análisis y comprensión del fenómeno a estudiar en tanto no plantea al género como una simple representación o asunción de roles asignados, sino como un acto que produce efectos; la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas dentro de un marco regulador y estricto, que se petrifica en el tiempo para producir la ilusión de sustancia de una especie natural de ser (Butler, 2017: 88). Y en este sentido, también se englobarán dentro de esta categoría todos los efectos que esta noción produce o más bien que se derivan de ella, tales como abyección, marginalidad, Identidad, Enajenación, Negación.

Dentro de esta convención se explicarán los motivos por los cuáles los entrevistados llegaron al fundamentalismo evangélico y, en el caso de quienes aún permanecen allí, las razones por las que siguen en el mundo evangélico, a pesar de haber recibido tanto maltrato y violencia.

Proceso de socialización: Berger y Luckman (2012) entienden la sociedad como un proceso dialéctico conformado por tres momentos: externalización, objetivación e internalización. La internalización es el proceso por el que el individuo aprehende e interpreta los procesos subjetivos de otro. Es el proceso por el que el individuo “asume” la realidad en la que ya viven otros. La internalización acontece mediante dos procesos de socialización: el proceso de socialización primaria y el proceso de socialización secundaria. La socialización primaria consiste en el diálogo de experiencias de un individuo con el mundo social durante la infancia. La socialización secundaria es el proceso más complejo por el que el individuo internaliza “submundos” basados en instituciones determinados por la división del trabajo. Como veremos los procesos de socialización son muy importantes en este estudio pues los individuos internalizan significaciones que luego van a determinar su interpretación del mundo y de la vida.

Estigma: Para Goffman (2001) el concepto de “estigma” se refiere a un atributo de un individuo o grupo considerado desacreditador o desacreditable para el entorno social al que pertenece. El atributo no es desacreditador en sí mismo: un mismo atributo puede ser considerado valioso en un grupo social y repugnante en otro. Así, pues, lo que determina que un atributo se convierta en estigma son las significaciones sociales que se construyen en un grupo determinado. El concepto de “estigma” es fundamental para la investigación, pues, como veremos, el atributo de “homosexualidad” se convierte en “estigma” en las comunidades evangélicas fundamentalistas.

V. Metodología

La investigación sigue un enfoque metodológico cualitativo. La lógica que orienta la construcción del conocimiento es inductiva. Es decir, se parte de los datos recolectados para luego interpretarlos de acuerdo con los elementos teóricos definidos en el apartado anterior (Hernández Sampieri et al, 2010). Lo que se busca es interpretar las realidades subjetivas de los actores sociales. En ese sentido, la investigación se basa en los

fundamentos metodológicos de la sociología comprensiva de Max Weber: comprender el sentido subjetivo de la acción mediante la interpretación de datos fácticos.

De acuerdo con Valles (1999), toda investigación está guiada por un paradigma. El paradigma consiste en las posiciones ontológicas y epistemológicas que orientan la construcción de conocimiento. En este caso, el paradigma que orienta la investigación es de tipo constructivista. Eso es, se parte de la creencia en que el conocimiento construye la vida cultural y las significaciones sociales. En el paradigma se busca conocer la experiencia y se interpretan constantemente las objetivaciones de los actores para hallar resultados confiables.

Técnicas de recolección de la información

Siguiendo la perspectiva sociológica de Jorgensen (1989), la cual recomienda emplear la técnica metodológica de observación participante, entre otras, cuando el fenómeno se oculta a la luz pública, el presente utiliza las siguientes técnicas para recolectar la información:

- Entrevistas a profundidad: Para esta tesis se realizaron 50 entrevistas, 30 de ellas fueron abiertas y 6 fueron semiestructuradas. Dentro de las entrevistas abiertas, en las que el único límite fue el tiempo (1 hora), se entrevistó a personas de diversas edades, sexos, razas, géneros y estratos socioeconómicos que expresan una sexualidad diversa y que en algún punto de su vida tuvieron militaron o tuvieron algo que ver con el fundamentalismo evangélico. Este es el aporte más significativo en este apartado (entrevistas) para los objetivos del presente trabajo ya que se realizaron más de 42 entrevistas. Algunos de ellos, ellas y ellos siguen teniendo vínculos o relación de algún tipo con el cristianismo.³

Las entrevistas siguieron una guía semiestructurada. El instrumento de preguntas se construyó con base en los elementos teóricos y en la matriz de análisis provista por Álvaro Rodríguez-Caballeira en su obra, *El Lavado de Cerebro: Psicología de la Persuasión Coercitiva* (Rodríguez -Carballeira, 1992). Es importante aclarar que la técnica provista por Rodríguez-Caballeira no es un instrumento de análisis de los datos recabados en esta

³ Considerando el carácter público del repositorio en el que se archivará esta tesis, los nombres reales de los entrevistados han sido ocultados para proteger su identidad. En su lugar se presentan letras para nombrarlos (Por ejemplo, entrevistado A).

investigación, sino un insumo que contribuyó a la elaboración de uno de los instrumentos de recolección de información (uno de los cuestionarios semiestructurados), ya que en las entrevistas preliminares de sondeo que se hicieron antes de elaborar el cuestionario definitivo se identificó que un factor común y recurrente entre la mayoría de esta primera tanda de entrevistados aleatorios fue que la inmensa mayoría afirmaba haberse sentido manipulados psicológicamente en su paso por el fundamentalismo evangélico de diversas formas.

De este modo, el total de las 50 entrevistas se dividió del siguiente modo: 30 de ellas fueron abiertas y 6, semiestructuradas. Por otro lado, las 14 restantes fueron híbridas, en las que 8 fueron de oportunidad (en las que la ocasión se prestó y aproveché para realizarlas sin que estuvieran planeadas) y las 6 restantes se realizaron a expertos en el tema de talla internacional, como Raewyn Connell (autora del concepto “masculinidad hegemónica”), John Botía (el primer ministro gay de la iglesia Metodista en Colombia), Mara Viveros, Franklin Gil, Fidel Mauricio Muñoz y Laura Frida Weinstein (reconocida activista trans a quien se le dedicó El día del orgullo 2021), sin embargo estas entrevistas no figuran en este documento ya que se utilizaron principalmente para orientar y complementar el diseño de los instrumentos de recolección de la información; así mismo también se entrevistó a pastores y líderes de iglesias como el G12 y Manantial de vida, entre otras. La técnica empleada para saber cuándo detenerme, fue por saturación, en el momento en el que las respuestas comenzaron a ser las mismas y a repetirse, al menos en su esencia, me detuve y comencé a sistematizar. Asimismo, el tiempo (duración de las entrevistas), el grado de confianza de los entrevistados para abrirse y compartir su historia, algunas de ellas bastante fuertes e íntimas, así como su disponibilidad, fueron factores que influyeron para acotar este rango.

- Técnicas en primera persona: De acuerdo con Francisco Varela y Johnatan Shear (2005), es posible utilizar la subjetividad del investigador como fuente de datos empíricos, pues los “datos fenoménicos” pueden hallarse en cualquier sujeto humano. El concepto de “datos fenoménicos” se refiere a datos provenientes de la experiencia subjetiva de los seres humanos. En ese sentido, utilizaré como fuente de datos empíricos experiencias de mi propia historia de vida, ya que asistí a iglesias evangélicas por más de 30 años y fui testigo de acontecimientos que resultan evidentes para la investigación.

- La caracterización de la muestra: 50 entrevistas, 30 de ellas a jóvenes completamente diversos, entre los 18 y los 28 años, las cuales se realizaron en eventos como la Marcha del Orgullo, simposios, encuentros y por referenciación de otras entrevistadas.

Las 6 semiestructuradas se realizaron a una mujer lesbiana de 28 años con nivel educativo de maestría, 7 años de participación en el culto, retirada de la iglesia porque no soportó más la violencia simbólica que recibía en dicha iglesia. La siguiente es otra mujer lesbiana de 26 años con nivel educativo de pregrado, quien migró a la iglesia presbiteriana en donde se le permite expresar una sexualidad diversa. El siguiente es un hombre gay de 27 años que pasó 14 en la iglesia y sufrió una retirada violenta, pues como se verá más adelante, padeció varias terapias de reconversión para “curarlo de su homosexualidad” lo cual, claramente, no funcionó, pero sí estuvo a punto de conducirlo al suicidio. Otro de los entrevistados es un hombre bisexual de 36 años que pasó 22 años en la iglesia y sigue asistiendo a pesar del rechazo por “no darles el gusto”, según manifiesta, incluso después de que su hermano lo sorprendiera a él y a un amante en su casa y los persiguiera con un cuchillo para, finalmente, llevarlo ante el pastor de la iglesia a la que asiste la familia y ser expuesto ante la comunidad. El siguiente es un hombre gay de 33 años que duró 18 años en la iglesia y migró a la iglesia metodista luego de pasar por un grupo de reconversión llamado Romanos 6 (el cual es una derivación del extinto e inconstitucional grupo estadounidense, Exodus) en el cual le decían cosas como que era un “heterosexual latente”. Y finalmente, una persona queer que se identifica como demisexual de 19 años, que pasó 6 años en la iglesia y se retiró porque no quería suicidarse y sentía que si continuaba allá, terminaría haciéndolo.

- Como ya se mencionó, para la elaboración del instrumento de recolección de información se utilizó el Análisis de manipulación psicológica: El científico social Álvaro Rodríguez-Carballeira (1992) realizó una categorización de las técnicas de manipulación psicológica en función de la faceta del comportamiento sobre la que se ejerce la coerción (ambiental, emocional, cognitivo y alteración de estados de conciencia) (Trujillo, H. M., Ramírez, J. J., & Alonso, F., 2009, p. 723). Esta clasificación fue utilizada para la formulación y elaboración de una parte de las entrevistas que se aplicó a 17 personas (el rango se estableció por saturación) de diferentes edades y contextos socio-económicos y culturales que se enuncian como homosexuales y que en algún punto de sus vidas pertenecieron a comunidades de lo que se ha dado a conocer dentro de la presente tesis como fundamentalismo evangélico.

Aunque este fue tan solo un componente de la indagación que se aplicó, constituye un insumo importante ya que, como se pudo constatar, luego de aplicadas las pruebas, hay un alto nivel de manipulación y persuasión coercitiva dentro del fundamentalismo evangélico, pues la mayoría de los ítems fueron contestados casi que de forma unánime por los entrevistados hasta alcanzar un nivel de saturación que hizo innecesaria la aplicación de más pruebas.

Técnicas de análisis de la información

- **Análisis Crítico del Discurso (ACD):** la forma en la que se vislumbra el análisis crítico del discurso dentro de este apartado es a través de un ensayo etnográfico en el uso de mi propia etnografía para analizar el problema de investigación en contraste con la información recolectada por medio de las entrevistas. Sigo las orientaciones de Teun Van-Dijk, quien afirma que esta técnica es muy útil para estudiar el abuso de poder social, la desigualdad y otras acciones sociales manifiestas mediante textos escritos u orales (Van Dijk, 2017). Así, los textos hallados serán interpretados y analizados mediante las orientaciones de esta técnica de análisis de la información. Este instrumento de análisis es pertinente para la presente investigación ya que se ocupa de analizar la ideología subyacente en el discurso, lo cual se conoce como análisis discursivo; entendiendo discurso como: Manifestación expresiva (texto-habla, principalmente, pero reconociendo que existen otros canales, medios o soportes en los que se puede aplicar). Fundamentalmente el ACD busca identificar formas en las que la ideología se representa, reproduce, legitima y resiste en el texto y en el habla, así como los abusos y asimetrías de poder en contextos sociales y políticos, razón por la cual es de suma relevancia para los propósitos de la presente tesis.
- **Análisis Cultural Hermenéutico (ACH):** la forma en la que se vislumbra el ACH de este apartado es a través de la interpretación de los datos recabados, tanto en las entrevistas como en el ensayo biográfico, en el apartado de las conclusiones ya que, en conformidad con lo expuesto por Paul Ricoeur, el ACH puede resumirse bajo la siguiente premisa: “entre más explico mejor comprendo”, tal como lo explica Jorge Enrique González para hablar de

esta técnica como una búsqueda de la interpretación de sentido. De este modo, el ACH es el estudio de la producción social de sentido, para lo cual hay que entender la cultura como proceso. Pero también es el estudio de los sistemas de significantes realizados, lo cual se da cuando se analiza la cultura como resultado, sirviéndose de diversas técnicas de la investigación social como la Semiosis, hermenéutica (reflexión), interpretación psicoanalítica (escucha e interpretación), el inconsciente político (Foucault), el inconsciente colectivo (volvemos a los imaginarios), filología (historia y cultura a partir de un texto, tal como hace Nietzsche al analizar lo Apolíneo y dionisiaco en El nacimiento de la tragedia), historia (tal como hace esta investigación al trazar una breve historia de la homosexualidad y del fundamentalismo evangélico), la doble hermenéutica (como hace Giddens al analizar la dialéctica que existe en la tensión entre la macroestructura y la micro estructura), hermenéutica profunda (aplicada por Brookshire Thompsom para analizar la ideología que subyace en el texto, lo que se emparenta con el método de Van-Dijk). De este modo, se toma la hermenéutica como marco metodológico para el análisis de fenómenos culturales, o sea, formas simbólicas en contextos estructurados (objeto-signo- en adelante hasta sus relaciones analógicas, sinonimias y antagónicas) tal como lo expone C.S. Peirce (González, 2016). Por todas estas razones estimo apropiado el empleo de esta técnica para los objetivos de la presente investigación.

VI. Estado de la cuestión

Dentro de los antecedentes que se hallaron con respecto a esta investigación para establecer cuáles son los puntos más relevantes en los que se encuentra la discusión que aborda las relaciones entre cristianismo y la homosexualidad se destacan múltiples investigaciones en el plano nacional e internacional. La revisión presenta los artículos en un orden de proximidad geográfica: primero los artículos realizados por fuera de Colombia y después los artículos realizados en Colombia.

Estudios internacionales sobre la relación entre el cristianismo y la homosexualidad

El estudio de la relación entre homosexualidad y cristianismo ha sido bastante amplio en Brasil. Así, por ejemplo, Júlio de Mesquita Filho produjo un ensayo de historia en el que se discute la “involución” del pensamiento católico con respecto de la homosexualidad en los últimos siglos y sus efectos colaterales en el mundo hispano. La investigación realiza una

deconstrucción de lo que el autor llama “seudo-dogmas” que sustentan la homofobia del discurso oficial de la Iglesia. Hace un barrido por los principales textos bíblicos que han servido de soporte teológico y jurídico para la persecución de los “sodomitas”, y así mismo, analiza el pensamiento de los teólogos que más se han distinguido en la condenación a la sodomía, concluyendo con la lista de los concilios, papas y obispos que se destacaron por su homofobia y las manifestaciones contemporáneas de esta intolerancia. Su trabajo concluye que los motivos ocultos e inconfesables que alimentan la homofobia cristiana son el temor a que la tendencia a la homosexualidad del clero se torne dominante y teológicamente justificada, haciendo que el culto a la castidad y virginidad sea desechado, lo cual resulta preocupante para los intereses económicos de la Iglesia Católica ya que dichos valores son los que han garantizado por siglos la no división del patrimonio eclesiástico y conventual (Mott, 2010).

En una temática diferente, la investigación de Marcelo Natividade titulada *“Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal”* (2010) realiza una etnografía de varias iglesias de Brasil que se autodenominan “inclusivas” y que contaron con un cubrimiento mediático especial entre los años de 1990 y 2000, que las denominó “iglesias gays”. Esta investigación también se enfoca en estudiar el caso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Brasil, una famosa denominación activista que se fundó en 1968 en los Estados Unidos y que se transformó en Iglesia Cristiana Contemporánea. El trabajo muestra cómo dicha comunidad se consolidó a partir de influencias locales y un diálogo con las ideas del campo religioso hegemónico, dando lugar a unas nuevas prácticas religiosas con significativas transformaciones discursivas a favor de la pluralidad y la inclusión (Natividade, 2010).

El mismo Natividade realizó en el 2009 una investigación que analiza el discurso religioso de las comunidades evangélicas y la homofobia que contienen a través de un mapeo de artículos y textos recolectados a través de diversos medios de internet entre 2007 y 2008, elaborando una reflexión sobre los vínculos que se generan entre las comunidades religiosas cristianas, las comunidades LGBTBI y la diversidad sexual por medio de un análisis de los comentarios que circulan en la esfera pública con respecto a los derechos de los homosexuales, y las políticas públicas para las minorías sexuales. Problematicando la construcción de una personalidad homosexual como un individuo peligroso y señalando dinámicas de estigmatización a partir del discurso religioso que producen sujetos de segunda categoría (Natividade, M., & de Oliveira, L. 2009).

Así mismo, otra investigación de un investigador de la Universidad La Salle de Costa Rica hace su aporte desde una perspectiva de ciencias de la religión planteando el debate que se suscita en torno a las consecuencias que han venido dejando en occidente las acciones fundamentalistas de diversos credos, señalando que cada vez es más difícil para las principales religiones del mundo desprenderse de sus paradigmas tradicionales y avanzar hacia la inclusión de las diversidades que plantea el devenir de los tiempos. En este sentido, plantea el paradigma pluralista como una solución urgente a la que deben recurrir las diferentes religiones si en verdad quieren contribuir a la configuración de la paz en la sociedad (Vigil, J. M., 2015).

Tal vez el antecedente más importante del estudio es el trabajo de Maai Enai Ortíz Sánchez, *Homosexualidad y cristianismo protestante* (2015). Allí la autora estudia las problemáticas de discriminación y homofobia en el pentecostalismo mexicano. Se parte de la constitución de representaciones sexo-género que fundamentan la discriminación contra los homosexuales. Analiza el caso especial de la Historieta, como mecanismo de evangelización y discriminación. Se concluye que estos productos culturales constituyen modelos culturales acerca del pecador homosexual que crean y reproducen representaciones discriminatorias hacia ellos.

En el mundo anglosajón vale la pena destacar la investigación de la socióloga, Melinda D. Kane titulado “LGBT religious activism: Predicting state variations in the number of Metropolitan Community Churches, 1974–2000”, cuyo objetivo es el de expandir el rango de segmentos de movimientos sociales estudiados a través de la observación del activismo de Lesbianas Gais Bisexuales y Transexuales (LGBT) al interior del cristianismo protestante de los Estados Unidos como institución. En este artículo Kane establece que la religión, particularmente el protestantismo cristiano (*Christianity*), es usado como la principal justificación en los Estados Unidos para considerar la homosexualidad (*same-sex sexuality*) como indeseable y negarles a las personas LGBT una ciudadanía completa en términos de derechos.

Una referencia inequívoca para examinar los procesos des-democratizantes que asistimos en los tiempos actuales es el clásico artículo de Wendy Brown de 2006 “*The American Nightmare: Neo-Liberalism, Neo-conservatism and De-democratization*”. En ese texto, Brown analiza la desdemocratización en Estados Unidos -el país ícono de la solidez democrática-, en la primera mitad de los años 2000, donde los síntomas más flagrantes

han sido la “guerra contra el terror” deflagrada después del 9/11 y el creciente impacto del conservadurismo religioso en las políticas de Estado. Brown interpreta la desdemocratización como un efecto combinado del neoliberalismo y de esa repolitización del campo religioso.

Estudios nacionales sobre la relación entre el cristianismo y la homosexualidad

La investigación de Franklin Gil Hernández (Gil Hernández, 2020), quien a propósito fue entrevistado para esta tesis, también constituye un insumo importante a considerar y resaltar dentro de los antecedentes que preceden a esta tesis en tanto realiza un mapeo y análisis de las ofensivas antigénero en América Latina, particularmente en Colombia. En esta investigación, Gil Hernández destaca el valor que ha tenido el diálogo con investigadores europeos a la hora de analizar el contexto colombiano para concluir que están surgiendo nuevas configuraciones en las pugnas en torno a género y sexualidad.

Manuel Roberto Escobar en su trabajo “Lo que está en juego es la vida”: sobre “ideología de género”, religión y política en Colombia” (2020) hace un análisis de la “ideología de género” y de cómo esta funciona como dispositivo político y religioso para emprender acciones contra la población LGBTI.

Otro referente importante es el de Eleonor Faur y Mara Viveros Vigoya (2020) en su artículo “La ofensiva conservadora contra la “ideología de género” y sus estrategias de avanzada en América Latina” elaboran un estado de la cuestión en el que presentan los aportes más significativos de diferentes investigadores latinoamericanos al respecto.

Asimismo, el estudio de la noción de “ideología de género”, y de sus usos políticos y religiosos para discriminar a la población LGBTIQ ha sido ampliamente estudiado en Colombia. Así, se destacan los estudios de: Ingrid Catherine Bermejo (2020), quien estudia la historia del concepto de “ideología de género” y el proceso de acogida en los movimientos religiosos conservadores de Colombia; Manuel Alejandro Rodríguez Rondón (2017), en su estudio sobre el sentido de la noción de “ideología de género” y sus efectos políticos y religiosos; William Beltrán y Sian Creely (2018), que hacen un estudio parecido pero enfocado al caso concreto del plebiscito por la paz de 2016; Camila Esguerra Muelle (2017), quien estudia la homofobia de las organizaciones neoconservadoras mediante el concepto de “necropolíticas”; o Yully Alejandra Santos Cubides (2018), estudia la

instrumentalización política de los sectores conservadores mediante significaciones homofóbicas. Los estudios sobre estas cuestiones son muy amplios. También podríamos mencionar algunos otros (Rodríguez Vargas, 2017; Serrano Amaya, 2017, 2018; Bermont Barrera, 2020).

Sin embargo, ninguno de los estudios revisados estudia el problema concreto de las significaciones subjetivas de los fundamentalistas evangélicos acerca de la homosexualidad ni los efectos sociales que estas significaciones producen. En ese sentido, la presente investigación aporta nuevos elementos a la comprensión de esta problemática en el ámbito de las ciencias sociales.

VII. Estructura del documento

El trabajo se divide en tres capítulos. En el capítulo 1 se presenta un contexto socio-histórico del significado del concepto de “homosexualidad” con base en las investigaciones de Michel Foucault. Asimismo, se presenta el marco teórico sobre sexualidad y relaciones de poder que servirá de guía para la interpretación del estudio de campo. El capítulo 2 expone los elementos centrales del concepto de “fundamentalismo evangélico” y los procesos históricos por los que ha llegado a tener tanta acogida en Colombia. En el capítulo 3 se presenta la contribución principal de la investigación: se responden las preguntas planteadas en la introducción y se logran los objetivos trazados, mediante un análisis del sentido de los imaginarios sobre la homosexualidad que se producen en el fundamentalismo evangélico, así como las consecuencias sociales y de poder que producen. Al final se presentan las conclusiones de la investigación y las preguntas que se abren a partir de los resultados encontrados.

1. Capítulo 1. Discusión general sobre la homosexualidad en la civilización occidental

En este capítulo presento los elementos históricos y teóricos que guiarán el desarrollo de la investigación. Primero presento un breve contexto histórico de la homosexualidad. Muestro como, si bien es cierto que a lo largo de la historia se han manifestado orientaciones y prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, el concepto de “homosexualidad” es un invento moderno que tiene su origen en la psiquiatría del siglo XIX. Luego explico las características del concepto de “homosexualidad” y las transformaciones por las que ha atravesado durante el siglo XX. Al final presento los elementos teóricos generales sobre el poder y la sexualidad que se utilizarán en la investigación.

1.1. Los orígenes de la homosexualidad

Construir una historia de la homosexualidad a nivel general no es una tarea fácil porque, contrario a lo que podría suponerse, no existe un consenso en la historiografía sobre el origen de la homosexualidad ni sobre el sentido de este término.

Por supuesto, hay innumerables textos académicos que desarrollan e ilustran procesos históricos con respecto a la homosexualidad, pero de manera muy localizada tanto espacial como temporalmente.⁴ Sin embargo, una historia general y universal de la homosexualidad es muy difícil de hallar, especialmente con un respaldo, rigor y carácter académicos.

Esto puede deberse a que, como afirma Judith Butler en su libro *El género en disputa* (2017), la configuración de una ley productora del deseo (no en términos lacanianos, sino del *jouissance*) impide la posibilidad de rastrear o elaborar una genealogía más precisa de los orígenes de la sexualidad y las relaciones de poder. Y aunque Butler se refiere a una genealogía capaz de identificar los orígenes del impulso (disfrute) sexual, tal parece que sucede lo mismo en cuanto a la homosexualidad.

No obstante, la historiografía moderna ha desarrollado varios estudios generales sobre la homosexualidad (Halperin, 2000, Bullough, 2019). Es un objeto de investigación interesante, pues la orientación y las prácticas sexuales hacia personas del mismo sexo han ocurrido desde la antigüedad. Es bien conocido que los hombres griegos solían tener prácticas sexuales entre sí, especialmente entre los adultos y los mancebos (Ver, por ejemplo, Platón, 2011). Aunque también son conocidos casos de mujeres que tenían prácticas homoeróticas, como es el caso de Safo de Lesbos, de quien se dice que “fue acusada por algunos de ser irregular en sus maneras y [de ser] una amante-de-mujeres” (Campbell 1982, p. 3). Asimismo, se dieron múltiples explicaciones de estos comportamientos sexuales en la antigua Grecia. Por ejemplo, considerarlos como parte del plan de la naturaleza o concebirlos como individuos que no eran ni hombres, ni mujeres (Bullough, 2019).

En la Edad media las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo eran castigadas por el derecho eclesiástico y eran tipificadas como “sodomía”. Sin embargo, no había una persecución sistemática, ni una obsesión hacia los sodomitas. Así se expresaba un condenado por sodomía en el año 1324: “Yo pensaba que la sodomía y la simple fornicación eran de la misma gravedad (menor), y que la violación o la desfloración de

⁴ Ejemplos de ello son investigaciones como la de Nathaly Rodríguez Sánchez (2018), quien estudia las acciones de control oficial del homoerotismo masculino en la ciudad de México en el periodo de 1930 a 1951, o la de Gustavo Blázquez (2015), quien analiza las representaciones homoeróticas en el cine argentino. Otros artículos han estudiado problemas específicos asociados a la homosexualidad, como el estudio de las relaciones homoeróticas en el fútbol entre adolescentes y entrenadores en Estados Unidos de Altair Moioli et al. (2014) o el análisis de los discursos de la prensa chilena sobre el activismo LGBTI de Juan Carlos Garrido y Claudio Barrientos (2018).

vírgenes, el adulterio y el incesto eran pecados mayores y más serios que la sodomía” (Otis-Cour, 2000, p. 87). En realidad, era un delito poco judicializado por la autoridad eclesiástica y prácticamente ignorado por la autoridad laica. En el norte de Europa apenas si se enjuiciaba a alguno por este delito, y en los lugares en los que más se perseguía a los sodomitas era en algunas ciudades de Italia, como Florencia, Lucca y Venecia (Otis-Cour, 2000).

Pero aun cuando todos los historiadores reconocen la existencia de prácticas sexuales con personas del mismo sexo desde la antigüedad, todavía no se llega a un consenso sobre cuál es el origen del concepto de “homosexualidad”. Así, los *construccionistas* defienden que el concepto de “homosexualidad” es una categoría exclusiva de la modernidad y los *esencialistas* defienden que este concepto ya había surgido desde la antigüedad (Solana, 2018).

Mariela Solana hace una revisión de este debate tomando como punto de partida las voces de dos de sus mejores representantes: John Boswell (1947-1994) y David Halperin (1952). Boswell, historiador y profesor estadounidense, defiende que es posible rastrear la homosexualidad desde la antigüedad; y Halperin, investigador estadounidense de estudios de género y profesor en Yale, asevera que la homosexualidad, tal y como se le conoce actualmente, es un invento de la modernidad.

Halperin se alinea con una corriente denominada “historia rupturista” –defendida por autores, como Robert Padgug (1989) y Jeffrey Weeks (1989)– que se basó en la tesis de Michel Foucault que afirma que los términos “homosexualidad” y “heterosexualidad” fueron acuñados por la ciencia médica y psiquiátrica moderna (como dispositivos de control y dominación por medio del lenguaje y las estructuras de configuración simbólica) (Foucault, 1982).

Con base en la tesis de Foucault, Halperin sostiene que, como el término “homosexualidad” fue acuñado recién a fines del siglo XIX por psiquiatras alemanes y traducido al inglés algunos años después, no es adecuado emplearlo para describir comportamientos que exceden los marcos de ese período. La novedad de este concepto es que presupone la sexualidad, es decir, un dispositivo de poder y conocimiento conformado por discursos médicos, sexológicos, jurídicos, etc. que divide la población humana según su identidad sexual. En la Antigüedad y el Medioevo no se creía que la

homosexualidad fuera un rasgo positivo y característico de algunas personas sino un acto que cualquier ser humano podía cometer.

Por otro lado, el objetivo de Boswell es doble: quiere defender el uso del término "gay" para referirse a comportamientos sexuales antiguos y medievales, y también quiere demostrar que la historia rupturista de la sexualidad tiende a simplificar los discursos de la sexualidad premodernos.

Boswell responde a los argumentos de los rupturistas afirmando que no es acertado que el comportamiento sexual de los griegos no discriminaba preferencias sexuales en función del objeto de deseo. Prueba de ello es que la pederastia, concebida como natural entre maestro y discípulo, no era lo mismo que las relaciones homoeróticas entre pares. Además, Boswell toma el mito Aristófanes sobre el origen de la condición humana para plantear que, desde la antigüedad, ya había una concepción de conductas y preferencias sexuales determinadas desde una natividad originaria. En este sentido, la sexualidad y sus distinciones no eran un tema tan indiferente para los antiguos y, así las cosas, las clasificaciones y regulaciones sociales con respecto a la sexualidad habrían existido desde siempre (Solana, 2018).

Solana toma partido en la discusión argumentando que es verdad que en todas las épocas se dividió a la población por intereses y deseos sexuales, pero que "el grado de importancia de cada una de estas teorías, la forma específica que ellas adopten y sus relaciones con otras dimensiones de la vida varían en el tiempo y el espacio" (Solana, 2018).

Además, Solana encuentra problemático en el argumento de Boswell, ya que dentro de la misma literatura que reseña para defender su tesis se pueden hallar categorizaciones como "pedofilia", "narcisismo", "felación" o "incesto", lo cual demuestra que no es por una carencia de vocabulario o de interés por categorizar que los antiguos no emplearon la categoría de "homosexual", sino que quizás dichas conductas no eran tan relevantes para esas sociedades.

Si bien en la Antigüedad existían descripciones para referirse a actos sexuales entre personas del mismo sexo, *no había conceptos precisos* para nombrar aquello que hoy en día llamaríamos "homosexual" o "heterosexual". Como remarca el historiador, la mayoría de los residentes del mundo antiguo no tenían conciencia de tales categorías. Boswell admite que este hecho es perturbador.

La respuesta a este problema, según Boswell, "se relaciona menos con la incidencia o la realidad de la homosexualidad que con la percepción de la misma" (Boswell, 1981, p.59). En la Antigüedad, era más importante categorizar a las personas según si eran "castas" o "no castas", "casadas" o "solteras", "románticas" o "no románticas" pero no se pensaba que era importante taxonomizar a las personas según el género de sus objetos sexuales. Ahora, que haya sido más importante utilizar esas distinciones no significa que no haya habido personas que preferían tener sexo con personas de su mismo género. Pero, se pregunta Solana, ¿qué legitima al historiador al emplear categorías como "homosexual" y "gay" para describir a personas y prácticas que claramente, en su momento, no serían así descritas?, ¿es esto un error metodológico?, ¿debe el historiador respetar los términos del pasado que estudia o tiene derecho a incorporar su propia terminología?

El argumento de Halperin parece, entonces, mucho más fuerte. El origen del concepto de "homosexualidad" se encuentra en 1892, cuando Charles Gilbert Chaddock lo introdujo a la lengua inglesa para traducir un término del alemán. Por consiguiente, "Antes de 1892 no había homosexualidad, sólo inversión sexual" (Halperin, 1989, p. 38).

La *inversión sexual* es diferente de la *homosexualidad* porque era un concepto psiquiátrico que catalogaba todas las conductas sexuales "perversas" o que se desviaban del comportamiento que se consideraba como normal hasta finales del s. XIX. Es decir, las prácticas homoeróticas están incluidas en la inversión sexual, pero la inversión sexual no se limita a las prácticas homoeróticas. En este sentido, no había una homosexualidad como tal, sino que toda práctica sexual por fuera de una relación reproductiva entre un hombre y una mujer se categorizaba como "inversión sexual".

Así, pues, por todo lo expuesto hasta este punto, el presente trabajo se inclinará por las tesis de Foucault, David Halperin y los demás constructivistas sociales ya que dan mejores razones para sostener que, contrario a lo planteado por Boswell, la homosexualidad es un invento de la modernidad.

1.2. El significado clínico de la homosexualidad

Como ya se mencionó en el apartado anterior, las tesis de David Halperin y otros defensores de la historia rupturista de la sexualidad, derivan de la teoría foucaultiana, y por ello, conviene emprender una revisión de dichos postulados que enfatizan que emplear

términos como “homosexual” o “heterosexual” para referirse a las prácticas o conductas sexuales anteriores al periodo en el que la psiquiatría se apropió de estos términos en un afán por regular y normalizar la sexualidad, es un grave error.

Foucault afirma que, aunque las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo hayan sido realizadas y muchas veces castigadas desde la antigüedad, en el siglo XIX hubo un giro en la manera de comprender estos comportamientos y los sujetos que los realizan. Lejos de una represión, Foucault señala que hubo una explosión discursiva durante la era Victoriana que paulatinamente forjó lo que en el presente conocemos como sexualidad. Es por esto que Foucault asegura que la homosexualidad es una invención reciente (Foucault, 1982).

No se niega, pues, que el cristianismo erigió los fundamentos de las primeras condenas morales a las prácticas homoeróticas, por ejemplo, mediante la normalización de la familia nuclear heteronormada. En este caso, la iglesia católica desplegó una serie de dispositivos y estrategias para debilitar las familias extendidas como base de la sociedad e instituir el modelo actual de familia como el hegemónico y legítimo, con el fin de asentarse como pilar de la sociedad y favorecer sus réditos económicos y de poder. Por ejemplo, la prohibición de los matrimonios entre parientes cercanos, el levirato, la adopción de niños y el divorcio (Fukuyama, 2016). Además, este hecho muestra que lo que configura los estigmas y tabúes frente a la vida sexual de las sociedades muchas veces no son, como se cree, principios morales, sino intereses políticos y, principalmente, económicos que, ya interiorizados en el seno de la sociedad, adquieren un carácter de índole moral.

Foucault explica que el primero en utilizar el término “homosexualidad” fue el neurólogo alemán Carl Friedrich Otto Westphal en un artículo titulado “Sentimiento sexual contrario” o “Las sensaciones contrarias” y publicado en 1870 en su *Archivo de neurología* (Foucault, 1982).

Así, cuando Westphal utiliza por primera vez el término “homosexualidad” las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo adquieren un nuevo significado, pues se vinculan semánticamente con un carácter patológico. Al estar relacionado en el *Archivo de neurología* como una enfermedad mental, desde ese momento en adelante se comenzó a ver al homosexual como un enfermo.

No es un secreto que, a lo largo de la historia y las civilizaciones, socialmente se ha estigmatizado sistemáticamente a los enfermos o personas a las que se les asocia con algún tipo de patología, al punto de marginarlas y arrinconarlas y de llevarlas incluso hasta la muerte. En las culturas primitivas, por ejemplo, se dejaba morir a los niños discapacitados o deformes, o en la antigüedad se asesinaba a los niños con anomalías (Ferraro, 2001).

Por tal motivo, la gravedad de que se hubiera caracterizado al 'homosexual' como un 'enfermo' estriba en que esto dio pie para que socialmente se le señalara y se le discriminara por su condición. Lo que antes era una infracción secundaria, rápidamente pasó a ser un rasgo identitario de carácter negativo y una enfermedad.

Además, Foucault reconoce que en la Edad media las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo fueron condenadas por los derechos civil y canónico bajo el rótulo de "sodomía". Sin embargo, la "sodomía" no estaba referida únicamente a las prácticas homoeróticas, sino que encerraba un conjunto de actos más amplio (que incluía las infracciones de las reglas de alianzas y otras desviaciones referidas a la genitalidad).

La gran diferencia entre la sodomía y la homosexualidad no es, sin embargo, la gravedad de las penas o la ausencia de una persecución o un estigma. Por el contrario, la gran diferencia radica en que hasta mediados del siglo XVIII el sodomita era tratado como sujeto jurídico, mientras que el homosexual del siglo XIX era tratado como "personaje", es decir, como un individuo con un pasado, una infancia y una forma de vida. Y, por consiguiente, toda su existencia estaba definida por su sexualidad (Foucault, 1982).

Es decir, antes de que el saber psiquiátrico definiera las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo como "homosexualidad", el infractor era definido únicamente por su 'falta', sin que esto se volviera el rasgo identitario suyo. En cambio, a partir del momento en el que se acuña el término "homosexual" dentro de la producción de saber clínica, quien practica actos de orden homosexual pasa, no solo a ser conocido como el o la 'homosexual', sino que, adicionalmente, toda la definición de su ser, su identidad pasa a ser definida tan solo por este rasgo, como si todos los demás aspectos de su personalidad se redujeran única y exclusivamente a sus preferencias y prácticas sexuales.

Las consecuencias sociales de tratar al homosexual como "personaje" y, específicamente, como "enfermo" son bastante fuertes. El juicio moral y el temor a la peligrosidad del

paciente (enfermo) son fuentes importantes de la discriminación (Restrepo, M. U., Mora, O. L., & Rodríguez, A. C. C., 2007). Las enfermedades muchas veces se asocian a nuestros miedos más profundos y muchas veces las sociedades parecen necesitar de una enfermedad que se identifique con la maldad, y a la cual se pueda culpar (piénsese en la lepra, la sífilis, el sida). Y si esa enfermedad se considera misteriosa, no tardará en ser no solo temida, sino también vista como contagiosa (moral o literalmente) (Sontag, 1979).

En ese orden de ideas, nos damos cuenta de que la categorización de “homosexual” no solo generaba miedo por ser considerada una enfermedad, sino que adicionalmente y conforme a lo que explica la referencia de Sontag, despertaba un doble miedo y desprecio por considerarse como una enfermedad misteriosa, ya que si bien la psiquiatría la definió como patología, nunca supo explicar su origen, causa, ni mucho menos, cómo ‘tratarla’ o ‘curarla’.

Pero la explicación del origen de la homosexualidad de Foucault no es la única que existe. Hay otros sociólogos, historiadores y académicos que atribuyen la creación del término a otros psiquiatras de la época y no al Dr. Westphal. Por ejemplo, otros autores afirman que la primera vez que apareció el término “homosexual” fue en un texto del poeta y traductor austrohúngaro Karl-Maria Kertbeny en 1869, aunque fue popularizado en el ámbito científico por el psiquiatra alemán Richard Freiherr von Krafft-Ebing, a través de su libro *Psychopathia Sexualis* (1886) (Lemoine, 2008).

No obstante, el hecho de que existan divergencias entre la comunidad académica con respecto a quién y en qué libro, archivo o almanaque acuñó por primera vez el término, lejos de desvirtuar las tesis de Foucault o de Halperin, no hacen sino confirmarlas, ya que en todas las versiones lo que queda claro de forma rotunda y contundente es que la homosexualidad, en efecto es un invento de la psiquiatría moderna y que surge en el s. XIX, tal como lo plantean los defensores de la historia rupturista.

Tiempo después de que fuera inventada la homosexualidad, psiquiatras como Richard von Krafft-Ebing, Havelock Ellis, y el mismísimo Sigmund Freud intentarían a finales del s. XIX y comienzos del XX atenuar un poco el impacto nefasto que tuvo esta categorización en términos de prejuicios y persecución hacia las personas que “padecían este trastorno”, enfatizando que se trataba de un problema médico, más que de un problema moral.

Pero este bienintencionado intento, en vez de solventar la situación, la agravó, ya que sirvió de soporte para perseguir a los homosexuales, encerrarlos y hasta condenarlos a muerte por 'enfermos', como sucedería a mediados del siglo XX con los Nazis y muchos casos más, algunos de los cuales incluso persisten hasta el día de hoy (Herdt, G., Koff, B., & Donoso, S., 2002, p. 140).

Y a medida que la ciencia, en especial la clínica, intentaba clarificar más el asunto, la confusión tan solo aumentaba. La primera mitad del siglo XX fue un verdadero caos en esta materia, ya que la ciencia estaba dividida y no lograba hallar un consenso al respecto (Herdt, Koff, & Donoso, 2002).

Es por esto que no se equivoca el también psiquiatra, Thomas Szasz cuando dice que al estudiar las conductas humanas "desviadas", la inmensa mayoría de los médicos rebasaron por mucho su vocación científica y se asumieron como los celosos guardianes de un determinado orden social; de un orden social bastante *ad hoc* al conservadurismo que primó durante la segunda mitad del siglo XIX (Szasz, 1997, p. 167).

No obstante, en los años 40 del siglo XX algunos psiquiatras estadounidenses intentaron volver a catalogarla como una enfermedad de orden genético. Así, la homosexualidad fue vista una vez más como una enfermedad a mediados del XX en Estados Unidos y de ahí, en gran parte de la civilización occidental, especialmente en los años 50, cuando, en plena Guerra Fría, se extendió la presión por identificarse con el modelo hegemónico y quienes no lo hicieran eran desacreditados en varias vías distintas a las cuales habían dado lugar a dicha desacreditación en un primer momento. De tal suerte que, si un hombre o una mujer eran sorprendidos subvirtiendo el modelo establecido de "una sexualidad adecuada", era probable que no solo se les acusara de "homosexuales", "enfermos", "degenerados"; sino adicionalmente de otras cuestiones como "traidores", o "comunistas", que nada tenían que ver con la falta inicial, en sí misma. De esta manera por un llano sentido de autoconservación y supervivencia, las personas "homosexuales" comenzaron a ocultar su identidad sexual diversa (Herdt, Koff, & Donoso, 2002, p. 142).

Para esa época saldría a la luz el famoso informe Kinsey, elaborado por Alfred Kinsey, Wardell Pomeroy, y otros miembros de su equipo investigador que indagaron en las costumbres y hábitos sexuales de la población estadounidense, arrojando asombrosos resultados, primero en 1948 con el primer tomo, titulado *Comportamiento sexual del*

hombre, y luego en 1953 con el segundo, *Comportamiento sexual de la mujer*. Esta investigación adquirió gran notoriedad y fama debido a que entrevistó aproximadamente a 20.000 hombres y mujeres de manera anónima con respecto a sus comportamientos sexuales, dando a conocer así que muchas prácticas que eran consideradas marginales, inmorales, patológicas, o incluso tabú, resultaron ser más comunes de lo que hubiera podido creerse, entre esas, por supuesto, la homosexualidad ocupaba un lugar preponderante.

Adicional a esto, muchos sociólogos y antropólogos de los años 50 comenzaron a revelar a través de sus investigaciones que las prácticas homosexuales eran más comunes y aceptadas en distintas culturas del mundo de lo que podría pensarse (Herdt, Koff, & Donoso, 2002).

En 1957 la psicóloga estadounidense Evelyn Hooker publicaría su célebre artículo *La adaptación del varón abiertamente homosexual (The Adjustment of the Male Overt Homosexual)* en el cual realizó pruebas psicológicas a muestras representativas de personas que se declaraban abiertamente homosexuales y otro grupo de personas heterosexuales, para luego someterlas a la evaluación de una gran cantidad de expertos para que determinaran cuáles pertenecían a los homosexuales y cuáles a los heterosexuales. Al final, los expertos no pudieron determinar con exactitud quiénes eran quiénes, y así Hooker demostró que los homosexuales no presentaban desequilibrios psicológicos, disfuncionalidades sociales, ni relaciones más conflictivas que los heterosexuales. Por el contrario, demostró que era la estigmatización lo que sí resultaba perjudicial para el bienestar psicológico de los homosexuales y no las propiedades mismas de la homosexualidad, como hasta entonces se pretendía hacer creer. Esta investigación sirvió para que en 1973 la American Psychiatric Association retirara la homosexualidad de su Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM).

Pero las discusiones y los avances académicos no seguían el mismo ritmo de los imaginarios culturales sobre la homosexualidad. El estigma del homosexual, su condición definida como patológica y su condena moral se mantuvieron y se extendieron a otras fuerzas, como las pedagógicas, y, por supuesto, religiosas, entre otras.

El resultado de la construcción de la categoría “homosexual” se explica muy bien mediante la distinción entre dos formas de entender el control o manejo del sexo: el régimen de lo

lícito e ilícito (Foucault lo llama, despliegue de alianzas), y el régimen en el que lo que rige son ideas sobre lo *normal* y lo *anormal* (Foucault lo llama el despliegue de la sexualidad) (Foucault, 1982, 2007).

En el despliegue de las alianzas, lo que se desdobra es una ley externa, mientras que en el de la sexualidad lo que rige la conducta es algo interno, una idea que uno adopta. Es una idea sobre el sexo que establece su naturaleza, su alcance y el rango normal en el que puede manifestarse. Una vez adoptada, esta idea regula cada aspecto de la conducta sexual. Pero puede verse que esto es mucho más fuerte que una simple idea, es más como el núcleo mismo en el que se producen las ideas y perspectivas frente a la realidad y su concepción de la misma, en otras palabras, lo que Peter Berger tendrá a bien denominar como el “nomos”:

Participar en la sociedad es ser también partícipe de sus “conocimientos”, es decir, convivir en su nomos. El nomos objetivo es interiorizado en el curso de la socialización. El individuo se apropia de él y lo transforma en su propia ordenación subjetiva de la experiencia. Es en virtud de esta apropiación que el individuo puede llegar a “dar un sentido” a su propia biografía (Berger, 2006, p. 40).

Lo que explica la eficacia de este régimen es que la conducta no se percibe como coaccionada por una fuerza exterior, sino como algo que fluye de las disposiciones “naturales” del propio sujeto. Algo así como cuando los padres enseñan a sus hijos que los niños juegan con muñecos o pelotas y las niñas con muñecas o tacitas de té; o que los unos visten de azul y las otras de rosado. De forma muy sutil este tipo de premisas van forjando una idea en la mente del infante que configura su percepción misma del mundo y la realidad que lo circunda e incluso sus deseos.

Con respecto a la conducta sexual, la idea que se va forjando es una que plantea la noción de la sexualidad misma y esto es que todos tenemos una sexualidad determinada y que esto, a su vez, define la naturaleza de nuestro ser. Si un sujeto adopta esta idea de su naturaleza sexual, no hará falta una ley que prohíba ya que la persona misma regulará su conducta, en concordancia con lo que entiende como su propia naturaleza.

La diferencia entre estos dos regímenes o modos de control salta a la vista: el régimen que maneja leyes y distingue lo lícito de lo ilícito y el que se basa en ideas con respecto a lo normal y lo anormal. Así, por ejemplo, en el régimen legal si un hombre tiene sexo con otro

hombre o le es infiel a su mujer, claramente, transgrede una ley, paga la consecuencia, pero al final sigue adelante sin que este hecho lo defina ni mucho menos lo determine como persona. Pero en el régimen de las ideas de lo normal y lo anormal las cosas son muy diferentes. En tanto que es una idea de la sexualidad que el sujeto adopta, es una idea intrínsecamente ligada a su ser e identidad.

En este sentido, un hombre que ha tenido sexo con otro hombre no ha, simplemente, violado la ley, sino que ha ido en contra de su propia naturaleza. He ahí la diferencia entre el sodomita y el homosexual: “El sodomita era un relapso, el homosexual ahora es una especie” (Foucault, 1982, p. 57). Vale anotar que, como ya se ha dicho, en este régimen en el que lo que se despliega es la idea de la sexualidad, el homosexual es también un criminal, pero es algo más, un perverso. Esto significa que padece una condición penosa. Un estigma, en términos goffmanianos. Una significación interiorizada que resulta mucho más eficaz que una ley externa que prohíbe, una norma asimilada por el sujeto. Y esto es así porque el control de la conducta no se manifiesta como una prohibición negativa, sino como parte integral de la dinámica de guiar los actos del sujeto por sus propios deseos.

Los adelantos de la ciencia, los cambios culturales políticos y económicos, la globalización, entre otros han impulsado la transformación del significado de la homosexualidad, mediante la construcción de nuevos discursos, especialmente desde el surgimiento del movimiento gay. Así, llegamos a nuestros tiempos, cuando coexisten los dos discursos en una disputa de grupos sociales: uno que condena la homosexualidad y otro que busca su aceptación social (Gómez, 2000).

1.3. Contexto teórico del estudio: el dispositivo de la sexualidad

De acuerdo con Max Weber (2013) el sistema económico capitalista no solo fue posible por el *ethos* del protestantismo, sino que adicionalmente halló en él, en sus dogmas y prácticas el principal aliado para establecerse y perpetuarse a través de su *nomos*.

Sin embargo, la relación entre la economía y la religión también puede encontrarse en otras formas. Así, pues, como puede intuirse desde ya, a partir del contexto trazado, y como se profundizará en el último capítulo de esta tesis, las razones que decantan en la estigmatización de los homosexuales por parte de los fundamentalistas evangélicos son,

en una amplia mayoría de orden y naturaleza económica. Aunque la mayoría de otras investigaciones suelen presentar este factor como un efecto más que como una causa (ver, Prieto Dávila, 2017).

Pero el análisis de la relación entre homosexualidad y religión debe colocarse en un contexto más amplio. Pues el que se haya construido la significación moderna de la homosexualidad no es un caso concreto desconectado de otros procesos sociales. Así, para Foucault el problema de la homosexualidad debe estudiarse en el marco más elevado de las relaciones de poder (Foucault, 1982). Y, asimismo, para Foucault el poder no puede separarse del saber y de la constitución de sí mismo (Gabilondo, 1999).

Antes de Foucault la mayoría de los teóricos sobre el poder lo habían estudiado como una posesión que puede mantenerse, arrebatarse o transmitirse. Pero Foucault comienza a ver al poder desde otra perspectiva. Para él el poder es una estrategia más que una posesión. El poder no se tiene, sino que se ejerce. Y para garantizar su ejecución son necesarios unos dispositivos (Foucault, 1990).

Los dispositivos disciplinarios son mecanismos que permiten manipular las relaciones de fuerza en los juegos de poder (Foucault, 1990). Estos dispositivos consisten en redes de técnicas y artefactos, tales como discursos, diseños arquitectónicos, leyes, enunciados científicos o proposiciones religiosas o morales, entre otros. El entrelazamiento y uso sistemático de dispositivos logra una estructura para ejecutar de manera permanente el poder, es decir, una “disciplina”. Foucault llama “disciplinas” a los “métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (Foucault, 1990, p. 159).

Además, Foucault sostiene que el poder se construye en continua articulación con el saber. Los saberes son sistemas de conocimiento que permiten comprender la existencia humana. De este modo, para hacer efectivo el poder de manera prolongada los individuos reprimen unas estructuras de saber y superponen otras que les resultan más convenientes. El sometimiento de saberes acontece mediante el uso de discursos. Así, por ejemplo, los discursos científicos modernos desvalorizaron saberes previos acerca de condiciones humanas, como la locura y las orientaciones sexuales hacia personas del mismo sexo (Foucault, 1982).

Con base en estos elementos teóricos Foucault construye su teoría sobre la sexualidad. La *sexualidad* para él es un dispositivo de poder formado por cierto tipo de discursos que construyen una verdad que aparece en lugares determinados (el cuerpo de la mujer y del niño, las restricciones de prácticas y conductas, el control de la natalidad) (Foucault, 1982).

De este modo, en la modernidad tardía la sexualidad se comprendió principalmente con base en los saberes científicos, conformando formas de actuar y de comportarse, de entender el mundo que a su vez configuraron subjetividades específicas en torno a la sexualidad. Así que no se trata sólo de la emergencia del concepto de “homosexualidad”, sino de una manera completa de entender el ámbito sexual que determina el género, el sexo, lo adecuado y, en síntesis, lo normal y lo anormal.

De esta manera, surge lo que Gayle Rubin (*obligatory heterosexuality*) y Adrienne Rich (*compulsory heterosexuality*) denominaron como “heterosexualidad obligatoria”, lo cual no es otra cosa que las presiones, tanto sociales, como culturales que se les imponen a las mujeres para que resulten sexualmente disponibles y atractivas para el sexo opuesto, sin importar la retribución que puedan recibir. No obstante, Raewyn Connell nos recuerda que “esto mismo también opera para los hombres y se aplica hasta en el propio relacionamiento con sus cuerpos, decantando en un disciplinamiento de estos y los demás (cuerpos) para la heterosexualidad” (Connell, 2015, p. 142).

En resumen, este contexto teórico guiará el estudio del problema de los imaginarios de la homosexualidad en el fundamentalismo evangélico. Así, pues, los fenómenos y procesos sociales van a ser entendidos en su relación con las dinámicas de poder que conforman.

1.4. Apartado sinóptico y panorámico: hitos en la historia de la homosexualidad (Complemento)

Pese a que la homosexualidad ha sido parte del mundo moderno, la lucha por la igualdad frente a la ley ha sido un proceso lento que aún está en construcción. A continuación, un breve recuento de los hechos más significativos para la comunidad homosexual en occidente y su repercusión en Colombia.

En la Berlín de 1897 se consolida el Comité científico humanitario. Un grupo de intelectuales que luchaban en contra de las leyes que avalaban la persecución contra los hombres y mujeres homosexuales y transgénero. Uno de los pensadores más influyentes para la consolidación del movimiento fue Magnus Hirschfeld (1914) quien formulaba que la homosexualidad era un “tercer género” que surgía por la variación del sistema hormonal. Desafortunadamente, sus conjeturas fueron utilizadas en contra de la comunidad LGBTIQ por el cuerpo de médicos que vio en ellas nuevos caminos para la “cura de la homosexualidad”.

De esta primera asociación surgieron otros grupos aliados que desde distintos puntos de Europa se dedicaban a proponer, desde la academia, nuevas miradas sobre la homosexualidad. A partir de estos grupos se empezaron a formar distintos movimientos que influyeron significativamente en el pensamiento norteamericano. Esto se verá reflejado en uno de los sucesos más relevantes en la lucha por la igualdad. Las manifestaciones espontáneas en *Stonewall Inn*, en 1969, que impulsaron una lucha mucho más abierta del activismo LGTBI (Carter, 2004). A partir de estos eventos públicos se empezaron a consolidar nuevas agrupaciones que lucharon por la eliminación de leyes punitivas frente a las preferencias sexuales. La voz de los activistas se hizo cada vez más fuerte.

En Colombia, para 1971 se empiezan a publicar los primeros escritos relacionados con los estudios de género y la homosexualidad. El pionero en esta área fue el catedrático Octavio Giraldo Neira quien se encargó de posicionar la disciplina de la sexología como área importante de la medicina contemporánea. En su texto *Explorando las sexualidades humanas* (1988) el autor replantea la visión tradicional de la existencia de dos géneros predominantes para dar paso al estudio de otras condiciones sexuales que debían ser tenidas en cuenta dentro de la legislación nacional.

Aunque en 1973 la Asociación Estadounidense de Psiquiatría (APA) retiró a la homosexualidad como una *desviación*, no fue sino hasta 1990 cuando la OMS, después de años de lucha, retiró a la homosexualidad de la lista de enfermedades. A partir de este momento, distintos países del mundo empezaron a hacer lo mismo.

En Colombia, dos de los personajes más influyentes en la consolidación de grupos activistas homosexuales fueron León Zuleta y Manuel Velandia. A partir de la creación del

periódico *El Otro*, especialmente Zuleta se convirtió en una voz protagónica, que logró congrega a miles de personas para consolidar un movimiento visible y militante. Pese a que la edición del periódico fue limitada por lo escasos recursos, su figura sigue siendo icónica para el colectivo LGTBIQ en Colombia (Sánchez, 2017). En 1976 se consolida el Movimiento de Liberación Nacional Homosexual en Colombia que tenía como objetivo la defensa pública de los derechos de los homosexuales. A partir de este movimiento logran influir en la construcción de posturas académicas que permearon el pensamiento de una nueva generación que veía con otros ojos la homosexualidad. De esta primera iniciativa empezaron a surgir distintos grupos como el Grupo de Estudio de la Cuestión Homosexual – GRECO, que tuvo además como característica la unión con distintos grupos feministas de la época (Velandia, 2007).

A partir de estos eventos, la realidad colombiana cambiaría paulatinamente para toda la comunidad LGTBI. En 1980 se produjo uno de los cambios más significativos en la legislación: la despenalización de la homosexualidad en el código penal. A partir de este hecho, se producen otros cambios significativos. En 1994 Juan Pablo Ordóñez, luego de ganar el Premio Felipe de Souza, establece el Movimiento LGBTI en Colombia (Sánchez, 2017). El movimiento tenía como propósito incidir en el espacio político nacional a fin de reclamar la igualdad ante la ley. En 2004 se conformó la ONG *Colombia Diversa*. Dicha organización ha sido fundamental en las últimas conquistas para la comunidad LGTBIQ. Dentro de sus logros está la posibilidad de adopción para padres del mismo sexo y el matrimonio igualitario en 2016 (Sánchez, 2017).

Aunque la lucha ha surtido efectos positivos, aún queda un largo camino hacia el respeto y el cambio de mentalidad de aquellos que aún conciben la homosexualidad como un delito o un pecado.

2. Capítulo 2. El fundamentalismo evangélico colombiano

En este capítulo se presenta una breve aproximación sociohistórica al fundamentalismo evangélico colombiano. Primero se define el concepto general de “fundamentalismo”, después se presenta una breve historia del fundamentalismo evangélico a nivel mundial y a nivel nacional y al final.

2.1. El fundamentalismo como forma de fanatismo

En primer lugar, hay que aclarar que no existe un consenso teórico absoluto con respecto a las diferencias entre fanatismo y fundamentalismo. Pues resulta frecuente que, para definir un mismo fenómeno, algunos autores utilicen el término “fanatismo” pero otros utilicen el término “fundamentalismo”.

Por su parte, Alberto Toscano define el fanatismo como “la superstición en acción” (Toscano, 2013, p. 110). Para explicar esto, el autor retoma la entrada de Alexandre Deleyre (amigo de Rousseau) sobre *fanatisme* en la *Encyclopédie* de Diderot y D’Alembert, diciendo que Deleyre, a pesar de no explicar mucho, pareciera divagar en descripciones y prescripciones que al final dejan una conclusión bastante interesante que sirve de cierto modo para definir el fanatismo.

Aquí, escribe Deleyre, es adonde el progreso del fanatismo ha conducido. Al final, la ubicuidad del fanatismo significa que toda la historia es la historia del fanatismo –Una frase que Voltaire hará suya–. [...] Deleyre señala una multitud de causas incompatibles (hambre o mezquindad, fuerza o miedo, política o superstición) sin decidirse entre ellas, concluyendo, no obstante, que “venga de donde venga la idea de satisfacer la deidad derramando la sangre del hombre, es cierto que desde que empezó a fluir la sangre en los altares, no ha sido posible detenerla” (Toscano, 2013, p. 111).

De este fragmento aún no se puede extraer una definición puntual y precisa de fanatismo, pero sí unas cuantas características que nos aproximan a su explicación. En primer lugar, el fanatismo parece ser violento y ubicuo, lo cual, en segundo lugar, parece haberlo llevado a atravesar toda la historia de la humanidad. Pues como los anales pueden corroborar, la premisa de Deleyre parece ser la única constante en una historia humana dinámica y permanentemente dialéctica: “desde que empezó a fluir la sangre en los altares, no ha sido posible detenerla”.

No obstante, también hay ciertas características puntuales que pueden extraerse de estas observaciones. Por ejemplo, al decir que es la superstición puesta en acción, puede decirse que es la orientación de la acción social basada en ciertos mitos.

El diccionario de la Real Academia Española define la *superstición* como la fe desmedida o la valoración excesiva respecto de algo, así como una creencia contraria a la razón. En este sentido, podemos deducir que lo que Toscano nos quiere decir con su definición es que el fanatismo es una acción social orientada por una fe desmedida o una creencia contraria a la razón. Pero no cualquier acción social. El fanático puede compartir con el devoto comprometido múltiples acciones religiosas basadas en su fe y contrarias a la razón, pero se diferencia de él en que desencadena acciones violentas contra todo aquello que contradice radicalmente su forma de comprender el mundo.

Ahora bien, cuando se piensa en todas las acciones violentas de los grupos religiosos que hoy en día son llamados “fundamentalistas” y en los motivos de estas acciones (por ejemplo, las acciones de discriminación de los fundamentalistas cristianos o la conformación de grupos armados de los fundamentalistas islámicos), parece plausible pensar que lo que ahora llamamos “fundamentalismo” no es otra cosa que una de las formas que ha tomado el fanatismo en nuestros tiempos. Sin embargo, esta hipótesis aún debe confirmarse mediante una definición directa *fundamentalismo evangélico*, y, para eso, se tomarán como base principal los estudios de Karen Armstrong.

2.2. Breve historia del fundamentalismo evangélico

Algunas pocas teorías sitúan el origen del fundamentalismo evangélico a partir de la pugna entre evolucionismo y creacionismo que se originó en Estados Unidos a principios del s.

XX y que tuvo un importante incremento hacia la década de los 60, cuando se trató de probar la científicidad del Creacionismo y, con esto, defender la voluntad de implementar esta doctrina en el programa curricular de las escuelas públicas. Pero la mayoría de teóricos coinciden en situar el origen de esta disputa a finales del siglo XIX con el asentamiento mismo de la incipiente Modernidad y el nacimiento de la teoría darwinista (Pelayo, F. 1996).

Lo primero que habría que decir del fundamentalismo evangélico es que, como casi todos los demás fundamentalismos religiosos, es una reacción en contra de la modernidad y sus valores.

Asustados por los cambios y revoluciones sociales que supuso la ilustración y el cambio de paradigma que trajo consigo la Modernidad en el que se destronaba a Dios del centro de la sociedad y en su lugar se colocaba a la razón, muchos sectores conservadores redoblaron esfuerzos para aferrarse a sus tradiciones y valores conocidos (Armstrong, 2018).

Y es justamente en este contexto en el que nacen los grupos fundamentalistas, especialmente entre los conservadores presbiterianos y predicadores como Billy Graham (Caplan, 1987). Estos individuos tomaban como blanco de sus críticas al pensamiento moderno y sus valores, los cuales por supuesto, son considerados “antivalores” para estos sectores, y representan todo el mal que anuncian ‘Las Escrituras’. Su aferra a la biblia no admitía cuestionamientos, dejando la interpretación cultural hermenéutica de lado y ciñéndose con todo su ser a una interpretación literal (Armstrong, 2018)

De hecho, es esta una de las características más representativas del fundamentalismo evangélico. La reacción a la Modernidad como un fenómeno que los desplazó y marginó, así como la interpretación literal del texto bíblico y la construcción de espacios herméticos, pero con miras de ser públicos, para así seducir cada vez más feligreses: “Se sentían forasteros, desplazados a la periferia de la sociedad, pero sus nuevas universidades, emisoras de radio y canales de televisión les proporcionaban un hogar en el mundo hostil” (Armstrong, 2018, p. 276).

Puede decirse que todo comienza cuando el inglés John Nelson Darby (1800-1882) predicó el nuevo premileniarismo en Estados Unidos entre 1859 y 1877, siendo muy aclamado allá, al contrario de lo que le sucedió en el Reino Unido, su tierra natal

(Armstrong, 2018, p. 186). La modernidad, en acopio con los procesos de urbanización alfabetización e industrialización, genera la tesis de la secularización en la que, supuestamente, el mundo dejaría de ser guiado por una fe ciega e ingenua y comenzaría a encauzar el rumbo de su destino a partir de la ciencia y la razón. Sin embargo, los protestantes intentaron adaptarse a la cosmovisión moderna, aunque no con los resultados que esperaban: “Una vez que la teología intentase convertirse en ciencia, sólo podía producir una caricatura del discurso racional, porque estas verdades no se podían demostrar desde un punto de vista científico. Este logos religioso espurio inevitablemente decantaría aún más la fe” (Amstrong, 2018, pp. 190-191).

Es en este contexto que el movimiento religioso del fundamentalismo cristiano nace en la Norteamérica del siglo XIX y su característica principal es que surge como una reacción que se opone a la modernidad y a sus componentes característicos como son: la secularización, la alfabetización, la industrialización, el modernismo, la urbanización, la ilustración y el darwinismo como teoría científica dominante del origen de la especie humana (Kienzler, 2000).

En este punto vale la pena anotar que dos rasgos muy presentes en el fundamentalismo son: la ortodoxia (certeza de fe que poseen los fieles en cuanto a su saber religioso y creencias en general) y la ortopraxis (velar porque la conducta dentro de una comunidad religiosa sea la adecuada y esté sometida a sanción) (Kienzler, 2000).

Otra característica del fundamentalismo evangélico, al igual que casi todos los demás tipos de fundamentalismo, es que reprocha a la sociedad lo que percibe como decadencia moral, descomposición social y en resumidas cuentas la ausencia de un proyecto común al cual sientan la capacidad de adherirse.

En este sentido, el fundamentalismo evangélico no piensa que exista una ética laica, y por ende no se preocupa en combatirla, sino que más bien piensa que la modernidad consiste en una razón que relega a Dios del centro de la sociedad, como ya advertimos y que, de este modo, es incapaz de producir valores, por lo tanto, es la modernidad misma y sus principios lo que hay que combatir (Kepel, 1994).

Este era el pensamiento de John Nelson Darby y de muchos otros evangélicos de la época, quienes veían en la Modernidad al Demonio encarnado y de esta manera comenzaron a elaborar teorías basadas en sus interpretaciones literales de la Biblia que, por lo general,

decantaban en augurios apocalípticos del fin del mundo, el juicio de los escépticos y la redención de los creyentes (Armstrong, 2018).

Algo importante a tener en cuenta es que todos los tipos de fundamentalismos religiosos que se conocen en la actualidad son movimientos de protesta: “protestan contra los tiempos modernos, contra las modernas formas de vida, especialmente contra las occidentales. Lo que ofrecen a cambio son exigencias religiosas absolutas, convencidos de que la religión es la panacea para cualquier vicio y pecado de este mundo” (Kienzler, 2000, p. 26).

Y en este sentido, la homosexualidad y las luchas y las reivindicaciones que la diversidad sexual plantea, son, como ya hemos visto, un foco de amenaza y de peligro para todo este orden ideológico que supone la tradición y el cristianismo ortodoxo.

Asimismo, el fundamentalismo evangélico se caracteriza por una actitud anti-hermenéutica, en la que postulados como los de Gadamer (1991) que advierten que los prejuicios del sujeto influyen su concepción y comprensión del texto leído, pasan completamente desapercibidos. Y eso ocurre porque los fundamentalistas evangélicos otorgan a sus textos sagrados, especialmente a la Biblia, un estatus de norma, de código, de dogma supremo que sustenta su credo y, por ende, lo que ellos mismos llaman, su ‘estilo de vida’. Lo cual, a su vez, sirve como plataforma para la actitud de oposición y antagonismo que los define: “Los “fundamentos” del protestantismo habían sido instituidos en su día de forma inamovible, y lo que venían a resaltar, antes que nada, era la absoluta verdad de las Escrituras” (Davie, 2011, p. 245).

Todo esto se da en el contexto de la formación de los Estados modernos en el s. XIX en el que, en aras de lograr una cohesión social, se imponen ciertas formas de pensamiento hegemónico. Formas de pensamiento único, que anulan la diferencia y propenden a exterminarla y erradicarla a como dé lugar (Armstrong, 2018).

Se busca, entonces, por las vías globales de la extensión de la dominación. Establecer, ya no solo un tipo de pensamiento único, sino un estilo de vida único. La construcción de valores universales. Una suerte de uniformidad o dictadura moral, determinada por la ‘única verdad auténtica y legítima’, la suya.

De esta manera, una experiencia de trascendencia humana como la espiritualidad, termina determinado la orientación de sentido de los individuos, pero lo interesante es que también, por ende, puede llegar a incidir en la orientación de sentido de la de la sociedad, por medio de las comunidades de sentido.

Lo cual se hace evidente de diversas maneras desde la forma de presentar la corporalidad (faldas largas como un sinónimo pureza y sumisión) hasta la forma en la que se representa o mejor se anula la multiculturalidad en la época contemporánea bajo la aspiración de un único modelo o paradigma dogmático.

Para el caso latinoamericano, resalta la influencia en el fundamentalismo evangélico de predicadores como: Luis Palau y Alberto Motessi, mientras que en el movimiento pentecostal latinoamericano fue muy importante la incidencia de Yiye Avila (Smith, 1983).

2.3. Breve historia del fundamentalismo evangélico en Colombia

Uno de los aportes más interesantes con los que esta investigación puede contribuir al campo de la ciencia social es dar un poco de luz acerca de los diferentes movimientos o denominaciones sectarias que configuran el universo del fundamentalismo evangélico en Colombia, ya que al ser un tema relativamente ajeno o distante de los intereses personales y epistemológicos de quienes suelen inclinarse por el campo de las humanidades suele ser un problema atinar a una definición específica y precisa de a qué grupo se hace referencia cuando, de manera muy generalizada, se habla de 'los evangélicos' o 'cristianos protestantes'.

Lo primero que hay que aclarar, aunque en este punto pueda parecer una obviedad, es que no todos los cristianos son lo mismo. De hecho, los católicos, hegemonía cultural en Colombia, son también cristianos. Aclaro esto porque, dentro de este contexto geoespacial, católicos y 'cristianos' fueron declarados como enemigos históricos entre sí dentro del argot popular, pero esta declaración, aunque verdadera de cierto modo, implica un error tácito en su formulación, por lo que se explica al inicio de este párrafo (Coronado, 2007, pp. 19-29), Túrriago Rojas, D. 2017, pp. 67-94).

Lo que quiere decir esta declaración es que, luego de la colonización, la religión que se impuso como hegemónica en Colombia fue la católica, la cual durante la fundación y consolidación del proyecto de Nación en el que decantó toda esta aculturación fue crucial en las alianzas que tejó el poder no solo cultural, sino también político y legal que rigió al País durante sus primeros años y hasta siglos posteriores.

De esta manera, el matrimonio entre Estado e Iglesia católica que se dio desde un inicio en Colombia hizo que prácticamente no hubiera otras manifestaciones ni expresiones espirituales o religiosas dentro de este territorio, salvo pequeños rezagos y disidencias de lo poco que sobrevivió de las culturas afro que fueron traídas como esclavos por los europeos, y de las pocas indígenas que sobrevivieron al exterminio de la colonización española.

Así, el poder que adquirió el catolicismo en Colombia fue avasallante y cuando los primeros misioneros evangélicos intentaron entrar al país, el clero enardecido y celoso desplegó todo su instrumental de dominación para impedirlo, incluso al punto de valerse de su matrimonio con el Estado y los para-estados y masacrar a muchos de estos primeros evangelistas, provenientes en su mayoría de los Estados Unidos de Norteamérica (Abel, 2004).

Este detalle es de suma importancia, ya que da cuenta y explica el origen de la gran mayoría de movimientos protestantes que se establecieron en Colombia, cuyo grueso, sigue vigente incluso hasta el día de hoy e incluso le disputan el poder a la tradicional Iglesia Católica (Figueroa, S., & Hernando, 2016).

Pero este hecho social (que hayan sido los estadounidenses, y no los británicos, por ejemplo) quienes introdujeron el protestantismo en Colombia, no solo sirve para explicar y comprender cuáles y por qué se establecieron muchas de los actuales movimientos religiosos, que en un momento pasaré a relacionar, sino que adicionalmente, explica y da cuenta de la inmensa influencia estadounidense que permeó a la idiosincrasia colombiana, no como único ni mucho menos, el factor más determinante, pero sí como uno de esos que componen la amplia gama multifactorial de fenómenos que facilitó dicha influencia.

Al igual que en el resto de Latinoamérica y países asociados con lo que se dio a conocer como el Sur Global, Colombia no fue la excepción y el movimiento protestante que mayor

impacto tuvo y el que más se extendió y estableció en parte de la geografía fue el pentecostalismo o evangelismo (Beltrán, 2013).⁵

El movimiento evangélico o pentecostal se compone de múltiples manifestaciones religiosas que se basan en el relato bíblico del día de Pentecostés contenido en el libro de Hechos, capítulo 2 en donde Pedro y los demás apóstoles toman el relevo de Jesús luego de su crucifixión y predicar a los desconsolados cristianos primitivos que aún no se reponían de la muerte de su Mesías.

En este relato se dice que seguidores de Cristo de varias regiones vinieron a escuchar a los apóstoles liderados por Pedro y que entonces el Espíritu Santo descendió sobre ellos para bautizarlos, dotándolos de varios dones, como por ejemplo el de lenguas, ya que sin importar que eran de distintas procedencias con diferentes idiomas y dialectos, todos entendieron el mensaje de Pedro y, así mismo, se entendieron entre ellos, sin importar las diferencias idiomáticas.

Y es acá donde encontramos la clave o factor distintivo del movimiento evangélico pentecostal, ya que es un movimiento que se basa en la creencia de que al bautizarse en espíritu, Dios derrama dones sobre todos aquellos que se vuelven cristianos o hijos de Dios, por medio, de la fe en Jesús. Pero, sobre todo, y en términos de los efectos latentes en un sentido mertoniano, es una corriente religiosa para los desconsolados y desposeídos (de ahí su éxito en Colombia y el Sur Global) que, a través de esta fe, hallan un consuelo por medio de una o varias experiencias extáticas, como los cánticos, los testimonios, las danzas, las vigilias y demás manifestaciones espirituales que apelan al sentir de los feligreses (Anderson, 2004).

Sin embargo, cabe aclarar que el hecho de que el pentecostalismo haya sido el movimiento que más proliferó en Colombia, así como en Latinoamérica, otros movimientos protestantes no pentecostales, como los menonitas o presbiterianos, no gozaron de mayor acogida (Salamanca, 2010).

⁵ Si bien es cierto que puede trazarse una línea entre los "pentecostales" y los "evangélicos", aquí utilizo estos dos términos de manera indistinta para referirme a los dos tipos de movimientos religiosos. Pues, como afirma Beltrán (2013), en los últimos años los movimientos evangélicos han atravesado por un proceso de "pentecostalización" que hace que se difuminen las diferencias entre ambos grupos.

Así, pues, en un país como Colombia, en el que la ausencia del Estado en amplios y diversos sectores de la sociedad es notable y se traduce en exclusión y marginalidad para muchos ciudadanos, la fe evangélica pentecostal se convirtió en una oferta atractiva, en la medida en que promete la protección y el favor de Dios acá en la Tierra (milagros, sanaciones y prosperidad económica), así como también la salvación después de la muerte (Beltrán, 2013).

Lo interesante de todo esto es que dentro los grupos evangélicos o pentecostales se fueron organizando sectores con rasgos cada vez más tradicionalistas y conservadores que a través de los años adquirirían los atributos del fundamentalismo evangélico. Así, se configurarían movimientos reaccionarios que encontrarían en la modernidad ilustrada y secularizada el enemigo ante el cual sienten que deben reaccionar ya que ha removido la centralidad de Dios (Beltrán, 2013, Gil Hernández, 2020, Escobar, 2020).

El caso colombiano se ha particularizado por la instrumentalización del fundamentalismo evangélico por parte de partidos políticos, como el liderado por el expresidente Álvaro Uribe Vélez, el Centro Democrático. El cual ha sabido identificar una fuerza electoral en las alianzas estratégicas que ha sabido entretener con los líderes de estos movimientos. Y aunque esto no es nuevo, ya que en toda Latinoamérica y en varias otras partes del mundo las alianzas entre estos movimientos y partidos políticos se dan por doquier, ningún otro candidato político ha despertado tanto entusiasmo entre el pentecostalismo colombiano como Uribe (Beltrán, & Quiroga, 2017). Así, iglesias, como el Centro Cristiano Monte de Sión, la Iglesia Familiar Internacional, el Centro Mundial de Avivamiento, el Centro Misionero Bethesda, el Manantial de Vida Eterna y Ríos de Vida se han convertido en botín electoral de los políticos de derecha.

Lo ya dicho, a manera de síntesis histórica del protestantismo en Colombia, pretende ser un contexto tanto histórico como político para ubicar al lector en cuanto al entorno social y político en el que se da el estigma de la homosexualidad que se entrara a observar a continuación y, puntualmente, en el capítulo final.

2.4. La ideología de género como concepto articulador de las relaciones entre religión y política en la sociedad colombiana

Durante los últimos años Latinoamérica ha visto como una ola de creencias, posiciones y activismo Neoconservador ha tomado fuerza a lo largo de la región (Vaggione, 2010). Las características principales de este movimiento son la defensa de posiciones tradicionales y conservadoras sobre la moral y la sexualidad. Así, el neoconservadurismo está conformado principalmente por sectores religiosos católicos y evangélicos. Sin embargo, el neoconservadurismo también tiene una cara eminentemente política que se alinea con agendas y posiciones de derecha (Mujica, 2010). Así, en el caso colombiano, partidos políticos de derecha, como el Centro democrático y otros, buscan hacer alianzas con los sectores religiosos fundamentalistas para ganar votos (Beltrán y Quiroga, 2017).

El concepto principal que articula el conservadurismo moral, el fundamentalismo religioso y los actores políticos de derecha es el de “ideología de género”. Es un concepto que tiene origen en la institucionalidad católica, y cuyo sentido es bastante ambiguo. Allí se recogen nociones éticas y morales que buscan deslegitimar acciones como el aborto, los derechos sexuales, los anticonceptivos, el matrimonio entre personas homosexuales, entre otras. Así, se reconoce más como un instrumento político que epistemológico (Rodríguez, 2017).

Lo interesante es que en los últimos años los partidos políticos de derecha han utilizado el concepto de “ideología de género” como estrategia para canalizar creencias religiosas en votos políticos. Así, en Colombia el caso más claro es el del plebiscito del año 2016, cuando la campaña del NO basó sus estrategias publicitarias en el argumento de que el acuerdo de paz entre la guerrilla de las Farc y el gobierno estaba viciado por la “ideología de género” (Gil Hernández, 2020).

Así, gracias a la entrada de la política de derecha en las discusiones morales sobre la sexualidad, el debate sobre las prácticas homosexuales o el aborto ha tomado mayor relevancia en los últimos años. Pues los políticos muchas veces han instrumentalizado el

discurso para enardecer a la población y generar emociones negativas en los evangélicos, como el miedo a que se destruya la familia tradicional y el odio hacia los homosexuales (Gil Hernández, 2020).

Y, por otro lado, con tendencias como la teología de la prosperidad o el cambio de actitud frente a la política en el mundo evangélico (ya no de rechazo por considerarla mundana, sino de transformación para hacerla cristiana), los movimientos fundamentalistas entran en el juego político y aumentan los discursos contra la “ideología de género”. Lo peligroso de la agenda fundamentalista es que ya no solo centra en los asuntos concernientes a la espiritualidad y su dogma de una vida en el más allá, sino que ahora parece más interesado en las cuestiones intramundanas como “la salvación del mundo” y esto no parece ser otra cosa que imponer una visión totalitaria de su dogma a “todas las naciones”. A partir de la interpretación literal que hacen de la Biblia, asumen una visión maniquea del mundo, y pretenden legislar e imponer, lo que debe ser correcto e incorrecto para todos (Barrera-Rivera, 2019).

Así, pues, este es el contexto sociopolítico estructural de la relación entre el fundamentalismo religioso y la homosexualidad. Ya que lo tenemos claro, podemos pasar a la sección principal de la tesis, donde presentamos la nueva contribución a la problemática en cuestión.

3. Capítulo 3. Imaginarios sociales sobre la homosexualidad en el fundamentalismo evangélico

En el capítulo 1 vimos cómo la medicina clínica del siglo XIX construyó el concepto de “homosexualidad” para definir la condición de los individuos con deseos y prácticas sexuales orientadas hacia personas del mismo sexo. Vimos también que el rasgo principal del concepto de “homosexualidad” consiste en caracterizar el deseo sexual de estos individuos como “patológico” y en definir toda su subjetividad únicamente con base en sus orientaciones sexuales. En este capítulo se busca comprender cómo se entiende la “homosexualidad” en el fundamentalismo evangélico colombiano, cuáles son los imaginarios que se construyen en estos movimientos religiosos acerca de la homosexualidad y por qué surgen estas construcciones significativas.

3.1. La disciplina sobre la sexualidad y el *habitus* apprehendido en el fundamentalismo evangélico

Al momento de escribir esta tesis tengo 36 años y no sé si soy gay, bisexual o me asumo dentro de alguna identidad sexual diversa. Toda mi vida me he inscrito dentro de una heterosexualidad obligatoria o una masculinidad hegemónica, pero si el deseo es el deseo del Otro, como afirma Lacan, ¿quién puede garantizar que la orientación de mi objeto de deseo sea la que yo “naturalmente” siento o la que la cultura eligió por mí?, ¿existe acaso alguna diferencia?

Si lo natural no existe ya que es la construcción social que el humano hace de lo que considera naturaleza, y lo contrario a hombre no es mujer, como se nos ha hecho creer como única posibilidad, sino que lo contrario a hombre, ontológicamente hablándolo, es “no hombre” (Butler, 2017), creo que prefiero inscribirme dentro de esta categoría, que contrario a todas las demás categorías, no cierra sino que abre.

De esto, precisamente, se trata la enajenación que la participación en la vida religiosa evangélica puede generar, según pude identificar durante más de 30 años de observación de estas comunidades ya que una parte de mi familia fue evangélica y sus prácticas y discursos siempre llamaron mi atención de una forma particular pues sospechaba que tras esas narrativas se escondía de manera latente mucho más de lo que puede recibirse a simple vista de forma manifiesta.

Sin embargo, no fue sino hasta cuando comencé la maestría en sociología y comencé esta investigación que, ahora, vistos en retrospectiva y a la luz de la investigación sociológica, puedo identificar varios denominadores comunes en el *habitus*⁶ que generan estos grupos sociales, así como en su relato frente a la homosexualidad y la sexualidad, en general. Por eso pienso que esta historia de vida –mi historia –, como documento testimonial, resulta relevante para los fines de la presente tesis.

Aunque la mayoría de veces que asistí a iglesias evangélicas lo hice por acompañar a mi abuela, quien, por cierto, iba a cuanta iglesia la invitaran sus amigas (y esto me facilitó observar y comparar diferentes comunidades de este tipo durante muchos años) y aunque todas eran muy similares entre sí, hubo una que llamó mi atención de manera singular.

“Un lugar seguro”. Ese era el eslogan que subyacía al nombre en el letrero de la entrada de esa iglesia. Sin embargo, fue en ese “lugar seguro” en el que fui testigo de varios eventos perturbadores producto de la “disciplina”. Una suerte de lapidaciones simbólicas y públicas en las que los pastores y líderes de la iglesia exponían las “faltas graves” de algunos de los miembros de la comunidad y las presentaban frente a toda la iglesia para que dicha persona fuera condenada.

Un ejemplo de esto es el caso de A, un muchacho que asistía a esa comunidad desde que era niño y, siendo adolescente, fue sorprendido en un evento misional masturbándose frente a una muchacha con la que flirteaba por aquel entonces.

Esto lo supe porque el domingo siguiente, a la hora del culto, el pastor principal de la iglesia subió al púlpito con cara de consternación y pidió que las personas nuevas se retiraran a

⁶ El *Habitus* es un esquema productor de sentido –estructura estructurante estructurada– que determina la percepción del mundo que el individuo interioriza y naturaliza dependiendo de su filiación a cierto entorno social y que determina su modo de pensar, sentir y de actuar (Bourdieu, 2016).

otra sala. Ordenó que solo los “miembros antiguos” se quedaran y dijo: “Hoy vamos a tener un servicio especial. No tengo buenas noticias. La Biblia dice que Satanás anda como león rugiente buscando a quién devorar. Y un miembro de nuestra iglesia, de nuestro cuerpo ha sido devorado por el Enemigo”.

Seguido a esto, leyó un pasaje de la Biblia que dice lo siguiente:

1 De cierto se oye que hay entre vosotros fornicación, y tal fornicación cual ni aun se nombra entre los gentiles; tanto que alguno tiene la mujer de su padre.

2 Y vosotros estáis envanecidos. ¿No debierais más bien haberos lamentado, para que fuese quitado de en medio de vosotros el que cometió tal acción?

3 Ciertamente yo, como ausente en cuerpo, pero presente en espíritu, ya como presente he juzgado al que tal cosa ha hecho.

4 En el nombre de nuestro Señor Jesucristo, reunidos vosotros y mi espíritu, con el poder de nuestro Señor Jesucristo,

5 el tal sea entregado a Satanás para destrucción de la carne, a fin de que el espíritu sea salvo en el día del Señor Jesús (Corintios 5:1-5 RVR - 60)

Entonces, cerró la Biblia y dijo que lo que estaba por suceder debería dolerle a todos los miembros de esa comunidad porque, como iglesia, eran un solo cuerpo, “el cuerpo de Cristo”, y que la palabra de Dios también decía que “si un miembro de tu cuerpo te sirve para pecar es mejor que lo quites y lo arrojes al fuego, pues mejor es que solo un miembro se quemé y no que todo el cuerpo arda por completo en las llamas del infierno”.

De este modo, llamó a, quien, con la cabeza gacha, era sostenido por la espalda por uno de los otros pastores en gesto paternal, le pasó el micrófono y le pidió que confesara su pecado delante de toda la comunidad para obtener perdón.

El joven, envuelto en llanto, se arrojó al piso de rodillas a los pies del pastor y le pidió al pastor que lo perdonara, mientras él lo miraba desde lo alto y con indiferencia decía frecuentemente que, si bien Dios nos mandó a amar, también nos pidió ser firmes. Entonces miró al muchacho y le dijo: “confiesa”.

Todo este cuadro me sorprendió bastante, porque, aunque había ido varias veces a esa iglesia, no había estado en ella desde niño, pero entendía que A sí y que, por ende, veía al pastor de una manera paternal y, hasta entonces, supuse que el afecto era recíproco.

Sin embargo, el pastor prosiguió con el rito y, micrófono en mano, cerró los ojos, levantó la mano e hizo una oración en la que le pedía a Dios que entregara a Satanás, para destrucción de su carne y salvación de su espíritu. Luego, le ordenó al resto de la congregación que no hablara con A y que si los saludaba, siguieran de largo.

Luego, preguntó si alguien quería decir algo y entonces varias personas que se decían “hermanos y hermanas” de A levantaron la mano –pensé que para manifestar su descontento con dicho rito – y, mirando a los ojos a A le decían cosas como: “estoy muy decepcionado/a de ti, oraré por ti”. Finalmente, alguien levantó la mano y dijo que no veía el amor de Dios que tanto pregonaban cada domingo en nada de esto, a lo cual el pastor le respondió que el amor de Dios iba ligado con el temor a Dios. De este modo conocí lo que era una “disciplina” y “el amor de Dios”.

Decidí empezar con esta experiencia porque ilustra muy bien los *dispositivos disciplinarios* que utilizan los líderes de los movimientos evangélicos fundamentalistas para mantener las relaciones de poder que allí se configuran.⁷

La experiencia de A muestra muy bien cómo el pastor utiliza dispositivos de diferente tipo para ejercer coerción sobre el infractor y presentarlo como castigo ejemplar para toda la comunidad. En primer lugar, aparece el uso de la biblia para justificar el castigo. De este modo, la acción está legitimada no por él como autoridad principal de la iglesia, sino por Dios. En segundo lugar, se puede ver la asociación del comportamiento reprobado con la figura de Satanás, es decir, con la representación de la maldad. Y finalmente, el pastor utiliza dispositivos que podrían denominarse “psicológicos” para maltratar al infractor y para prevenir una infracción semejante de otro miembro de la iglesia: por un lado, se avergüenza y humilla al infractor al exponerlo delante de toda la comunidad y obligarlo a confesar, y, por otro lado, se le ordena a la comunidad a rechazarlo y despreciarlo por la infracción cometida. Y nada es más sometido a estos controles que la sexualidad.

⁷ Para el concepto de “Dispositivos de poder”, ver la sección (1.4) de este documento.

En este sentido, este no solo ha sido, desde el inicio, un dispositivo arquitectónico de los reglamentos de disciplina tomando al sexo como una materia central de este disciplinamiento y legislación moral, sino que, adicionalmente, los fundamentalistas evangélicos son muy hábiles para este juego de los castigos y las responsabilidades. Su estrategia consiste en hacer ver peligros por todas partes a partir de su producción discursiva sobre el sexo, con la que, adicionalmente, orientan la producción de sentido entre sus fieles, en la que intensifican premeditada y sistemáticamente una conciencia de peligro sobre el sexo que, a la vez e irónicamente, no permite que se deje de hablar de él. La sexualidad se configura, así, como el objeto principal de unos dispositivos disciplinarios que entrelazan mecanismos retóricos, discursivos, autoritarios y psicológicos.

El caso de A, sin embargo, no muestra un ejemplo aislado. Debo decir que en todas las Iglesias y comunidades cristianas (fundamentalistas evangélicas) a las que asistí el tema de la sexualidad no era un asunto menor. De hecho, recuerdo muy bien que una gran parte de los sermones y prédicas impartidos los domingos por los pastores, tenían que ver casi siempre con el tema.

Y ni qué decir de los grupos de apoyo o grupos pequeños o células. Reuniones con grupos segmentados por edades y, a veces, sexo que se realizaban otro día diferente al domingo, por lo general los viernes o sábados en la noche para ocupar el tiempo que social y culturalmente se le suele otorgar a actividades como ir de fiesta o beber. De tal suerte que se organizaban estos encuentros con el propósito de estudiar la Biblia, compartir las “luchas” de la semana, orar y pasar un tiempo entre “hermanos” para ayudar a “combatir la tentación” de ir a bailar, ingerir alcohol, pero sobre todo “fornicar”. No obstante, curiosamente sobre lo que más se hablaba en estas reuniones era sobre sexo y de lo difícil que era “guardarse para El Señor”.

En este sentido, si entendemos *habitus* como esa estructura estructurante estructurada que permea y determina, no solo la percepción que los sujetos tienen frente al mundo, sino sus formas de pensar, sentir y, por ende, obrar, hay que preguntarse entonces cuál es el *habitus* que producen estas comunidades y cuál es la causa de fondo que lo motiva. Especialmente, cuando en todas estas prácticas religiosas que atestigüé, hablar sobre sexo siempre fue un asunto superlativo.

El *hábitus* empieza a comprenderse por la conexión entre el objeto de censura y los mecanismos que buscan controlarlo.

El objeto principal de censura del fundamentalismo evangélico es toda manifestación de sexualidad efectuada por fuera de un marco normativo establecido, a saber: la sexualidad heteronormada, dentro del matrimonio y con fines exclusivamente reproductivos. El entrevistado F lo describe de la siguiente manera:

Claro que uno se tiene que casar con una mujer y tener relaciones sexuales dentro de ese marco. Así lo resume la iglesia en general: hombre y mujer, dentro del matrimonio y entre menos sexo tengan, mejor y por donde es: pene-vagina y ya. Es demasiado cerrado. (F).

Así era en las iglesias a las que asistía. Se suponía que el sexo era malo, pero no dejaban de hablar de él todo el tiempo. Por supuesto, no usaban el término “malo”, pero esto se deducía tan evidentemente de su discurso cotidiano, que incluso tenían que dar aclaraciones al respecto y hacer énfasis en que no pensaran que el sexo fuera sucio o malo: “no estamos diciendo que el sexo sea malo, es algo creado por Dios y, como tal, es algo muy bello, pero solo dentro del matrimonio”, decían los pastores y líderes, en general, mientras adoctrinaban a las personas que llamaban “su rebaño”.

Por otro lado, los mecanismos de control consisten en la repetición de discursos que buscan persuadir a los creyentes de que la sexualidad que no encaja en el esquema permitido va en contra de la voluntad de Dios, y de este modo, en generar sensaciones de culpa y temor cuando la norma se infringe:

...hacen comentarios para decirme todo el tiempo que Dios me va a castigar, casi toda mi vida viví con ese temor de que Dios me iba a castigar, pero llega el punto en el que te acercas a Dios y te das cuenta de que no es así (X).

Asimismo, los pastores aprovechan las sensaciones de culpa y temor para producir la confesión de las faltas. En los grupos de apoyo, por ejemplo, los líderes llamaban a las confesiones de pecados sexuales “rendir cuentas”, realzando el carácter confesional de tales espacios, los cuales eran presentados por ellos mismos como un “deber del cristiano”, basándose en el versículo bíblico de Santiago 5:16 (RVR 60): “Confesaos vuestras ofensas

unos a otros, y orad unos por otros, para que seáis sanados. La oración eficaz del justo puede mucho”.

Repetían este versículo una y otra vez a los miembros de la congregación para que confesaran sus pecados, pero no solo lo que habían hecho, sino también lo que habían pensado durante la semana, especialmente en cuanto a lo que llamaban “las luchas individuales” y privadas de cada uno, que por supuesto, casi todos entendían de naturaleza sexual. Se hace evidente cómo en el fundamentalismo evangélico también se revela otro rasgo que veía Foucault en las sociedades disciplinarias: el sexo debe ser confesado y debe ser expresado según sus dispositivos discursivos (Foucault, 1982).

Estas incitaciones y dispositivos para interrogar, observar y formular que cada cual asuma y naturalice el imperativo de transformar su sexualidad en un permanente discurso, explica por qué el sexo, en estas comunidades, es desalojado del cuerpo y sin embargo se insta a que se hable constantemente sobre él. De esta manera se constata que los discursos sobre el sexo no se multiplican por fuera del poder ni en su contra, sino en el lugar mismo en el que se ejercía y como un medio para su ejercicio.

Una de las mayores preocupaciones y motivo de consternación de muchas de las personas que asistían a estos grupos era el sexo, precisamente. Todos decían “luchar” contra este aspecto de sus vidas, al punto que muchos definían su vida como una lucha incesante. El *habitus* que se interioriza en los miembros de las comunidades evangélicas fundamentalistas consiste en percibir la sexualidad no heteronormada o por fuera del matrimonio y con fines no reproductivos como algo malo que despierta sensaciones de culpa y de miedo que a su vez motivan la confesión de faltas, construyéndose así una disciplina que actúa en la psique de los individuos.

Pero para lograr la aprehensión de la disciplina en la mente de los individuos, el fundamentalismo evangélico utiliza dispositivos que actúan sobre el cuerpo. A diferencia del catolicismo popular, los evangélicos se esfuerzan en demasía por intentar ser coherentes con sus creencias y sus actos, para lo cual disciplinan sus cuerpos, los cuales perciben como fuente de pecado –“la carne es débil”–, haciendo estudios bíblicos, ayunos y oraciones, pidiéndole a Dios que suprima su deseo. Pues realmente quieren “hacer la voluntad de Dios”, la cual sienten se les manifiesta a partir de lo que dice la Biblia. Pero en realidad se trata de lo que los pastores dicen, pues aunque la mayoría de evangélicos

suelen leer la Biblia, y algunos incluso hasta la estudian en escuelas bíblica e institutos, esta lectura suele estar muy permeada por la interpretación que en su iglesia hacen de la Biblia.

Una persona que conocí dentro de estas iglesias me decía que era tal su nivel de lucha contra la carne que, a menudo, solía pedirle a Dios en sus oraciones que lo matará, que “se lo llevara a su lado”.

Esto se basaba en un versículo que repetía a menudo el pastor cuando le contaba su lucha diaria y se lo recitaba a modo de “consuelo para que se animara a seguir esforzándose y ser valiente”. El versículo era 1ra de Corintios 7: 14-24, en el que se define al cuerpo como la fuente de pecado y se termina pidiendo la muerte.⁸ De este modo, y a fuerza de repetición y ayuno terminó interiorizando este mensaje y pensando que si aquí en la Tierra siempre iba a luchar contra “su naturaleza pecaminosa”, es decir contra sus instintos y pulsiones naturales y al morir iba a ir al cielo en donde ya no habría más lucha ni, por ende, sufrimiento, lo mejor que podía pasarle en la vida, era morir. Fue de este modo que terminó añorando la muerte y detestando la vida, su vida.

Muchos amigos y amigas más de esa época pasaban por situaciones bastante similares que les costaba tramitar. AM, una de mis mejores amigas por aquella época, había asistido desde muy pequeña a “Un lugar seguro” y a sus 29 años era aún virgen. Se estaba guardando para el hombre que el Señor tenía para ella. Sin embargo, esto le producía un sufrimiento terrible que no le dejaba vivir su vida con felicidad, aunque todo el tiempo dijera cosas como que “el gozo del Señor” estaba en ella. Pero lo cierto es que día y noche le pedía a Dios en sus oraciones que le diera un esposo. Y cuando, en la intimidad de nuestra

⁸ **14** Porque sabemos que la ley es espiritual; mas yo soy carnal, vendido al pecado.

15 Porque lo que hago, no lo entiendo; pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago.

16 Y si lo que no quiero, esto hago, apruebo que la ley es buena.

17 De manera que ya no soy yo quien hace aquello, sino el pecado que mora en mí.

18 Y yo sé que en mí, esto es, en mi carne, no mora el bien; porque el querer el bien está en mí, pero no el hacerlo.

19 Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago.

20 Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí.

21 Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: que el mal está en mí.

22 Porque según el hombre interior, me deleito en la ley de Dios;

23 pero veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi mente, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros.

24 !!Miserable de mí! ¿quién me librá de este cuerpo de muerte? (1ra de Corintios 7: 14-24).

amistad le preguntaba por qué, entre otras cosas, me respondía que porque no quería morir sin conocer el placer del sexo.

Pero en el *habitus* de los fieles evangélicos también se interiorizan prescripciones positivas. Esto se ve claramente en el ideal de “santidad”. Ahora bien, en este punto es necesario aclarar que esta noción de ‘santidad’ no corresponde a lo que se ha afincado en el imaginario colectivo desde una tradición mayoritariamente católica en un país como Colombia, donde los ‘santos’ deben ser decretados como tal a través de un consenso y proceso de canonización desde las más altas esferas del Vaticano. No, la santidad a la que aquí se hace alusión corresponde más al proceso de ‘santificación’ que, de acuerdo con el relato del fundamentalismo evangélico, proviene de la purificación que se obtiene a partir del bautismo en el que la persona reconoce y confiesa su condición de ‘pecador’, se arrepiente y ‘muere al mundo’ para ‘nacer en el espíritu’, sumándose, así, a la ‘familia de Dios’. “Apartados para Dios”.

Esto es importante porque explica la manera en la que los fundamentalistas evangélicos ven a las personas que ‘están en el mundo’, esto es a los que no se han bautizado o ‘aceptado a Jesús en sus corazones’, y más importante aún, explica cómo los cristianos o fundamentalistas evangélicos se perciben a sí mismos.

Uno de los versículos más citados en los sermones, predicaciones y grupos (células) de todas las comunidades que observé a lo largo de estos años en diferentes épocas y contextos socioeconómicos es 1 de Pedro 2:9: “Mas vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable” (Biblia VRV 60). Este versículo es predicado y utilizado por los pastores y líderes evangélicos para decir a sus comunidades que son “santos”. Que en el momento en el que aceptaron a Jesús y se bautizaron por el poder del Espíritu Santo, la sangre de Cristo lavó sus pecados y el Espíritu de Dios entró a morar en sus corazones.

El *habitus* que incorporan los evangélicos es, así, un *habitus* construido por el ideal de mantenerse “puro” y de alejarse de todas las impurezas del “mundo”, es decir, de todas las experiencias humanas que van en contra de las prescripciones éticas del fundamentalismo evangélico, incluyendo la sexualidad no regulada. De este modo, su percepción de sí

mismos es la de seres humanos santos y la percepción del Otro, eso es, de todo el que no sea evangélico, es la de seres humanos manchados de impurezas.

Esto lo explican citando otra serie de versículos, como en los que se dice que Dios es Santo y que como tal, no puede tener comunión con el pecado y que como ahora él mora en el corazón de los creyentes, el cuerpo de estos se convierte en ‘templo del Espíritu Santo’ y que como tal tampoco debe tener comunión con ‘las tinieblas’. Se construye un binarismo, una mirada maniquea que se traduce de la siguiente forma: por ‘mundo’ se entiende todo el cúmulo de personas que no han ‘aceptado a Jesús como Señor y salvador personal’, esto es todos aquellos que no creen o comparten su noción de verdad, y, asimismo, ellos son el ‘el pueblo escogido de Dios’ la ‘Nación santa’. Pero “el mundo” no son solo ciertas personas, son también ciertos valores y ciertas acciones (mundanas).

En este orden de ideas, muchas veces escuché predicaciones en las que los pastores le decían a los feligreses y a mí mismo en charlas personales (‘acompañamientos’) que por eso los ‘creyentes’ o ‘hijos de Dios’ no debían involucrarse en relaciones sentimentales o eróticas con no creyentes porque era lo mismo que tener sexo con un muerto.

Aquí, el concepto de “abyección” es muy útil para explicar el fenómeno. Para Butler la “abyección” es un término que define a los sujetos excluidos como “lo que ha sido expulsado del cuerpo, evacuado como excremento, literalmente convertido en ‘Otro’” (Butler, 2017, p. 230). Por fuerte que suene, para los fundamentalistas evangélicos todo lo que esté por fuera de su nomos es el equivalente a un excremento. No obstante, aunque ellos dicen que no hay escalas. Los ‘no creyentes’ heterosexuales, al compartir muchas de sus nociones y valores relativos a la familia constituida por la unión entre un hombre y una mujer con el fin de procrear y engendrar hijos no representan una otredad tan significativamente marcada como sí lo hacen los homosexuales, ya que esa imposibilidad tácita que implica la unión erótica y sentimental entre dos personas del mismo sexo para procrear, los convierte en una suerte de ‘Otro’ radical.

Así, pues, estos son algunos de los principales rasgos del *habitus* que aprehenden los evangélicos acerca de la sexualidad, de la percepción de sí mismos y de la percepción de la otredad. Ahora debemos ver en detalle las significaciones o los imaginarios que se construyen en el fundamentalismo evangélico acerca de la “homosexualidad”.

3.2. Imaginarios de la homosexualidad y dispositivos de corrección de la orientación sexual en el fundamentalismo evangélico

En el capítulo 1 vimos cómo el concepto de “homosexualidad” es una construcción moderna que identifica la personalidad del individuo con una patología psíquica. El fundamentalismo evangélico también concibe a la homosexualidad como una enfermedad. Sin embargo, en el sistema de creencias que se construye en el fundamentalismo evangélico las causas de esta enfermedad se explican mediante la armonización de saberes psicológicos y religiosos. Para los fundamentalistas evangélicos, el origen de la enfermedad se encuentra en eventos traumáticos de la infancia de los sujetos, como la ausencia de un padre o el abuso. Así lo explica F, un entrevistado gay que perteneció desde su infancia a una iglesia evangélica:

se sustenta la creencia, muy popular entre los evangélicos, que la homosexualidad se deriva de algún trauma de la infancia, entre otras [...] Básicamente se trataba de mirar atrás, las cosas que pudieron causar la homosexualidad, por ejemplo, que, si uno tiene un padre ausente, entonces esa es la raíz de la homosexualidad (F).

El entrevistado ML también se refiere a estos discursos:

Me decían que Dios no aprobaba eso y que debía encontrar las razones [de su homosexualidad] (posibles violaciones [abusos sexuales], traumas, complejos, abandono de padre o madre, decepciones amorosas) y alejarme de todo lo que tuviera que ver con homosexualidad (ML).

Pero en el fundamentalismo evangélico la explicación de la homosexualidad por experiencias traumáticas se mezcla con otras explicaciones propias de las creencias pentecostales, como la creencia en los espíritus y los demonios:

Me decían que estaba poseído por un espíritu de homosexualidad. Yo pasé por las tales liberaciones (especie de exorcismos), me decían que renunciara a las maldiciones generacionales, que los pecados de mis antepasados eran los que causaban mi homosexualidad. Pero llegó un punto en el que yo hacía eso mucho y

no veía que pasara nada, así que comencé a ver el grupo desde una perspectiva psicológica, más como algo para tratar mi interior, que como un espíritu o demonio. Sin embargo, por si las moscas y en mi afán de sanarme, decía hagámosle por un lado y por el otro y aceptaba todas estas prácticas (F).

Para los evangélicos fundamentalistas la homosexualidad es, pues, una enfermedad adquirida de origen demoniaco o traumático que se puede tratar y curar. Según ellos la condición sexual natural del ser humano es la heterosexualidad (el orden divino), pero ya sea por un demonio o por un trauma de infancia, esta condición se desvía hacia la homosexualidad: “Me decían: “usted es un heterosexual latente, entonces tiene que sacar esa hombría que tiene allá en su interior y que se muere de ganas por salir a flote” (F).

El tratamiento de la homosexualidad también ocurre en el marco de las iglesias y se da por dos caminos: un camino “espiritual” y un camino “terapéutico”.

El camino “espiritual” consiste en la liberación de demonios por medio de exorcismos y en prácticas simbólicas que asocian situaciones o artefactos materiales con procesos que acontecen en el “mundo espiritual”:

Entonces me sometí como a una especie de liberación en la cual, pues obviamente no sentí nada. En la misma iglesia hacían como una especie de oración especial, me metieron en un hueco, en una especie de cuarto de san alejo, para luego sacarme, como si simbólicamente me estuvieran sacando de esa cautividad. Yo no sentía nada, pero en mi afán me sometía a cualquier estupidez que me pidieran hacer, porque yo quería ser libre (F).

El camino terapéutico, por otro lado, está basado en técnicas de saberes psicológicos. Así, se conforman grupos de apoyo para individuos que quieran “curarse de la homosexualidad”. Estos grupos no son una idea propia del fundamentalismo colombiano, sino que son adaptaciones de otros grupos semejantes conformados en Estados Unidos, como, por ejemplo, el ministerio *Exodus* (una institución que tuvo que cerrar porque sus líderes se vieron forzados a reconocer que durante todo el tiempo en el que funcionaron nunca pudieron “curar” a nadie de su homosexualidad).

El tratamiento de la enfermedad por estos grupos también mezcla saberes científicos y religiosos. Así, por ejemplo, a las técnicas usadas para reformar la homosexualidad se las

denomina “terapias grupales”, o también, como se considera que en el homosexual hay una heterosexualidad latente, se busca corregir a los individuos mediante prácticas culturalmente reconocidas por ser masculinas, como jugar fútbol: “Me pedían que jugara fútbol, que fuera más arriesgado, lo que tradicionalmente hacen los hombres heterosexuales” (F). Es decir, se realizan prácticas para fortalecer la masculinidad hegemónica y la heterosexualidad obligatoria (Connell, 2015).

El concepto de “homosexualidad” cambia tanto en el fundamentalismo evangélico que en los grupos de apoyo para superarla se la nombra con las siglas AMS que significan Atracción por el Mismo Sexo:

En la iglesia, como en Exodus, se referían a este deseo con una sigla, AMS (Atracción por el Mismo Sexo) para que las personas no digamos que somos gays, sino que padecemos de AMS y, así, ni siquiera tener que nombrarlo; un eufemismo para decir que somos maricas (F).

También se utilizan mecanismos de evaluación del progreso que también funcionan como mecanismos de control mediante dispositivos basados en la confesión. Un ejemplo es la técnica del “semáforo”:

En los grupos de rendición de cuentas usábamos tres señales tomadas del semáforo para contar cómo nos había ido en la semana. Tú decías que estabas en rojo si habías caído en pecado (masturbación, pornografía o sexo con alguien) [...], el amarillo era si estuviste a punto de caer, pero por alguna razón no caías, y el verde si estuviste súper bien (F).

Estas técnicas producen en los individuos sensaciones de culpa que a su vez genera construcciones de autoimagen negativa:

Yo siempre estuve en rojo o en amarillo. Los otros estaban casi siempre en verde y yo me sentía miserable. Me preguntaba qué había mal conmigo, por qué siendo líder del grupo no avanzaba, los otros líderes me decían: “es que yo veo que usted no avanza, ¿qué pasa?”. Eso me desanimaba, me producía culpa, me hacía sentir miserable (F).

Pero los sustentos de estas sensaciones de culpa no son tanto las explicaciones espirituales (demoniacas) de la homosexualidad o las explicaciones basadas en saberes psicológicos como las explicaciones de orden estrictamente religioso: en el fundamentalismo evangélico la homosexualidad puede ser un trauma o una posesión demoniaca, pero por encima de todo es un pecado. Así, por ejemplo, al entrevistado DM le encontraron la causa de su homosexualidad en un episodio de abuso sexual que sufrió a los 5 años, pero al mismo tiempo lo acusaron de estar cometiendo un pecado: “Decidieron irse por esa explicación Freudiana. Sin embargo, no aducían mi orientación sexual como un trauma sino como pecado. Eran muy enfáticos en eso” (DM).

Y como pecado, la homosexualidad es una gran ofensa a Dios de la cual el individuo debe arrepentirse:

Me decían que debía confesar y arrepentirme por ofender a Dios de esa manera. Que debía orar, ayunar y someterme a su voluntad. Que su voluntad se manifestaba en la biblia y a través de su iglesia. También eran muy insistentes en decirme que debía casarme y tener hijos (DM).

Pero este pecado tiene también una connotación especial. Para los evangélicos fundamentalistas la homosexualidad es una aberración. Todos los pastores y líderes de las iglesias a las que asistí incluyendo, por supuesto, “Un lugar seguro”, se referían a la homosexualidad como una abominación para Dios, basándose, principalmente en el versículo de la Biblia, Levítico 18:22 que dice: “No te echarás con varón como con mujer; es abominación”.

Este carácter especial del pecado de la “homosexualidad” también merece un rechazo mayor que otros pecados:

Eventualmente me di cuenta de que era algo contra lo que no podía luchar y que esta comunidad y sus líderes no cuestionaban acciones más graves, como abuso sexual o calumnias. Después de eso, la idea de sentirme mal conmigo mismo ya no tenía sentido viendo que a las personas que cometían esos delitos las perdonaban y las abrazaban, mientras a mí me decían que lo que sentía y hacía era una abominación y algo asqueroso (DM).

Así, pues, a los homosexuales no sólo se los trata como enfermos, sino que también se los hace responsables de mantener su condición sexual y se los presiona para que modifiquen su deseo sexual:

En ese momento trataban de convencernos de que había una causa y que había que perdonar y que si no nos “sanábamos” era porque no éramos sinceros en nuestro perdón o que había algo que no queríamos soltar, o que había un pecado oculto (F).

La desobediencia se castiga con los mismos mecanismos disciplinarios de vergüenza y humillación que vimos en el apartado anterior. El entrevistado F, un individuo con orientaciones sexuales hacia personas del mismo sexo desde la infancia, lideraba uno de los grupos de ayuda para curar la homosexualidad y en una de las actividades violó las normas del grupo y las prescripciones de la religiosidad:

Siendo líder de ese grupo, un día invité a un muchacho de ese grupo a mi casa a quedarse, él había ido a una reunión de la Iglesia El Río conmigo y a la salida le dije, ‘ah pues quédate en mi casa’. Él como que no quería y yo pues también como que estaba buscando ahí algo (risas) y él, finalmente, se quedó y nos besamos y tocamos. Habíamos quedado en que él no iba a decir nada. Dijimos, ‘dejémoslo pasar’. Pero él fue y contó e indagando se dieron cuenta de que había sido yo. Y como él no era líder y yo sí, entonces se armó el gran escándalo, me removieron como líder y me dijeron que solo podía asistir en calidad de participante. Me hicieron pedirle perdón en público por haber entorpecido su proceso al hacerlo caer. Eso a mí me desmotivó mucho, me hizo sentir muy mal, muy juzgado y avergonzado, hasta que un día dije, “no, yo no quiero volver acá. No me siento bien”. Y ese fue el detonante cuando yo decidí salir del closet, en ese octubre del 2014 (F).

En esta experiencia se pueden ver dos fenómenos. Primero, la obediencia internalizada operando como mecanismo de dominación: resultaba conveniente para ambos que nadie supiera lo sucedido, pero el amigo de F no soportó la carga y decidió confesar. Por otro lado, la experiencia muestra cómo los protocolos de sanción se basan en el uso de la vergüenza para corregir la conducta. Una técnica propia de las instituciones disciplinarias modernas.

Los procedimientos de corrección de la orientación sexual no lograron ser efectivos en ninguno de los casos y, por el contrario, produjeron en los entrevistados estados mentales de ansiedad y depresión:

yo ya había estado cuestionándome antes el sentido de pertenecer a este grupo porque yo veía que la gente no se “curaba”, sino que vivía en un ciclo de “caídas”, “levantadas”, un estado constante como de mucha depresión y todo por su sexualidad (F).

Así pues, estos son los principales atributos del imaginario social sobre la homosexualidad en el fundamentalismo evangélico y las técnicas disciplinarias que se utilizan para corregir la orientación sexual. Ahora veremos algunas de las implicaciones sociales de estas significaciones en los homosexuales y en su comunidad religiosa.

3.3. El estigma de homosexualidad en el fundamentalismo evangélico y sus efectos sociales

En el fundamentalismo evangélico el imaginario social sobre el “homosexual” es el de un “endemoniado”, un “enfermo”, un “pecador” y un “aberrante”, y, además, él es el principal responsable —el principal culpable— de su condición sexual. Así se entiende la homosexualidad en el fundamentalismo evangélico. Y estos imaginarios, por supuesto, tienen unas consecuencias sociales.

Los imaginarios sociales sobre la homosexualidad son aprehendidos por los fieles de las comunidades evangélicas fundamentalistas en los procesos de socialización primaria y secundaria (Berger y Luckmann, 2012). De este modo, los fieles heterosexuales evangélicos fundamentalistas definen al homosexual como un endemoniado, enfermo, pecador y aberrante que no hace lo suficiente por curarse de esta enfermedad. Acontece, pues, lo que explica Foucault sobre los orígenes de la “homosexualidad”. Eso es, que la orientación sexual determina todos los atributos de la personalidad del individuo (Foucault, 1982).

Erving Goffman describe mucho mejor estos procesos sociales cuando estudia el fenómeno del “estigma” (Goffman, 2001). Goffman explica que en las interacciones sociales los individuos o grupos suelen categorizar a otros de acuerdo con los atributos que perciben de ellos (Goffman, 2001). Esta categorización genera anticipaciones y

expectativas de lo que es él y de lo que será su comportamiento. Así, establece la distinción entre *identidad social real* e *identidad social virtual* (Goffman, 2001). La primera consiste en la categoría y los atributos efectivos del individuo y la segunda consiste en las anticipaciones que hacen los otros sobre su identidad. Por ejemplo, la identidad real de un habitante de la calle puede ser la de un hombre honesto y humilde que se gana la vida reciclando, pero la identidad virtual construida únicamente con base en su apariencia puede ser la de un ladrón o sujeto peligroso.

Con base en esta teoría general, Goffman construye el concepto de “estigma”, que para él significa un atributo socialmente reconocido como desacreditador o desacreditante (Goffman, 2001). Por consiguiente, la identidad virtual del portador de un estigma es caracterizada principalmente por su estigma. Las consecuencias sociales de esto son que el estigmatizado es tratado como un individuo inferior, como alguien que “no es completamente humano”. De esta forma, recaen sobre él varios tipos de discriminación, reduciendo sus posibilidades de vida, e incluso, se construye una ideología que justifica esos comportamientos (Goffman, 2001).

Goffman distingue tres tipos de estigmas: 1. Las abominaciones del cuerpo (las deformidades físicas), 2. Los defectos de carácter del individuo (entre los que incluye la homosexualidad” y 3. Los estigmas tribales de la raza, nación o religión (Goffman, 2001).

No resulta difícil observar que la propia definición de la homosexualidad en el fundamentalismo evangélico se constituye en un estigma para el portador de este rasgo, pues toda la personalidad del homosexual es caracterizada como la de individuo enfermo, endemoniado, pecador y aberrante. Eso es, en palabras de Goffman, toda su identidad virtual es caracterizada de esta manera y no se le permite mostrar los atributos de su identidad real.

En este caso, las consecuencias del estigma tampoco son diferentes. Primero aparece el rechazo del grupo social al estigmatizado:

Decían que en la iglesia no eran bienvenidas las personas homosexuales, que estaba mal, que era pecado, que es una aberración, todas esas palabras te van generando un pensamiento constante que te va aturdiendo, te va afectando psicológicamente [...] (AG).

La discriminación y el maltrato del fundamentalismo evangélico hacia los homosexuales es tal que los individuos producen estados de depresión y en los casos más extremos, llegan a suicidarse:

[...] y aunque ellos no lo vean de esa manera, eso es maltrato, es como si fuera una llaga que te están lastimando todo el tiempo, diciéndote ese tipo de cosas, se genera una herida y es muy difícil de cicatrizar. Por eso ese prejuicio, lleva a muchos niños a que se suiciden, como fue el resonado caso de Sergio Urrego (AG).

Los pensamientos suicidas no son casos excepcionales en los homosexuales que pertenecen a los grupos evangélicos fundamentalistas. Otros entrevistados afirmaron haber tenido pensamientos suicidas:

Vivía frustrado, tuve pensamientos suicidas. Incluso, una vez lo intenté; me puse una bolsa plástica en la cabeza para ahogarme. Afortunadamente, reflexioné y dije: ¿qué estoy haciendo? y me la quité. Pero sí vivía en un estado de depresión y sobre todo de culpa. Me sentía muy culpable por todo (F).

Cuatro años antes de retirarme del todo, confesé ante un pastor que me gustaban los hombres y que la idea me estaba generando tanto conflicto al punto de intentar suicidarme (DM).

Pero estos efectos tan poderosos en los estigmatizados no surgen por casualidad. El rechazo y la discriminación en el fundamentalismo evangélico es tan fuerte que incluso los seres más cercanos de los homosexuales realizan estas acciones:

Lo más fuerte que recuerdo es cuando mi mamá me dijo: 'usted no es mi hijo'. Eso me lo dijo apenas salí del closet, ahora se arrepiente mucho y yo aprendí a perdonarla y ahora tenemos una buena relación, pero siento que eso me marcó mucho como gay (J).

Otros juzgan a los homosexuales como "degenerados", como si su orientación sexual fuera un hecho premeditado de decadencia:

Me daría rabia saber que mi hijo tiene sexo con otro hombre porque eso ya es degeneración [...] Hacen lo que se les da la gana sin impórtales las consecuencias ni nada, sino que les importa cinco que sean mujeres u hombres, ya es

degeneración. Como si el hombre y la mujer fueran la misma vaina, degenerados (MB).

Los imaginarios y el estigma de la homosexualidad son muchas veces reforzados por los fieles, quienes llegan a aprehender tan profundamente estas significaciones que producen sentimientos de odio y de asco hacia los homosexuales:

No me dan rabia. ¡Me dan asco! ¡Repugnancia! Así se pongan condón el solo hecho de verlos besarse con otro *man* eso ya da repugnancia. Es cochizada. Mejor dicho. Es como ponerse a comer una carne podrida. La misma vaina, ver un par de maricas me da asco. Mejor dicho, me dan ganas de darles en la jeta. Porque hacen lo que se les da la gana (MB).

La otra cara de los evangélicos, la del amor y la compasión, no es mucho más agradable. Pues la compasión se aparece como lástima y como superioridad ética y moral. Así, una de las personas entrevistadas me decía que de las cosas que más le molestaban y ofendían de los fundamentalistas evangélicos no era solamente el hecho de que le dijeran que tenía que arrepentirse de su inmundicia (ser gay) y cambiar, sino que le dijeran: “oraré por ti”.

Pero no era una sola persona la que albergaba el recuerdo de esta expresión como algo ofensivo. Fue tal la cantidad de las entrevistas en las que emergió este mismo factor común, que en un punto decidí incluirlo como una pregunta más del cuestionario, hasta que el 90% de los entrevistados respondió con expresiones como: “¡Huy, sí! ¡Qué cosa tan ofensiva!”.

Para la mayoría era supremamente insultante que les dijeran, “oraré por ti”. Cuando se les preguntó por qué, dijeron que porque ahora comprendían que, aunque en apariencia era una expresión de amor, cuidado y preocupación, en realidad, denotaba una postura de superioridad implícita tan grande que dice algo así como (cito la respuesta de un entrevistado): “yo estoy tan bien con Dios que puedo hablar con él para que te perdone, porque, en cambio tú estás tan mal y das tanto asco, que tan solo él puede perdonarte y hacer algo por ti”.

Pero tal vez el efecto más impresionante del estigma de homosexualidad es su aprehensión por los mismos homosexuales. De este modo, los sujetos interpretan su

condición sexual como algo malo que debe corregirse: “obviamente, yo quería curarme de esto. En ese momento, yo tenía claro que eso estaba mal y que yo tenía que superarlo de algún modo. El problema es que no lo logré” (F). Pero al no poder corregir el deseo sexual aparece la culpa, la frustración y en últimas la depresión y el deseo de morir. Así, la vida de los homosexuales evangélicos se convierte en una lucha contra su propia naturaleza y, por ende, en una vida de angustia y sufrimiento. Así lo expresa una entrevistada homosexual:

Todo esto me afectó mucho personalmente, porque yo antes no salía, vivía reprimida en mi casa, yo no conocía gente, me veía forzada a conseguir hombres a pesar de que tengo más orientación por las mujeres, pero me obligaba a acostarme con hombres para recalcarme que tenía que ser heterosexual. Sin embargo, cuando salí del colegio, dije, ‘No. No voy a permitir más esto porque me estoy jodiendo a mí, literalmente’. (O)

La fuerza que ejerce este sistema de creencias en los homosexuales yace en dos aspectos generales:

1. En que los imaginarios de homosexualidad fundamentalistas son el único esquema de referencia que adquieren los homosexuales:

uno termina creyendo y aceptando todos estos ‘argumentos’ porque uno se encierra tanto en su círculo religioso que no escucha otras voces, ni lee textos que expresen otras posiciones y obviamente la iglesia no le incentiva a uno a ser crítico, sino a comer entero, por eso lo convencen a uno (F).

2. Esta orientación sexual se interpreta como contraria a Dios. A F le decían que se iba a ir al infierno por ser gay. Sin embargo, él afirma que lo decían de forma más implícita, como “no entrarás en el reino de los cielos”, y agrega, “aunque ya sea implícita o explícitamente, ya se sabe que uno está condenado”. Pero la preocupación de F era mucho más intramundana que de trascendencia terrenal. De acuerdo con lo que cuenta, le preocupaba mucho más que Dios lo castigara por tener sentimientos homosexuales en este plano de existencia que en el espiritual. Ni siquiera por consumir el acto como tal, sino apenas por sentirlo, ya que F asumió su homosexualidad hasta los 33 años y antes tan solo “batallaba” contra el deseo. La vida entera de los homosexuales se interpreta por los imaginarios del estigma de homosexualidad, incluso la económica y la social:

Pero mira que a mí, después de un tiempo, el tema de la condenación eterna ya no me preocupaba tanto. Aunque yo crecí en un contexto arminiano (teología de Jacobo Arminio, 1560 - 1609) en el que la salvación se pierde por cualquier bobada, yo no le daba tanta trascendencia a eso. Me preocupaba más era por el aquí y el ahora. No me afanaba tanto el más allá, sino si me iba mal en el trabajo, o si no me salían las cosas [...] yo pensaba que era por la AMS que las cosas me salían mal. Ni siquiera pensaba en que me iba a condenar. Ese era mi mayor miedo. Tenía un sentimiento constante de fracaso, de no salir adelante, de no ser nadie, de ser un perdedor, de quedarme rezagado, de no lograr nada, en mi contexto se dio más esa influencia de la teología de la prosperidad; si te portas bien, Dios te bendice. Si te portas mal, Dios no te bendice (F).

Entender “la bendición de Dios” de esta manera es algo muy propio de las iglesias neopentecostales y, en gran medida, explica la acogida que tuvo el pentecostalismo en Colombia, al igual que en la mayor parte de Sudamérica, así como la alta popularidad del neopentecostalismo que se extiende por la región hoy en día.

De este modo, el homosexual se interpreta a sí mismo, a su relación con el mundo y a su relación con Dios con base en la creencia de que todo su ser, toda su existencia es abominable: “Pablo, cuando empecé a sentir que me gustaban los hombres, tuve asco de mí mismo. Literalmente, le pedía a Dios todos los días que me quitara la vida” (DM).

En una ocasión mi hermano mayor me sorprendió con otro hombre en la casa. Se volvió loco, tomó un cuchillo de la cocina y comenzó a perseguirlo por toda la casa hasta que se pudo escapar y luego me llevó donde el pastor de la iglesia para contarle lo que había hecho y que me reprendiera. Ese domingo me expusieron ante toda la comunidad y gente que antes se decía mi amiga comenzó a tratarme como a una mierda (G.T.).

Así vemos que los efectos del estigma de homosexualidad son devastadores tanto para la comunidad evangélica, que genera sentimientos de odio y de asco hacia los homosexuales, como para los homosexuales mismos, que construyen una imagen miserable de su vida entera y llegan a desear la muerte. Tal como explica Butler por medio del concepto de abyección como “lo que ha sido expulsado del cuerpo, evacuado como excremento, literalmente convertido en ‘Otro’” (Butler, 2017: 230).

3.4. Categoría emergente: Procreación bélica o reproducción para la guerra

Alguna vez tuve una novia evangélica que conocí en una de las iglesias a las que iba mi abuela. De inmediato quiso la aprobación del pastor. Pues, a lo mejor yo era el esposo por el que ella tanto llevaba orando desde que era apenas una adolescente. Ella, con 24 años de edad, asistía a la iglesia desde que era una niña pequeña y por supuesto, se había “guardado para el Señor”, es decir que era virgen.

Cuando el pastor principal de esa iglesia se me acercó y me dijo que no veía con buenos ojos esa relación, inmediatamente pensé que su reticencia se debía a que, como la conocía desde pequeña y era una joven tan consagrada (vivía más “sirviendo” en la iglesia que en cualquier otro lado), al pastor lo embargaba y movía alguna clase de sentimiento paternal que le llevaba a verme como indigno de su “hija” espiritual.

No obstante, cuando le pregunté por qué no le parecía buena idea que ella y yo estuviéramos juntos, su respuesta me dejó atónito: “Ella no tiene tu nivel educativo, ni tu nivel de vida, es de un barrio mucho más pobre que el tuyo y, adicionalmente, su belleza es mucho más espiritual que física”.

Quedé estupefacto, en pocas palabras me estaba diciendo que ella no era lo suficientemente ‘buena’ para mí y basado en unos argumentos muy terrenales y nada “espirituales”. Entonces me pregunté: ¿acaso el Jesús bíblico no nos mandaba a ser como él? ¿Y acaso él no marcaba el ejemplo juntándose con los pobres, eliminando las brechas sociales? ¿Y qué decir del tema de la belleza? ¿No era la vanidad uno de los peores y más detestables pecados a los ojos de ese Jesús de la Biblia que predicaban en el púlpito? ¿Entonces por qué no estaba feliz este pastor de que yo estuviera tan resuelto en imitar al hijo de Dios como tanto se la pasaban diciéndome en cada predicación?

Ahora entiendo que el raciocinio del pastor era mucho más pragmático y mucho menos ingenuo que el mío. En su vasta experiencia formando, aconsejando y viendo derrumbarse matrimonios a lo largo de su vida, tal vez comprendió que el mantenimiento de una relación de pareja depende más de las condiciones materiales que de las espirituales.

Por esto, quizás, mis motivaciones de fe para elegir a esta muchacha como mi pareja eran ridículas para la irreductible razón moderna de este pastor: “No creo que sean pareja, no

creo que sean compatibles el uno para el otro, yo creo que Dios tiene a otras personas para cada uno de ustedes, no se apresuren. Sigán orando y estoy seguro de que Dios les concederá los deseos de su corazón; alguien mucho más propicio para cada uno”, me decía en tiempos de consejería este pastor.

Ahora comprendo que lo que quería decir este pastor era que no quería darnos su bendición para luego ver que nos separáramos por ser incompatibles, así lo fuéramos a la sazón del discurso que se la pasaba predicando, pero no a la de la razón moderna contra la que, en apariencia, tanto detractaba.

De esta manera, se hace evidente una incoherencia entre la práctica evangélica fundamentalista y su rechazo a la lógica natural y biológica de la que tanto escuché deplorar en el púlpito cada domingo, pero que al final pareció tener mucho más sentido para este pastor que los mismos sermones que predicaba sobre Jesús.

Empiezo este apartado con esta experiencia porque muestra claramente que la noción de “familia” y “unión monogámica” que guardan los evangélicos está orientada, en gran medida, en función de un factor biológico y cultural que garantice en alguna medida la preservación de información genética, así como de herencias materiales y culturales, tomando la reproducción como principal preocupación de las uniones conyugales.

Esto, por supuesto, no tiene nada de nuevo en el cristianismo. En el primer capítulo de este trabajo vimos cómo los motivos por los que la iglesia católica instituyó la monogamia, prohibiendo el matrimonio entre parientes cercanos, el levirato, el concubinato, la adopción y el divorcio se hicieron con fines de obtener beneficios materiales para la institución religiosa. Al prohibirse las estrategias hereditarias se hacía más difícil transmitir la propiedad a las generaciones siguientes y los bienes terminaban en posesión de la iglesia (Fukuyama, 2016). De esta forma se debilitó la familia extendida y se institucionalizó la familia nuclear heteronormada.

Pero en el caso del fundamentalismo evangélico el dispositivo parece funcionar de manera inversa: se promueve la unión monogámica y la reproducción para incrementar la descendencia de los fieles evangélicos.

¿Por qué el tema de la procreación y de la descendencia es tan importante para los fundamentalistas evangélicos? Alguna vez le formulé esta pregunta a otro pastor y su respuesta fue:

hay que llenar la aljaba de flechas para ser lanzadas al mundo; los hijos son las flechas que nos da Dios para que, luego de criarlos en la fe, los lancemos a este mundo de tinieblas y, así, puedan ser la luz de este, al que Dios nos llamó a iluminar.

Por tanto, los hijos son tan importantes para estas comunidades porque son vistos como armas (flechas) o soldados que engrosarán las filas de sus ejércitos para que cumplan la misión de Dios: “por tanto id a todas las naciones y haced discípulos, bautizándolos en el nombre del Padre y del hijo y del espíritu santo” (Mateo 28:19).

Este versículo bíblico que acabo de citar es uno de los primeros versículos que le hacen aprender a los miembros de estas iglesias y luego se vuelve uno de los pilares dogmáticos más importantes en términos misionales para todos los miembros de la comunidad.

“De esto se trata todo, Pablo. Es la misión que nos encomendó Dios”, me decía otro pastor que entrevisté para esta investigación. “¿O sea que todo se trata de hacer discípulas a todas las naciones y bautizarlas en el nombre de Cristo?”, pregunté. Me respondió que sí. “Y todos los miembros bautizados deben diezmar, ¿verdad?”, repliqué. A lo cual me respondió que sí, que es un deber cristiano, una muestra de obediencia porque donde está tu tesoro está tu corazón, pero que no se trataba de eso, sino de “salvar a un mundo perdido”.

Así pues, la forma de salvar a este mundo que ellos consideran perdido es haciendo que todo el mundo crea en lo que ellos creen, eliminando el disenso frente a sus creencias y dogmas. Y para esto, el mejor camino que ellos ven es tener un elevado número de hijos, ya que, como uno de estos pastores me dijo, citando la Biblia, y todos parecen tener muy claro, “si instruyes al niño en su camino, aunque fuere viejo no se apartará” (Proverbios 22:6).

Así, el fundamentalismo evangélico parece promover la reproducción de sus fieles por dos razones principales: la expansión de su cosmovisión y el sostenimiento material de su institucionalidad. En ese sentido, una de las razones por las que los fundamentalismos

evangélicos construyen imaginarios tan negativos sobre la homosexualidad se encontraría en su deseo de expandir sus creencias mediante la reproducción.

Pero esto no solo explica la animadversión que sienten hacia las prácticas homosexuales, sino también a todas aquellas prácticas sexuales que no apunten a la procreación. Es por esto que la fornicación o el adulterio también son tan problemáticas para ellos. Es decir que una persona que simplemente desee tener sexo por diversión, por goce y sin la menor intención de tener hijos no es vista con buenos ojos por estas comunidades.

Así lo confirmaron muchos entrevistados cuando les hice la pregunta de por qué creían que los evangélicos fundamentalistas discriminaban a los homosexuales:

porque les interesa mucho el tema de la reproducción sexual, ya que un hombre con hombre o una mujer con una mujer no pueden tener hijos y a ellos (los evangélicos) les interesa mucho tener hijos para seguir reproduciéndolos como cristianos (L).

Los evangélicos utilizan muchas técnicas para garantizar la reproducción de los fieles. Por un lado, la interpretación y selección de versículos de la biblia para fundamentar sus creencias. Por ejemplo, en las iglesias se escucha citar mucho el versículo: “Varón y hembra los creó, Dios. Fructificad y multiplicaos; llenen la tierra y gobiérnenla” (Gen. 1:28).

Otro mecanismo es hacer creer mediante estas interpretaciones de la biblia que hay un mandato de Dios que describe lo que ellos llaman “el propósito perfecto de Dios para sus vidas”. De esta manera, el mandato adquiere una dialéctica en la que no solo es una orden de Dios, sino que además traza el propósito que Dios mismo les asignó como único rumbo para su vida. En este sentido, se entiende mejor la presión que estas comunidades ejercen sobre sus files para que se casen y tengan hijos, pues ellos sienten que el “plan perfecto de Dios para la humanidad” consiste en que ellos, los cristianos, tengan muchos hijos para poblar el mundo, ser una gran mayoría y de esta manera gobernar imponiendo su visión de lo correcto al rededor del globo.

Por otro lado, hay dispositivos de acompañamiento que se encargan de mantener la estabilidad de los nuevos matrimonios. Por ejemplo, cuando finalmente me casé, no con quien yo quería, sino con quien en ese momento pensé que era la mujer que Dios quería

para mí, una pareja de miembros de la iglesia nos “hizo acompañamiento”, tanto antes de las nupcias como después.

Básicamente, este “acompañamiento” consistía en unas sesiones de pareja en la que nos daban consejos para que el matrimonio funcionara y se sostuviera a lo largo de los años, “conforme a la voluntad de Dios”. Lo curioso es que la mayoría de los consejos eran de índole económico y reproductivo.

Poco les importaban nuestros problemas sexuales, que eran bastantes, ya que como dije, yo no me casé pensando en si ella me gustaba o no, sino en si le gustaba a Dios. Lo único que parecía preocuparles a ese respecto era persuadirnos y motivarnos a que tuviéramos hijos, ya que estos, de acuerdo con ellos “son un don de Dios”. Asimismo, lo que ellos llamaban “consejos financieros” era otro tema central de estos acompañamientos, ya que de acuerdo con su discurso, la mayoría de los problemas que destruyen los matrimonios se derivan de este ítem.

Estas técnicas eran muy efectivas, pues en las iglesias a las que asistí predominaba un imaginario tácito: entre más hijos tuviera un hombre más respetable era dentro de la comunidad. Tanto es así que la esposa de un amigo de esa época tuvo que pedirle al ginecólogo que atendió su segundo parto que le ligara las trompas a escondidas de su “cabeza” (es decir, de su esposo). Porque “el cuerpo de la mujer no le pertenece a esta, sino a su marido” y, claramente, él no estaba de acuerdo con los métodos anticonceptivos, sino que piensa que las personas “conformes al corazón de Dios” deben tener cuantos hijos quiera Dios, así vivan en zonas marginales y ganen menos de dos salarios mínimos lo cual era solo el salario de él, pues ella no trabajaba, sino que se quedaba en la casa atendiendo las labores domésticas y a los hijos como “Dios” y su marido mandan.

Sin embargo, la mayor fortaleza de esta tesis se halla en que toma como sustento los resultados de las investigaciones de Michael Foucault, quien afirma que los discursos modernos sobre la sexualidad tienen el principal objetivo de “expulsar de la realidad las formas de sexualidad no sometidas a la economía estricta de la reproducción” (Foucault, 1982, p. 48). Por esta razón, explica Foucault, se incrementaron los castigos judiciales contra las perversiones sexuales, se definieron las irregularidades sexuales como enfermedades mentales, se ordenaron estrategias pedagógicas y tratamientos o curas para estas desviaciones, y, sobre todo, dice Foucault, “los médicos reunieron alrededor de

las menores fantasías todo el enfático vocabulario de la abominación” (Foucault, 1982, p. 49). La preocupación principal de la normalización de la sexualidad en la modernidad es, pues, la reproducción de la fuerza de trabajo y el mantenimiento de las relaciones de poder. Eso es: “montar una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora” (Foucault, 1982, p. 49).

Así, pues, los evangélicos fundamentalistas no mienten cuando afirman que rechazan la homosexualidad porque

el diseño original de Dios es hombre y mujer y la homosexualidad atenta contra la familia y para ellos la familia es el núcleo fundamental de la sociedad, de manera tal que la homosexualidad atenta directamente, a su parecer, contra la sociedad en sí misma. (F).

Estas son sus creencias, esta es la ideología que han aprehendido, pero la mayoría desconociendo o no es capaz de identificar los motivos económicos y de poder que subyacen a sus creencias.

Ahora bien, por otro lado, mi trabajo de observación y entrevistas también captó que el fundamentalismo evangélico suele realizar los procesos de evangelización mediante un lenguaje esencialmente bélico, como, por ejemplo, referirse constantemente a su Dios como “Jehová de los ejércitos”.

Del mismo modo, me di cuenta de que citan y traen a colación continuamente diferentes versículos de la Biblia para decir que “Dios les dará la tierra para ser conquistada”, “que pondrá a sus enemigos bajo sus pies” y “que para estos será el llanto y el crujir de dientes”, pues ellos (quienes no crean ni acepten su cosmogonía) “serán arrojados al lago de fuego”.

Así, puede verse que en el fundamentalismo evangélico se construye una imagen de *Otredad* malvada y vil contra la que hay que combatir y que además pagará por sus ofensas a Dios de la manera más penosa en una lógica de ‘vencidos’ bélicamente.

La *Otredad* del fundamentalismo evangélico esta compuesta por todo aquello que esté en contra de sus convicciones morales, éticas y religiosas. En sus propias palabras todas las

impurezas del “mundo”. Y la homosexualidad representa una de las ideas más impuras para los evangélicos.

Pedirle a Cristo que los purifique, limpie, o restaure, como si se tratase de algo profundamente contaminado, refuerza la idea de que hay algo mal con los homosexuales, algo ‘fuera de lugar’, lo cual implica tácitamente que hay un solo lugar, una forma correcta de ser, un orden correcto. ¿Cuál? El que Dios dice. ¿Y cuál es ese lugar que Dios dice? Pues el que ellos dicen. ¿Por qué? Porque les ha sido revelado a partir de la interpretación correcta de las ‘Santas Escrituras’, al ser el ‘pueblo elegido de Dios’ o ‘Nación santa’, como ellos se denominan a sí mismos. Como afirma Mary Douglas: “Si la impureza es materia fuera de sitio, debemos acercarnos a ella a través del orden. La impureza y la suciedad son aquello que no debemos incluir si es que queremos mantener una configuración” (Douglas, 1973, p. 60).

De este modo se observa que ser homosexual es tener el mal en mí, estar endemoniado, maldito, contaminado, sucio, infecto y si soy todo esto, también puedo contaminar e infectar, por eso soy una fuente de peligro.

Así se entiende por qué los evangélicos suelen citar el versículo bíblico que toman como un mandato divino e imponen a todos sus fieles, “sean santos, pues Dios es santo” (1 de Pedro 1:16). Como se vio, ser santo significa para estas comunidades apartarse del mundo y “unirse a la familia de Dios”, en la mayoría de los casos esto se simboliza a través del bautismo, pero en algunos casos, como en el de la iglesia a la que asistía DM, hasta se les pide solicitar y diligenciar un formato de membresía.

Puede observarse en este punto una construcción muy fuerte del *yo* y del *ello*, del *ego* y *el alter*, del *nosotros* y el *ellos*. En términos de identidad, algo muy político y similar a lo que sustentó ideológicamente a otros movimientos como el fascismo y el nazismo, por ejemplo:

Las alter-ideologías remiten a la dimensión ideológica de la forma en que uno se relaciona con el Otro: a las percepciones del Otro y de las relaciones con él o ella. En las relaciones de poder y dominación, la alter-ideología de los sujetos dominantes se traduce en intentos de amoldar a los sujetos dominados según la imagen que de ellos tengan los primeros, y en la resistencia a su oposición. De esta forma se asegura la dominación (Therborn, 2015, p. 24-25).

En este sentido, es clara la relevancia que cobra la intención de estos pastores y comunidades por construir un Otro por medio de dispositivos discursivos para sus feligreses, ya que haciendo esto, obtienen un sentimiento de pertenencia, de adhesión a sus filas y de esta forma se asegura la dominación, como afirma Therborn.

Para explicar este fenómeno de manera adecuada propongo una nueva categoría: la *procreación bélica*. Es decir, el uso de dispositivos disciplinarios en el fundamentalismo evangélico que promueven la reproducción de los fieles con el fin de expandir la cosmovisión evangélica y garantizar las condiciones económicas de su existencia.

El objetivo puede sintetizarse en el logro de una estructura de dominación construida sobre el mecanismo que Foucault denomina “poder pastoral”. Es decir, el poder ejercido por un pastor que guía a cada miembro individual de su rebaño a la salvación (Meneses, 2019). Es por esto que en el fundamentalismo evangélico no se fomenta el pensamiento crítico, sino la obediencia a la autoridad.

Pero esto no sólo se manifiesta en la autoridad del pastor, sino en la reproducción de estructuras patriarcales en el hogar. Así, en las consejerías matrimoniales de la iglesia poco importaba que a menudo mostrara preocupación porque me estaba sintiendo tentado a serle infiel a mi esposa, puesto que según la Biblia, una mujer debe estar sujeta a su marido y debe perdonar cualquier falta de éste, así como las suyas han sido perdonadas por Cristo. Esa era la respuesta de mi consejero, pero si ella fuera la adúltera, sí era causal de que el hombre le pasara “carta de divorcio”, como lo establecía la Biblia.

Por el contrario, lo que parecía importar era que yo supiera ser un buen proveedor. Y esto significaba que, aunque mi esposa no trabajara, en mí era en quien recaía la responsabilidad de llevar comida a la mesa de nuestro hogar. Asimismo, era aconsejable que tuviera hijos y que tanto ellos como mi esposa estuvieran bajo mi sujeción (dominio), y, a la vez, yo de la iglesia, pues esto era lo que, según ellos, Dios establece como un hombre conforme a su voluntad.

En esta construcción de los roles de género también se encuentra una última causa del desprecio a la homosexualidad en el fundamentalismo evangélico. Cuando le preguntaba a mi consejero qué opinaba de los homosexuales, me respondía que en la biblia decía que eran una abominación. Yo le preguntaba por qué pensaba que la Biblia decía esto y él me respondía que tal vez era porque era una ofensa para Dios que los hombres homosexuales

no aceptaran la posición de honor que este les había otorgado y rechazaran la responsabilidad que conllevaba este honor, asumiendo roles “femeninos”, es decir, aquellos que están por fuera del estereotipo del liderazgo del hogar, la protección y el proveer económico para el hogar y la fecundación, por supuesto. Asimismo, era una ofensa que las mujeres se quisieran igualar al hombre asumiendo roles masculinos. Así, pues, se trata de una forma extremadamente conservadora de mantener el binario sexo-género (Butler, 2017).

Estas son, entonces, algunas de las principales razones del desprecio hacia los homosexuales por los evangélicos fundamentalistas. Por ellas se construyen imaginarios destructivos sobre la homosexualidad, se estigmatiza a los homosexuales y se generan sentimientos de odio y de asco hacia ellos que desencadenan acciones violentas y resultados lamentables, como la muerte.

Sin embargo, no todo parece ser tan nefasto en el fundamentalismo evangélico. La información recolectada me dio la posibilidad de comprender que en las nuevas generaciones se abre una pequeña ventana de rebeldía que se enfrenta a estas disciplinas y las critica. Así, por ejemplo, el entrevistado GT cuenta que le costó dejar de ocultar su atracción por su mismo sexo, pero piensa que hoy en día a los muchachos les importa “un carajo” ocultarlo y se muestran como son, lo cual le parece maravilloso, porque siente que este tabú se disipa cada vez más en las iglesias y en la sociedad, en general. Sin embargo, reconoce que esto puede ser lo que él quiere ver o pensar porque sí es consciente de muchos que siguen ocultándolo por miedo a la discriminación, a la presión social y familiar, al qué dirán y a reacciones como las que tuvo su hermano cuando lo sorprendió teniendo sexo con otro hombre (intentó apuñalar a su amante con un cuchillo de la cocina).

4. Conclusiones

Como puede observarse, la presente investigación partió de un enfoque deductivo, en el que se comenzó analizando el fenómeno en general, a saber: cómo surge el concepto de “homosexualidad” en la modernidad (capítulo 1). En el siguiente capítulo se trazó un breve contexto del fundamentalismo evangélico en términos generales y las particularidades del caso colombiano. Para, finalmente, y a partir de un trabajo de campo en el que se combinaron varias herramientas metodológicas, como las entrevistas (estructuradas y semiestructuradas) y la observación de campo, identificar los imaginarios sociales acerca de la homosexualidad que se construyen en fundamentalismo evangélico colombiano.

La investigación tenía el objetivo de responder tres preguntas fundamentales: ¿cuáles son los imaginarios sociales sobre homosexualidad que se construyen en el fundamentalismo evangélico colombiano?, ¿por qué se producen estos imaginarios? Y ¿cuáles son las consecuencias sociales más significativas en la vida práctica de los fieles evangélicos fundamentalistas?

En primer lugar, se describe un contexto general de las significaciones y las relaciones de poder que se configuran en el fundamentalismo evangélico acerca de la sexualidad. El estudio indagó por el *habitus* sobre la sexualidad que incorporan los fieles evangélicos fundamentalistas. Es decir, por la estructura estructurada y estructurante que determina el modo de pensar, sentir y actuar de los actores en cuanto a la sexualidad. Así, se encontró que el *habitus* sobre la sexualidad de los evangélicos fundamentalistas está basado en una idea normativa sobre el sexo, a saber: la sexualidad heterosexual restringida al

matrimonio y con fines reproductivos. Toda otra manifestación de sexualidad es censurada por los evangélicos: la masturbación, la fornicación y, por supuesto, la homosexualidad. Además, el estudio encuentra que esta normativa se hace cumplir mediante una disciplina estricta que se basa en dispositivos de vergüenza, rechazo, obediencia y humillación.

Después de esto, el estudio presenta los principales rasgos de los imaginarios sociales acerca de la homosexualidad de los fundamentalistas evangélicos. Se muestra, así, que en estos movimientos la homosexualidad se define a partir de la mezcla de saberes religiosos y psicológicos.

De esta forma, la homosexualidad se concibe como una enfermedad (tal y como fue definida por la psiquiatría de finales del siglo XIX). En este sentido, la homosexualidad es una condición patológica que tiene sus causas en traumas de la infancia y que puede ser tratada mediante prácticas terapéuticas basadas en el conocimiento psicológico, como, por ejemplo, los grupos de apoyo, las terapias grupales, la corrección de comportamientos que no corresponden a los roles de género que se espera de los individuos y la evaluación del progreso mediante técnicas que también funcionan como dispositivos de control y dominación. Estas prácticas se basan en la generación de emociones negativas, como la culpa, la vergüenza y la humillación y, por ende, tienen efectos negativos en los homosexuales, pues generan estados de ansiedad y depresión. El trabajo empírico mostró que ninguno de los entrevistados que participaron de estos grupos fue “curado” de la homosexualidad.

Por otro lado, en el fundamentalismo evangélico también se define la homosexualidad mediante dos construcciones religiosas: las posesiones demoniacas y el pecado. La primera explica la causa de la homosexualidad en la posesión de un demonio en el afectado. De este modo, así como las terapias son el tratamiento de la homosexualidad como enfermedad, los exorcismos (o liberaciones de demonios) son el tratamiento para la posesión demoniaca. Además, la homosexualidad también se define como un pecado, es decir, como una ofensa a Dios. Pero este pecado tiene una carga valorativa más fuerte que la de otros pecados, pues se concibe como algo abominable que va en contra de la totalidad del plan divino. En ese sentido, a los homosexuales se los hace responsables de su orientación sexual y se los juzga por no progresar en su proceso de “deshomosexualización”.

El “estigma de homosexualidad” es la principal consecuencia de estos imaginarios. El concepto de estigma se define de acuerdo al sentido que le da Erving Goffman, o sea, como un atributo que un grupo social considera desacreditador o desacreditante. Al ser estigmatizado, toda la identidad del homosexual es definida por su orientación sexual. La comunidad de las iglesias señala al homosexual y lo caracteriza como pecador. Algunos miembros de la comunidad llegan a generar sentimientos de odio y asco hacia los homosexuales. El homosexual es rechazado y discriminado en las iglesias evangélicas, incluso por sus amigos y familia. Además, sufre maltratos psicológicos que lo afectan psicológicamente. Los imaginarios sobre la homosexualidad y el estigma de homosexualidad se aprehende en los procesos de socialización primaria o secundaria. Los homosexuales también aprehenden estas significaciones y se interpretan a sí mismos de acuerdo con este esquema de referencia. Es decir, se sienten como personas malas y pecadoras y como no queridos por Dios. Esto los lleva a estados de depresión que en algunos casos generan ideas suicidas.

Finalmente, se encuentran algunos procesos sociales que explican la producción de los imaginarios sociales sobre la homosexualidad. Primero se encuentra que los evangélicos fundamentalistas defienden la normativa sobre la sexualidad restringida al matrimonio heterosexual y con fines reproductivos porque les interesa estimular la procreación de sus fieles. Este fomento a la procreación se da porque se considera una manera eficiente para extender la cosmovisión evangélica y para garantizar sostenibilidad económica. Además, la investigación encuentra que en el fundamentalismo evangélico se construye el imaginario de una Otredad conformada por todos aquellos que tienen creencias opuestas a los valores cristianos (entre ellos los homosexuales). El Otro que se construye en los movimientos evangélicos se caracteriza por ser “mundano” y representar las impurezas de la existencia humana. Por esta razón, se los señala mediante discursos cargados de analogías bélicas. Así, se propone la categoría de “procreación bélica” como herramienta conceptual para comprender el fenómeno. También se halló que estas construcciones significativas se mantienen por estructuras de dominación basadas en el poder pastoral y que se refuerzan por roles de género de tipo patriarcal.

5. Preguntas para investigaciones posteriores

En este orden de ideas, vale la pena dejar planteadas para futuras investigaciones preguntas como:

¿Cuáles son los hechos puntuales que permiten observar la des-democratización (Brown, 2007) que produce la mirada evangélica sobre la homosexualidad y la diversidad sexual en general como erosión gradual del tejido democrático de la política que potencialmente transforma la arquitectura institucional de regímenes democráticos en simulacros?

¿Cuáles son los “aportes” más significativos que el fundamentalismo evangélico, a través de su estigma de la homosexualidad, ha brindado a los procesos des-democratizantes a los que asistimos en los últimos tiempos en Colombia?

¿Cuál es la caracterización de homicidios y suicidios directamente relacionados con la arremetida antigénero en Colombia?

Anexo A. Entrevista

Nombre (aclarar si prefieres que no se mencione en la tesis, por favor):

Edad:

Sexo:

Género:

Identidad sexual:

Experiencia vital empírica:

1. ¿Qué te decían tu pastor y líderes de la iglesia a la que asistías sobre la homosexualidad? Por favor, intenta usar las palabras exactas (o al menos las más parecidas) que usaban para referirse a ella.

R/:

2. ¿Por qué decían eso de la homosexualidad?

R/:

3. ¿Qué te decían que debías hacer?

R/:

4. ¿Te animaban a tener un(a) esposo(a) e hijos?

R/:

5. ¿Por qué?

R/:

6. ¿Alguna vez escuchaste el versículo “por tanto, id, y haced discípulos en todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo” (Mt 28:19). ¿Qué tan importante era, qué te decían frente a esto?

R/:

7. ¿Qué decían sobre el rol de la mujer en esa comunidad? ¿Cuál era ‘el llamado de Dios’ para la mujer, de acuerdo con el pastor y su equipo de líderes?

R/:

8. ¿Qué decían sobre el rol del hombre en esa comunidad? ¿Cuál era ‘el llamado de Dios’ para los hombres, de acuerdo con el pastor y su equipo de líderes?

R/:

9. ¿Qué labores se les asignaban a las mujeres en esa iglesia?

R/:

10. ¿Qué labores se les asignaban a los hombres en esa iglesia?

R/:

Preguntas generales:

1. ¿A qué edad entraste a la iglesia?
2. ¿Cuál fue tu motivación para llegar?
3. ¿Cuál fue tu motivación para permanecer?
4. ¿Cómo se llama la iglesia o comunidad a la que asistías?
5. ¿De qué denominación doctrinal es dicha iglesia o comunidad?
6. ¿Sigues asistiendo?
7. ¿Por qué?
8. ¿Cuál era tu estado emocional cuando te acercaste a ellos?
9. ¿Y si te fuiste, cuál fue el estado emocional cuando saliste?
10. ¿Por qué?
11. ¿Desde cuándo supiste que tenías una identidad sexual diversa?
12. ¿Cómo fue ese descubrimiento?
13. ¿Qué te decían en la iglesia frente a eso?
14. ¿Qué decían en tu iglesia frente a la sexualidad?
15. ¿Y frente a la homosexualidad?
16. ¿Te decían cómo llevar tu sexualidad?
17. ¿Qué te decían?
18. ¿Cómo te sentías?
19. ¿En ese momento te sentiste violentada?
20. ¿Y ahora?
21. ¿Cómo era tu situación económica cuando entraste a la iglesia o grupo?
22. Describe tu círculo social (familia, amigos, etc.) cuando llegaste y cuando saliste, por favor.

Parte II

A.

1. ¿Qué decía el pastor o los líderes frente a las personas que no compartían las mismas creencias?
2. ¿Cómo se referían al 'mundo'? Cuando hablaban del 'mundo' ¿qué calificativos empleaban para referirse a él?
3. ¿Qué te decían sobre tener amigos que no creyeran en lo mismo que tú?
4. ¿Cómo se entendía lo que estaba por fuera de esa comunidad?
5. ¿Qué te decían que debías hacer si tu papá, mamá, hermanos o alguien muy cercano se interponía entre tú y tu fe?
6. ¿Alguna vez escuchaste al pastor o a su equipo de líderes usar este versículo: "El que ama a padre o madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a hijo o hija más que a mí, no es digno de mí" (Mt 10:37)?
7. Si respondiste que sí, di en qué contexto y sentido lo empleaban, por favor.
8. ¿Te impulsaban a buscar pareja? ¿Dónde?
9. ¿Te impulsaban a tener amigos? ¿Dónde?
10. ¿Qué tan importante era el bautizo en esa comunidad?
11. ¿Qué significaba el bautizo?
12. ¿Qué te decían sobre tu pasado e historia personal? ¿A qué te animaban con respecto a tu pasado e historia personal?

B.

1. ¿Qué te decían acerca de los medios de comunicación como internet y redes sociales?
2. ¿Qué te decían sobre leer libros filosóficos, académicos, de literatura universal o científicos?
3. ¿Cuando hablaban sobre investigaciones científicas o de la opinión de académicos o intelectuales se referían a eso como 'sabiduría del mundo' o sabiduría mundana?
4. ¿Qué decían sobre ella?
5. ¿Alguna vez sentiste que reinterpretaban información externa de manera tendenciosa y sin mayores argumentos para apoyar sus puntos de vista y creencias?
6. ¿La comunidad intentaba controlar la educación de los niños? ¿Cómo?

7. ¿Era frecuente la recomendación de educar a los hijos en casa, en vez de hacerlo en colegios o escuelas convencionales?

C.

1. ¿Alguna vez insinuaron o te hicieron sentir de alguna manera que tu permanencia en esa comunidad era vital para tu supervivencia?

2. ¿Alguna vez te dijeron cosas como que el diablo andaba allá afuera buscando a quién devorar y que solo en comunidad podías estar seguro? ¿Cuáles?

3. ¿Aconsejaban qué comer y qué no? ¿puedes dar ejemplos?

4. ¿Recomendaban algo sobre cómo vestir, por sutil que fuera? ¿Puedes dar ejemplos?

5. ¿Usaban versículos como “Yo soy la vid, vosotros los pámpanos; el que permanece en mí, y yo en él, éste lleva mucho fruto; porque separados de mí nada podéis hacer” (Jn 15:5)? ¿Lo usaban para decir qué?

6. ¿Hacían recomendaciones sobre las palabras que salían de tu boca? ¿Cuáles recomendaciones o qué te decían sobre esto?

7. ¿Había algún tipo de ‘jerga’ dentro de esa comunidad? ¿Cuáles eran las palabras más utilizadas y privativas de esa comunidad u otras similares?

8. ¿Hacían recomendaciones sobre cómo uno debía expresarse?

9. ¿Te exhortaban a confesar? ¿Qué? ¿A quién? ¿Con qué frecuencia?

10. ¿Alguna vez sentiste que tu vida estaba más a salvo dentro de esa comunidad que por fuera de ella?

D.

1. ¿Te animaban a ayunar?

2. ¿En qué consistía ese ayuno?

3. ¿Con qué frecuencia se suponía que debías ayunar?

4. ¿Te animaban a hacer vigiliass?

5. ¿En qué consistían?

6. ¿Con qué frecuencia se suponía que las hicieras?

7. ¿Qué tan frecuentes eran las exhortaciones al servicio en la iglesia o comunidad?
8. ¿Te suenan las palabras 'ministerio', 'ministrar' o 'servir'?
9. ¿Para qué usaban esas palabras en esa comunidad?
10. ¿Cuántas horas a la semana dedicabas a 'servir' en esa comunidad?
11. ¿Qué hacías?
12. ¿Cuál era el grado de agotamiento que te producían estas labores?
13. ¿Alguna vez sentiste que tu vida se redujo al tiempo que pasabas en la iglesia, cómo fue eso?

Técnicas de tipo emocional

A.

1. ¿Te animaban a bautizarte?
2. ¿Por qué eso era importante?
3. ¿Qué pasaba cuando alguien se bautizaba, qué hacían, algún tipo de manifestación eufórica?
4. ¿Qué significaba bautizarse en esa comunidad?
5. ¿Qué te decían sobre tu pasado?
6. ¿Con quiénes pasabas la mayoría de tu tiempo a partir de ese momento?
7. ¿Cuál era tu parte favorita del tiempo en tu iglesia?
8. ¿Había 'alabanza' en tu iglesia?
 9. ¿Cómo era?
 10. ¿Cómo te sentías en la alabanza?
 11. ¿Había alguna otra ceremonia, rito o parte que tocara tus emociones de manera especial, puedes describirla, por favor?

B.

1. ¿A quiénes se les iba asignando cargos de liderazgo?
2. ¿Cómo se consideraba el hecho de que te dieran un cargo de liderazgo?
3. ¿A quiénes degradaban de esos cargos?

4. ¿Se hacía público o se hacía en discretamente, en el caso de que se hiciera discretamente cuál era la reacción de la comunidad cuando ya no veía a esa persona en el cargo de liderazgo?
5. ¿Tenías 'acompañamiento', una especie de tutor/a o algo así?
6. ¿Qué debías hacer con él o ella?
7. ¿Cuando tenías que tomar alguna decisión importante consultabas a esa persona?
8. ¿Detectaste algún tipo de sistema de premios y castigos, cómo era y por qué?

Técnicas de tipo cognitivo

1. ¿Alguna vez sentiste menospreciada tu capacidad de raciocinio, cómo?
2. ¿Alguna vez te sentiste engañado por ese grupo? ¿Cómo?
3. ¿Alguna vez te sentiste utilizado? ¿Cómo?
4. ¿Sentiste en algún momento que se te pedía anular tu individualidad y asumir la identidad del grupo? ¿En qué momentos o de qué formas sentiste esto?
5. ¿Qué sientes que ocupaba tu atención la mayoría del tiempo mientras estuviste en esa comunidad? ¿Qué cantidad de tiempo destinabas para hacer estudios bíblicos, discipulados o células o grupos de apoyo o cosas por el estilo?
6. ¿Había lo que se pudiera llamar una 'jerga' especial de ese grupo? ¿Qué palabras usabas dentro de esa comunidad que antes no?
7. ¿Había alguna autoridad superior a la Biblia?

Técnicas de inducción de estado disociativo

1. ¿Qué tan importante eran los cánticos en tu comunidad?
2. ¿Qué efecto producían en ti?
3. ¿Qué efecto veías que producían en los demás?
4. ¿Hablaban en lenguas? ¿Qué se sentía? ¿Qué pensabas durante esos estados?
5. ¿Qué proporción de tiempo sientes que se le dedicaba a la oración y a la meditación?
6. ¿Qué rituales de renuncia al pasado recuerdas que hacían?
7. ¿Hacían retiros espirituales? ¿Cada cuánto? ¿Qué hacían allá?
8. ¿Había luces y equipos audiovisuales? ¿De qué calidad? ¿Qué tanto se usaban?

9. ¿Qué tan agotado quedabas luego de un fin de semana con ellos?
10. ¿Ejecutabas tareas monótonas y repetitivas? ¿Cuáles?

Parte III

1. ¿El grupo indicaba a sus miembros cómo comportarse sexualmente? ¿Cómo?
2. ¿Se daban directrices a las mujeres jóvenes para que usaran sus cuerpos con el propósito de manipular o de reclutar nuevos miembros? ¿O algo parecido?
3. ¿El grupo aboga por o da a entender que transgredir la ley es adecuado si sirve a los intereses del grupo? ¿Si el gobierno colombiano aprobara una ley que obligara a los padres a dotar de preservativos a sus hijos, cuál sería el consejo de esta comunidad?
4. ¿Se espera que los miembros pospongan o renuncien a sus metas personales, vocacionales y educacionales con el fin de trabajar para el grupo? ¿Qué decían?
5. ¿El grupo anima a los miembros que estén enfermos a buscar asistencia médica o confiaban más en cosas como el poder de la oración o cosas así?
6. ¿El logro de influencia política constituye una meta fundamental para el grupo?
7. ¿Los miembros creen que abandonar el grupo supondría la muerte o daño irreparable para ellos o sus familiares?
8. ¿El grupo dificulta que los miembros expresen emociones negativas, cómo? (De la abundancia del corazón habla la boca, por ejemplo ¿cómo usaban ese versículo y para qué?
9. ¿Los miembros sienten que son parte de una elite especial? Ejemplifica, por favor.
 10. ¿Se enseña que las personas que son críticas con el grupo se encuentran bajo influencia demoníaca o maligna? Ejemplifica, por favor.
 11. ¿Se utiliza la persuasión coercitiva y el control mental? Ejemplifica, por favor.
 12. ¿El grupo aprueba algún tipo de violencia contra personas ajenas al grupo? Ejemplifica, por favor
 13. ¿Se espera de los miembros del grupo que vivan con otros miembros del grupo?
 14. ¿Los miembros deben seguir las normas del grupo a la hora de salir con personas del otro sexo o de sostener relaciones íntimas? Ejemplifica, por favor.
 15. ¿Las personas que permanecen en el grupo lo hacen porque están engañadas y manipuladas? Explica, por favor.

16. ¿El grupo enseña practicas especiales (meditación, cánticos, hablaren lenguas...) para apartarlas dudas o los pensamientos negativos de la conciencia?
17. ¿Se desaconseja la atención médica, aunque pueda existir un problema médico real?
17. ¿Se espera que los miembros sirvan a los líderes del grupo? Ejemplifica, por favor.
17. ¿Recaudar dinero constituye una meta principal para el grupo? Ejemplifica, por favor.
17. ¿El grupo usa la amenaza frente a personas ajenas que critican al grupo? Ejemplifica, por favor.
17. ¿Se espera que los miembros tomen sus propias decisiones sin consultar con el/los líder/es del grupo? Ejemplifica, por favor.
17. ¿Los miembros mantienen la capacidad de tener un juicio crítico e independiente, como antes de unirse al grupo? Ejemplifica, por favor.
17. ¿El grupo cree o da a entender que su líder es de naturaleza divina o al menos superior, de alguna manera? Ejemplifica, por favor.
17. ¿Se utiliza el control mental sin el consentimiento consciente de los miembros? Ejemplifica, por favor.
17. ¿Los miembros son sometidos a presión psicológica por parte de los lideres? Ejemplifica, por favor.
17. ¿El/los líder/es del grupo critica/n a los miembros? Ejemplifica, por favor.
17. ¿Una meta importante para el grupo es la de reclutar nuevos miembros? Ejemplifica, por favor.
17. ¿Se espera que los miembros consulten a los líderes antes de tomar la mayoría delas decisiones, incluyendo las que tienen que ver con el trabajo, la educación de los niños, el visitar o no la familia, etc.? Ejemplifica, por favor.

Referencias

- Abel, C. (2004). Misiones protestantes en un Estado católico: Colombia en los años cuarenta y cincuenta. *Análisis político*, 50, pp.3-19
- Anderson, A. (2004) *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, K. (2018). *Los orígenes del fundamentalismo*. Bogotá: Planeta.
- Barrera-Rivera, A. (2019). El fundamentalismo religioso y los derechos humanos en América Latina. *Temas de Nuestra América. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 35(65), 159-181.
- Beltrán, W. M. (2013) *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES).
- Beltrán, William Mauricio, & Quiroga, Jesús David. (2017). Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991-2014). *Colombia Internacional*, (91), 187-212. <https://doi.org/10.7440/colombiaint91.2017.06>
- Beltrán, W & Larotta, S. (2020). *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia*. Bogotá: Act Iglesia Sueca, World Vision, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, Universidad Nacional de Colombia.
- Berger, P. (2006). *El dosel sagrado: Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Berger, P. Y Luckmann, T. (2012). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Bermont Barrera, A. F. (2020) La 'ideología de género' en los medios de comunicación escrita: El espectador. Universidad Externado de Colombia. doi: 10.1017/CBO9781107415324.004.
- Blázquez, G. (2015). Cine, tecnologías del erotismo y homosexualidades masculinas en Argentina. *Estudios - Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba*, (34), 273-287. Recuperado en 13 de agosto de 2019, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-15682015000200016&lng=es&tlng=es.
- Bullough, V. L. (2019) *Homosexuality: A History*. New York: Routledge.
- Boswell, J. (1981). *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago y Londres: Chicago University Press.
- Bourdieu, P. (1988). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2016). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Brown, W. (2007). The American Nightmare: Neo-Liberalism, Neo-Conservatism, and the De-Democratization of the United States. *Raisons politiques*, (4), 67-89
- Butler, J. (2017). *El género en disputa*. Bogotá: Planeta.
- Campbell, D. A. (ed.) (1982). *Greek Lyric 1: Sappho and Alcaeus* (Loeb Classical Library No. 142). Harvard University Press, Cambridge, Mass
- Caplan, L. (1987). "Studies in Religious Fundamentalism". London: The MacMillan Press Ltd.
- Carter, D. (2004). *Stonewall: The Riots that Sparked the Gay Revolution*, St. Martin's Press.
- Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Connell, R. (2015). *Masculinidades*. México, D.F.: UNAM.

- Cornejo-Valle, M. and Ignacio Pichardo, J. (2017) 'La "ideología de género" frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español', *Cadernos Pagu*, (50). doi: 10.1590/18094449201700500009.
- Coronado Padilla. Fsc., H. H. (2007). La Universidad de La Salle: identidad cristiana y católica de su misión. *Revista de la Universidad de La Salle*, (44), 19-29.
- Davie, G. (2011). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. España: Siglo XXI.
- Escobar, M. R. (2020) "Lo que está en juego es la vida": sobre "ideología de género", religión y política en Colombia', in *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores*. Quito: Ediciones desde abajo, pp. 117–138.
- Esguerra Muelle, C. (2017). Cómo hacer necropolíticas en casa: Ideología de género y acuerdos de paz en Colombia. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, 27, 172–198.
- Faur, E., & Viveros Vigoya, M. (2020). La ofensiva conservadora contra la "ideología de género" y sus estrategias de avanzada en América Latina". *Dossier: las ofensivas antigénero en américa latina. LASAForum*, 51(2), 11-16
- Ferraro, P. (2001). *Mirada histórica de la discapacidad*. Universidad de Illes.
- Figueroa, S., & Hernando, H. (2016). El protestantismo colombiano: sus orígenes, luchas y expansión (1856-1991). *Revista Cultura y Religión*, 10(1).
- Foucault, M. (1982). *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007) *Los Anormales. Curso en el College de France (1974-1975)*, *Filosofía Moderna*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (1990). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

- Fukuyama, F. (2016). *Los orígenes del poder político*. Colombia: Ariel.
- Gabilondo, Á. (1999) 'La creación de modos de vida', in *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, pp. 9–35.
- Gadamer, H. (1991) *Verdad y Método* (vol. 1), España. Ediciones Sígueme. Salamanca
- Gabilondo, Á. (1999) 'La creación de modos de vida', in *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, pp. 9–35.
- Garrido, J. C., Barrientos, C. J. (2018). Identidades en transición: Prensa, activismo y disidencia sexual en Chile, 1990-2010. *Psicoperspectivas*, 17(1).
<https://doi.org/10.5027/psicoperspectivasvol17-issue1-fulltext-1189>
- Gil Hernández, F. (2020). Políticas antigénero en América Latina: Colombia—agentes conservadores contra los derechos sexuales y reproductivos. *Observatorio de Sexualidad y Política (SPW)/ABIA*. <https://sxpolitics.org/GPAL>.
- Giraldo, O. (1988). *Explorando las sexualidades humanas : aspectos psicosociales*. México: Trillas.
- Goffman, E. (2001). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez, P. (2000). Sexualidad e identidades. *Identidades homosexuales*.
- González Vélez, A. C. et al. (2018) Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña 'Con mis hijos no te metas' en Colombia, Ecuador y Perú. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Halperin, D (1989). Sex Before Sexuality: Pederasty, Politics, and Power in Classical Athens. En M. Duberman, M. Vicinus & G. Chauncey. (eds.) *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*. Nueva York: New American Library . [Links]
- Halperin, D. (2000). How to Do the History of Homosexuality. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 6, 1, 87-123.
- Herd, G., Koff, B., & Donoso, S. (2002). *Gestión familiar de la homosexualidad: Epílogo, La familia lésbica*. Bellaterra.

- Hernández Sampieri, Roberto; Fernández Collado, Carlos; Baptista Lucio, P. (2010) Metodología de la investigación. México: McGraw-Hill/Interamericana editores.
- Hirschfeld, M. (1914): *La homosexualidad de hombres y mujeres*. Amherst (Nueva York): Prometheus Books.
- Jorgensen, D (1989). *Participant observation: a methodology for human studies*, London: Sage, *Applied Social Research Methods Series*, vol. 15.
- Kepel, G. (1994). *The revenge of God*. Filadelfia: Pensilvania State University Press.
- Kienzler, Klaus (2000), *El fundamentalismo religioso*. Madrid: Alianza.
- Lemoine, C. A. B. (2008). *Pecado, delito y enfermedad. El " estigma" de ser homosexual: Notas de sociología crítica a propósito de las uniones homosexuales en América Latina*. Revista legislativa de estudios sociales y de opinión pública, 1(1), 45-80.
- Meneses, Daniela. (2019). Con Mis Hijos No Te Metas: un estudio de discurso y poder en un grupo de Facebook peruano opuesto a la «ideología de género». *Anthropologica*, 37(42), 129-154.
<https://dx.doi.org/10.18800/anthropologica.201901.006>
- Moioli, Altair, Machado, Afonso Antônio, Zanetti, Marcelo Callegari, Campbell, Debra Frances, & Gomes, António Rui. (2014). Soccer and homosexuality: The conflicts that lie within the affective game of the coach-adolescent athlete relationship. *Motriz: Revista de Educação Física*, 20(4), 346-358.
<https://dx.doi.org/10.1590/S1980-65742014000400001>
- Mott, L. (2010). Del malo pecado al pecado intrínsecamente malo: La radicalización fundamentalista de la homofobia católica desde los tiempos de la Inquisición hasta Benedicto XVI.
- Mujica, J. (2010) 'La tradición y la vida. Sobre los grupos conservadores y la democracia contemporánea', in Vaggione, J. M. (ed.) *El activismo religioso conservador en América Latina*. Córdoba, Argentina: Católicas por el Derecho a Decidir, pp. 171–192.

- Natividade, M., & de Oliveira, L. (2009). Sexualidades amenazadoras: religião e homofobia (s) em discursos evangélicos conservadores. *Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana*, (2), 121-161.
- Natividade, Marcelo. (2010). Uma homossexualidade santificada?: Etnografía de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religião & Sociedade*, 30(2), 90-121.
<https://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872010000200006>
- Ortega, B. (2018) Evangélicos y política. Formación y viabilidad de los partidos políticos evangélicos en Colombia (1990-2018). Universidad de los Andes.
- Ortiz Sánchez, M. (2015). Homosexualidad y cristianismo protestante. México: Consejo para Prevenir y eliminar la Discriminación.
- Otis-Cour, L (2000). Historia de la pareja en la Edad Media. Placer y amor. Madrid: Siglo XXI editores.
- Pelayo, F. (1996). Creacionismo y evolucionismo en el siglo XIX: Las repercusiones del darwinismo en la comunidad científica española. In *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Vol. 13, p. 263).
- Platón (2011) 'Fedro', in Martínez Hernández, M. (tran.) Diálogos. Madrid: Editorial Gredos, pp. 767–841.
- Prieto Dávila S. (coordinadora) (2017). *Reflexiones sobre el género, el cuerpo y el poder Cinco voces trans en diálogo con Judith Butler*. Bogotá: UNIJUS (UNAL).
- Restrepo, M. U., Mora, O. L., & Rodríguez, A. C. C. (2007). *Voces del estigma. Percepción de estigma en pacientes y familias con enfermedad mental*. *Universitas Médica*, 48(3), 207-220.
- Rodríguez-Carballeira, A. (1992). *El lavado de cerebro. Psicología de la persuasión coercitiva*. Barcelona: Boixareu Universitaria.
- Rodríguez Rondón, M. A. (2017). La ideología de género como exceso: Pánico moral y decisión ética en la política colombiana. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 27, 128–148. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.08.a>

- Rodríguez Sánchez, Nathaly. (2018). De Cuauhtemotzin a las cervecerías. El control oficial del homoerotismo masculino y la construcción estratégica de la geografía disidente, ciudad de México 1930-1951. *Historia mexicana*, 68(1), 111-176.
<https://dx.doi.org/10.24201/hm.v68il.3639>
- Rodríguez Vargas, F. (2017) Estado de la Laicidad en Colombia. Informe 2010-2017. Bogotá: Bogotá Atea.
- Salamanca, H. H. F. (2010). *Historiografía sobre el protestantismo en Colombia. Un estado del arte, 1940-2009*. Anuario colombiano de historia social y de la cultura, 37(1), 191-225.
- Serrano Amaya, J. F. (2017) 'La tormenta perfecta: Ideología de género y articulación de públicos', *Sexualidad, Salud y Soci*, (27), pp. 149–171. Available at:
https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1984-64872017000300149&script=sci_arttext&lng=es.
- Serrano Amaya, J. F. (2018) 'Religión y política por otros medios', *Desde el Jardín de Freud*, (18), pp. 119–134. doi: 10.15446/djf.n18.71465.
- Smith, A. C. (1983). *The Essentials of Missiology from the Evangelical Perspective of the "Fraternidad Teológica Latinoamericana"* (Doctoral dissertation, The Southern Baptist Theological Seminary).
- Solana, Mariela. (2018). El debate sobre los orígenes de la homosexualidad masculina. Una revisión de la distinción entre esencialismo y construccionismo en historia de la sexualidad. *Tópicos (México)*, (54), 395-427.
<https://dx.doi.org/10.21555/top.v0i54.834>
- Sontag, S. (2001). *Illness as metaphor and AIDS and its metaphors*. Macmillan.
- Therborn, G. (2015). *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Madrid: Siglo XXI.
- Toscano, Alberto (2013) *Fanatismo. De los usos de una idea*. Bogotá: Universidad del Rosario.

- Trujillo, H. M., Ramírez, J. J., & Alonso, F. (2009). *Indicios de persuasión coercitiva en el adoctrinamiento de terroristas yihadistas: hacia la radicalización violenta*. *Universitas Psychologica*, 8(3), 721-736.
- Türriago Rojas, D. (2017). La actitud de la Iglesia Católica colombiana durante las hegemonías liberal y conservadora de 1930 a 1953. *Cuestiones teológicas*, 44(101), 67-94.
- Vaggione, J. M. (2010) 'Prólogo. El activismo religioso conservador en Latinoamérica', in Vaggione, J. M. (ed.) *El activismo religioso conservador en América Latina*. Córdoba, Argentina: Católicas por el Derecho a Decidir, pp. 9–18.
- Valles, M. (1999) *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Van Dijk, T. A. (2017). Análisis crítico del discurso. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (30), 203-222.
- Varela, F y Shear, J (2005). Metodologías en primera persona: qué, por qué, cómo. *Rev GU*, 1, 2, pp. 148-160.
- Vigil, J. M. (2015). Recentrando el papel futuro de la religión: humanizar la Humanidad. El papel de la religión en la sociedad futura va a ser netamente espiritual. *RELIGIONAL (NÚMERO ESPECIAL)*, 319.
- Weber, M. (1997), *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, Colombia, Primera reimpresión de la segunda edición en español de la cuarta edición en alemán, 1997.
- Weber, M (2013). *La ética protestante y el avance del capitalismo*. Barcelona: Península.
- Weber, M.(2014). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.

Bibliografía

- Armstrong, K. (2018). *Los orígenes del fundamentalismo*. Bogotá: Planeta.
- Auerbach, E. (1950). *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México, FCE.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Buenos Aires: Paidós.
- Beltrán, W.M. (2013). Pluralization of religion and social change in Colombia. *Theologica Xaveriana*, 63(175), 57-85. Retrieved May 31, 2021,
- Beltrán, W.M. (2014). La religión en la evolución del orden político. A propósito de la obra de Fukuyama *The Origins of Political Order* (2011). *Colombia Internacional*, (81), 293-314.
- Berger, P. (2006). *El dosel sagrado: Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Berger, P. Y Luckmann, T. (2012). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2004). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2017). *El género en disputa*. Bogotá: Planeta.
- Carabine, J. (2003). Unmarried Motherhood 1830-1990: A Genealogical Analysis. En M. Wetherell, S. Taylor y S. Yates (eds.), *Discourse as Data: A Guide for Analysis* (pp. 267-310). Londres: Sage.
- Carretero, A. (2010), "En torno a las fórmulas alternativas de religiosidad. La reelaboración de nuevas modalidades de vínculo comunitario", en *Athenea digital*, 17, 119-136. Disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/663>.
- Connell, R. (2015). *Masculinidades*. México: UNAM.

Córdova, H. (2017). 12 mitos acerca de las religiones y la diversidad sexual. Santiago de Chile: GEMRIP, pp. 36-37

Coser, L. A. (1978). Las instituciones voraces. México: Fondo de Cultura Económica.

Davie, G. (2011). Sociología de la religión. Madrid: Akal.

Díaz-Salazar Martín de Almagro, R. P. (2008). Laicismos europeos y nuevos debates sobre la laicidad. Revista internacional de filosofía política, (31), 65-84.

Douglas, M. (1973). Pureza y peligro. España: Siglo XXI.

Dubar, C. (2002). La crisis de las identidades. Barcelona: Bellaterra.

Franco, J. (2013). El segundo advenimiento. La religión como espectáculo. Cuadernos de literatura, 17(34), 145-162.

Foucault, M. (1982). Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2000). Historia de la locura en la época clásica. Vol. 1 y 2. Colombia: FCE.

Foucault, M. (2002). Archaeology of knowledge. Londres, Nueva York: Routledge.

Foucault, M. (2010). Historia de la sexualidad. Vol. 3: La inquietud de sí. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2011). Historia de la sexualidad. Vol. 2: El uso de los placeres. México: Siglo XXI.

Galtung, J. (2003). Paz por medios pacíficos. Bilbao: Gernika Gogoratuz.

Gil Hernández, F. (2013). Fronteras morales y políticas sexuales: apuntes sobre 'la política LGBT' y el deseo del Estado. Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana, (13).

Goffman, E. (2001). Estigma. La identidad deteriorada. Buenos Aires: Amorrortu.

- González, J.E. (2016). *Análisis Cultural Hermenéutico*. Buenos Aires: Círculo Hermenéutico
- Hall, S. (2004). Foucault: Power, Knowledge and Discourse. En M. Wetherell, S. Taylor, S. y S. Yates (eds.), *Discourse Theory and Practice* (pp. 71-81). Londres: Sage.
- Heidegger, M. (2015). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- Jiménez, R. M. M. (2018). Hacerse hombres. la construcción de masculinidades desde las subjetividades/Raros. historia cultural de la homosexualidad en medellín, 1890-1980. *Lectora*, (24), 271-273.
- Lalive d'Epinau, Christian. 1968. *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- Merton, R. K. (1965). *Teoría y estructura sociales* (Vol. 22). México: Fondo de Cultura Económica.
- Orellana Gallardo, Felipe. (2012). Fundamentalismo y pentecostalismo como expresión de religiosidades antagónicas, y un significativo lazo en común. *Polis* (Santiago), 11(32), 441-459. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682012000200021>
- Rodríguez-Carballeira, A. (1992). *El lavado de cerebro. Psicología de la persuasión coercitiva*. Barcelona: Boixareu Universitaria.
- Sánchez Barrera, Esther Lucía (2017). El movimiento LGBT (I) en Colombia: la voz de la diversidad de género. Logros, retos y desafíos. *Reflexión Política*, 19(38), 116-131. [fecha de Consulta 8 de Febrero de 2020]. ISSN: 0124-0781. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=110/11054032009>
- Schütz, Alfred (1932). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1a reimpresión en España, 1993.

Shepherd, L. (2006) Veiled references: Construction of gender in the Bush administration discourse on the attacks on Afghanistan post-9/11. *International Feminist Journal of Politics*, 8(1), 19-41. <https://doi.org/10.1080/14616740500415425>

Shepherd, L. (2010). Women, armed conflict and language - Gender, violence and discourse. *International Review of the Red Cross*, 92(877), 143-159. <https://doi.org/10.1017/s1816383110000093>

Tejeiro, C. (Editora compiladora) (2014). Max Weber. Significado y actualidad. Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia.

Weber, M. (2013). *La ética protestante y el avance del capitalismo*. Barcelona: Península.

Weber, M. (2014). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.