

Plegarias diversas, cuerpos que oran. Género, religión y lenguaje

Diverse Prayers, Bodies that Pray. Gender, Religion, and Language

Orações diversas, corpos que oram. Gênero, religião e linguagem

Enrique Vega-Dávila

Doctorado en Estudios Críticos de Género, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México

Recibido el 10 de marzo de 2021; aceptado el 11 de junio de 2021

Disponible en Internet el 15 de diciembre de 2021

Cómo citar este artículo: Vega-Dávila, Enrique. (2022). Plegarias diversas, cuerpos que oran. Género, religión y lenguaje. *Debate Feminista*, 63, 53-76. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2316>

Resumen: El presente artículo quiere evidenciar el proceso de deconstrucción y resignificación del Credo y del Padrenuestro en la Comunidad Cristiana Ecueménica Inclusiva El Camino (Perú). Ambas plegarias rituales son narrativas culturales vinculantes en el cristianismo, ya que canalizan la identidad comunitaria. Se contemplan estas dos puesto que poseen una carga casi fundante y son empleadas de múltiples maneras, ya sea en la expresión hegemónica de tal religión en Occidente o en otros espacios de fe que son disidentes o alternativos. La perspectiva de género da cuenta de las relaciones de poder que se sostienen en prácticas comunicacionales de lenguaje. Al ser el cristianismo una religión confesante, hace de la palabra un vehículo importante para fomentar su identidad; por esa razón se tendrán en consideración para el análisis los modos de callar y de enunciar, ya que si bien la identidad sexual no aparece de modo explícito en los textos oficiales, sí existe una mirada ausente de la sexualidad, situación que es mucho más explícita en la deconstrucción de estas nuevas plegarias. Puedo dar cuenta de este proceso analítico dado que yo mismo he formado parte de la institución religiosa como pastor.

Palabras clave: Lenguajes religiosos; Género; Religión; Diversidad sexual

Correo electrónico: cenveda@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-1359-5010>

Debate Feminista 63 (2022) pp. 53-76

ISSN: 0188-9478, Año 32, vol. 63 / enero-junio de 2022/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2316>

© 2022 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Abstract: This article attempts to show the process of deconstruction and resignification of the “Creed” and the “Lord’s Prayer” in the El Camino Inclusive Christian Ecumenical Community (Peru). Both ritual prayers are binding cultural narratives in Christianity in that they channel community identity. These two are examined since they have an almost foundational content and are used in multiple ways, either in the hegemonic expression of such a religion in the West or in other realms of faith that are dissident or alternative. The gender perspective explains the power relations sustained in communication and language practices. Considering that Christianity is a confessional religion, it makes the word an important vehicle to promote its identity. For this reason, ways of keeping silent and speaking will be taken into consideration for the analysis, since although sexual identity does not overtly appear in official texts, sexuality is overlooked, a fact that is much more explicit in the deconstruction of these new prayers. I am qualified to take part in this analytical process since I have been part of the religious institution as a pastor.
Keywords: Religious languages; Gender; Religion; Sexual diversity

Resumo: Este artigo pretende mostrar o processo de desconstrução e ressignificação do “Credo” e da “Oração do Senhor” na Comunidade Cristã Ecumênica Inclusiva O Caminho (Peru). As duas orações rituais são narrativas culturais vinculantes no Cristianismo, pois canalizam a identidade da comunidade. Essas orações são contempladas por terem uma carga quase fundacional e são utilizadas de múltiplas formas, seja na expressão hegemônica de tal religião no Ocidente, seja em outros espaços de fé dissidentes ou alternativos. A perspectiva de gênero dá conta das relações de poder que se sustentam nas práticas de comunicação e linguagem. Como religião confessional, o Cristianismo faz da palavra um importante veículo para promover sua identidade. Por isso, as formas de silenciar e de enunciar serão levadas em consideração para a análise, pois embora a identidade sexual não apareça explicitamente nos textos oficiais, há uma visão ausente da sexualidade, situação muito mais explícita na desconstrução dessas novas orações. Posso explicar esse processo analítico, pois eu mesmo fiz parte da instituição religiosa como pastor.

Palavras-chave: Linguagens religiosas; Gênero; Religião; Diversidade sexual

Introducción¹

Abordar un estudio desde la intersección entre género y religión es importante dados los contextos políticos en nuestro continente. Si bien los

¹ Agradezco a Carola Suárez y a Érika Vega por su contribución en este trabajo.

fundamentalismos religiosos adquieren una creciente cobertura en diferentes sociedades en Abya Yala, deben tenerse presentes también otras agrupaciones religiosas que, desde el feminismo o desde la diversidad sexual, están dando una batalla que atraviesa lo ideológico y lo práctico.² En estas, el lenguaje adquiere un rol particular debido a que expresa su identidad comunitaria, y en las comunidades divergentes con el cristianismo adquiere una posición de resistencia frente al lenguaje hegemónico, de corte misógino, homolebótransfóbico, y que ha refrendado a través de los siglos el clasismo, el racismo y el colonialismo. Aunque estas comunidades no estén exentas de reproducir el mismo sistema, inician procesos críticos que cuestionan aquello que han recibido social y culturalmente en sus comunidades religiosas de origen.

En este artículo empleo como principio de análisis una idea de Foucault (2017), la cual indica que no solo debe observarse lo dicho y lo no dicho, sino las raíces que sostienen ese constructo. Al inicio se explicará el sentido que poseen en el cristianismo las dos plegarias elegidas —el Credo y el Padrenuestro— para luego analizar qué afirmaciones y ausencias existen ahí acerca de las sexualidades.

El mismo ejercicio de análisis se realizará en dos intervenciones sobre esos mismos textos de la Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino, institución religiosa nacida en el Perú, para acoger la diversidad sexual cristiana, se examinarán los llamados *Credo de la diferencia* y *Padrenuestro inclusivo*.³

Concluyo con una reflexión para sistematizar la importancia de estas representaciones culturales desde una perspectiva crítica de género y desde los estudios teológicos y expongo teóricamente las persistencias que sostienen la invisibilización de la diversidad sexual y los discursos de poder. Se presenta como anexo una serie de proposiciones sintéticas que ayudan a comunicar el contenido.

Cuestiones iniciales

El cristianismo no es una realidad monolítica. Desde su nacimiento hasta la actualidad puede percibirse una serie de movimientos, algunos más

² Prefiero el empleo de la expresión *Abya Yala* para referirme a nuestras tierras, en lugar de América, por posicionarme en la perspectiva decolonial. Esta expresión proviene de los pueblos kuna (Gargallo, 2014).

³ En adelante se hará referencia a esta congregación como El Camino o La Comunidad.

extendidos que otros, como el catolicismo romano, y otros menos conocidos, como la Comunión Anglicana, la Federación Luterana Mundial u otros cuerpos institucionales alrededor del mundo.⁴ En medio de la diversidad de denominaciones cristianas existe una suerte de dos movimientos íntimamente relacionados; por un lado, quienes pertenecen a ellos se asocian mediante la profesión de la misma fe con sus variantes en torno a doctrinas y prácticas, y, por otro, la fe se asocia con otras denominaciones. Un elemento común en las grandes tradiciones cristianas es que la fe profesada se expresa mediante celebraciones, razón por la cual sus cultos o liturgias poseen como valor marcar la pauta para el carácter identitario. En ellas puede haber plegarias espontáneas u otras que son rituales ya establecidos, cantos o silencios; dos de estas plegarias y sus rituales serán analizados debido a la importancia que poseen.

El Padrenuestro se presenta en el cristianismo como una oración enseñada por Jesús de Nazaret, a quien se le considera el origen de esta religión. Es relatado en dos versiones distintas en los Evangelios (Mateo 6:9-13 y Lucas 11:1-4), cada una con matices que responden tanto a la subjetividad de quien la escribió como al tiempo en que fueron compuestas (Arens, 2006). Si bien en la Palestina del siglo primero, el mundo judío tenía como práctica realizar la oración del *Shemá* (Escucha Israel) dos veces al día (CIS, 2017), el mundo cristiano la fue reemplazando con el Padrenuestro ya desde los primeros siglos. Un texto del cristianismo primitivo, la *Didaché* —posterior a los textos bíblicos del Segundo Testamento— lo atestigua, con lo cual evidencia la importancia que esta plegaria cobró (Boff, 1988).⁵ Su uso en las liturgias de las iglesias históricas es imprescindible: en todas ellas existe un uso oficial.

De modo similar, el Credo (su nombre proviene de las palabras en latín con que inicia la plegaria: *Credo in unum Deum*) es otra oración ritual que posee importancia debido a que expresa, en sus líneas recitadas en voz alta, los contenidos básicos de la fe que se profesa en el cristianismo. Otro de los nombres que recibe esta plegaria es el de “símbolo”, debido a que une la subjetividad de quien la enuncia con la institución (Gelabert, 2007). Existen

⁴ La denominación más extendida del catolicismo romano es la de Iglesia católica romana. Para hablar de este, empleo la expresión “catolicismo romano” debido a que otras denominaciones también se asumen como católicas, apelando al sentido de la palabra *katolikós*, que significa universal, principalmente, en continuidad con la ramificación extensa del cristianismo.

⁵ Prefiero la expresión Segundo Testamento en lugar de Nuevo Testamento, como un posicionamiento en contra del antisemitismo (Zenger, 2000).

muchos credos a través de la historia del cristianismo, los más conocidos son “Símbolo de los Apóstoles”, “Símbolo Niceno-Constantinopolitano” y “Símbolo de San Atanasio” (Meléndez, 2000). En esta reflexión empleo el “Símbolo de los Apóstoles” debido a que es reconocido como uno de los más antiguos y está más extendido que los otros.⁶ Al servir de resumen de las creencias, el Credo posee un carácter vinculante y ahí radica su importancia; sin embargo, no es posible negar que su construcción sea el resultado de una serie de reuniones eclesíásticas donde unas doctrinas han vencido a otras en el curso de los primeros siglos del cristianismo (Schüssler-Fiorenza, 2000). Esto pone una vez más en evidencia que “el poder actúa como discurso” (Butler, 2004, p. 316), el cual se encarna a través e institucionaliza mediante la ritualización.

Ambas oraciones se enmarcan en la celebración litúrgica, con importancias y momentos diferentes, y han sido intervenidas de diferentes modos en la tradición cristiana.⁷ En el Credo es posible identificar cambios en la expresión formal de sus diferentes versiones; de hecho, debe reconocerse que las tres mencionadas corresponden a diferentes épocas entre los siglos III y IV de la era cristiana.

En el Padrenuestro pueden evidenciarse variantes en algunas palabras de las formas católico-romana y protestantes.⁸ Además, en el ritual protestante suele rezarse la doxología “Porque tuyo es el reino, el poder y la gloria, por siempre, Señor”, que no se dice en el mundo católico más que como una respuesta en el ritual de la Eucaristía, pero no propiamente como parte de esta plegaria.

La identidad del cristianismo se expresa en estas oraciones rituales. No se trata solo de un rezo en que se unen voces de modo comunitario, sino

⁶ Existe una leyenda medieval que narra cómo cada uno de los doce apóstoles expresa, uno por uno, cada una de las frases de este credo, de allí el nombre. Más allá de lo inverosímil que puede ser este hecho, las comunidades cristianas transmitieron esta plegaria como fundante desde el tiempo apostólico. Ciertamente, la pseudoepigrafía y la eponimia son mecanismos que dan autoridad a estos textos, y deben también ser comprendidos como mecanismos de poder.

⁷ Cada una de las expresiones en estas plegarias ha sido cuidada por quienes la redactaban. El credo que emite el Concilio de Nicea (325) se posiciona frente a una doctrina que negaba la divinidad de Jesús, el arrianismo. El añadido que aporta el Concilio de Constantinopla (381) responde a un grupo cristiano que negaba la divinidad del Espíritu Santo, los pneumatómacos. Estas pugnas han aportado cambios formales asociados directamente con la semántica. Por motivos de extensión no pueden ser abordados en su totalidad en este texto; no obstante, se espera en otra oportunidad realizar ese ejercicio.

⁸ Por ejemplo, el uso de la palabra “deudas” en el ritual protestante, y “ofensas”, en el católico, que traducen el término griego ὀφειλήματα (*opheilēmata*) de diferentes modos y con intenciones diferentes.

también de subjetividades que sostienen aquellos grupos desde la aceptación, validación y repetición de estos textos. La oficialidad se identifica en su uso extendido y quienes se reconocen identitariamente como cristianxs se vinculan con esta institución mediante sus prácticas.⁹ Una “identidad nos vincula con una comunidad” (Coll-Planas, 2009, p. 322) que se sostiene en una carga ideológica y es expresada mediante los propios códigos que van creando.

Lo dicho y lo ausente sobre sexualidad en el Credo y el Padrenuestro

La sexualidad no es una doctrina explícita que haya sido establecida en la profesión de fe cristiana; no existe una eticidad sexual que sea confesada, aunque en la práctica esta religión esté plagada de afirmaciones sobre el comportamiento sexual de quienes participan en ella en sus diferentes manifestaciones públicas. Intervenciones relacionadas en contra del matrimonio igualitario, sobre el aborto o la virginidad pueden servirnos de ejemplo. El cristianismo antiguo no posee una mirada única sobre el ser humano.¹⁰ El proceso que lleva a declaraciones oficiales es largo e implicará también pugnas; la visión que el cristianismo posee de las personas será dependiente de la visión que tienen de Cristo, reconocido como un cuerpo masculino.¹¹ Esta perspectiva va evolucionando a partir de discursos de poder, lo que Elizabeth Schüssler-Fiorenza (2000) denominará una *actitud kyriarcal*.¹²

⁹ Empleo la “x” para el plural, tanto en lo que he escrito como en las intervenciones de citas textuales. Esto para reconocer en el lenguaje escrito lo agramaticales que son los cuerpos, y como una crítica al masculino genérico.

¹⁰ Al estudiar el cristianismo como fenómeno histórico se suele realizar distinciones por generaciones. La expresión cristianismo antiguo se refiere principalmente al tiempo de los padres (y madres!) de la Iglesia, que va desde su nacimiento, en el siglo I, hasta aproximadamente el siglo VII.

¹¹ La primera manifestación eclesial de carácter vinculante, es decir, mediante un ejercicio de poder, se da durante el periodo imperial en el Concilio de Nicea y su interés es totalmente cristológico. La mirada sobre el ser humano en este tipo de expresiones como tecnología de control será posterior; en los primeros siglos del cristianismo se darán diferentes posiciones sobre el cuerpo, el alma o el espíritu, dependiendo de las escuelas teológicas y como consecuencia de su reflexión acerca de Cristo (por ejemplo, si tiene una sola alma o dos, si se poseen dos voluntades, etcétera). No deja de ser otro ejercicio de poder emplear ciertas afirmaciones y dejar de lado otras.

¹² Este neologismo sugiere que el poder paterno, que está presente en la palabra “patriarcado”, no es el único que existe en las relaciones de dominio en el mundo antiguo, sino más bien el de ser sometidas o sometidos al señor (en griego, *kyriós*).

Apuntes sobre el Credo

*Creo en Dios, Padre todopoderoso,
creador del cielo y de la tierra
[...]
Creo en el Espíritu Santo...*

La masculinización de lo divino puede establecerse como primer punto del discurso autorizado por la fe cristiana; la divinidad es nombrada de ese modo, y se ha extendido al punto de ser solo considerada así. La crítica feminista establece que esta mirada es totalizante y que significaría pensar lo divino “como demasiado pequeño, muy reducidamente” (Sölle, 2000, p. 111). A esa masculinidad se le atribuyen calificativos que implican ejercicio de poder y que, en el devenir del tiempo, han servido para validar posiciones patriarcales (Sölle, 1997) como la imposibilidad de acceso al sacerdocio por parte de las mujeres, como ocurre en el catolicismo romano y en muchas otras denominaciones cristianas.

Es interesante, además, recordar que la palabra “espíritu” —masculina en castellano— es la traducción del sustantivo griego πνεῦμα (*neuma*), que es de género gramatical neutro, a diferencia del sustantivo latino *spiritus*, que es de género masculino. El castellano recoge ese uso gramatical. No obstante, en el idioma hebreo (de donde se traducen πνεῦμα y *spiritus*), la palabra no es ni masculina ni neutra, sino más bien femenina; se trata del sustantivo רוּחַ (*ruah*) (Congar, 1999), lo cual nos permite apreciar que la masculinización en las traducciones invisibiliza otras identidades en la concepción de lo divino.

*Creo en Jesucristo, su único Hijo, Nuestro Señor,
que fue concebido por obra y gracia del
Espíritu Santo,
nació de Santa María Virgen,
padeció bajo el poder de Poncio Pilato,
fue crucificado, muerto y sepultado,
descendió a los infiernos,
al tercer día resucitó de entre los muertos,
subió a los cielos
y está sentado a la derecha de Dios,
Padre todopoderoso.
Desde allí ha de venir a juzgar
a vivos y muertos.*

Los únicos nombres mencionados, además de las personas divinas, son el de Poncio Pilatos —al parecer, para darle un carácter histórico al proceso realizado a Jesús de Nazaret— y el de María, quien es considerada una matriz sagrada en el texto. La única persona que habita la categoría *mujer* posee en este discurso religioso una función que será sacralizada a través de los siglos: por un lado, su rol materno y, por el otro, la insistencia en su virginidad. Ambas consideraciones serán más importantes que su propia identidad, la cual queda totalmente subordinada al discurso del cristianismo sobre la sexualidad de los cuerpos feminizados, particularmente el catolicismo romano, donde tal figura es empleada de manera ideológica y colonizadora (Althaus-Reid, 2000).

No existe en el texto ninguna afirmación explícita acerca de la sexualidad de Jesús, aunque sí se puede afirmar, siguiendo a Monique Wittig (1992), que si la heterosexualidad es extensiva a todas las personas, también atraviesa la vida de este personaje histórico, por lo que en algunos espacios no es ni siquiera permitida la posibilidad de preguntas abiertas sobre el tema.¹³ Ciertamente, la orientación sexual no es un debate en el mundo antiguo como lo es ahora; la llamada homosexualidad y, por consiguiente, la heterosexualidad, adquieren existencia en torno a la patologización de una de ellas (Foucault, 2017). La ausencia de cualquier aclaración en el texto vinculante es una posición ideológica a favor del pensamiento heterosexual; el silencio habla por sí mismo.

Apuntes sobre el Padrenuestro

*Padre nuestro...
venga a nosotros tu reino...
como también nosotros perdonamos
a los que nos ofenden.*

En el mundo religioso palestino del siglo primero, la forma de nombrar lo divino estaba relacionada con expresiones tales como el Santo, el Fuerte, el Señor; llamarle “padre” no era habitual. Si bien los textos sagrados cristianos

¹³ Un interesante caso es el escándalo que grupos cristianos hicieron a Netflix por un especial que fue difundido en su plataforma. Titulada *A primeira tentação de Cristo*, la narrativa presentada es la de un Jesús en una relación afectiva con un personaje llamado Orlando. Dos millones de personas en Brasil firmaron para que fuera retirado ese material del catálogo, y un día antes de la Navidad de 2019, la productora sufrió un ataque con bombas molotov (Barifouse, 2019).

registran esta palabra como tal, los estudios histórico-críticos afirman que lo más próximo al pensamiento del Jesús histórico fue la palabra *abbá*, que es empleada por lxs niñxs para referirse cariñosamente a quien cumple el rol de padre; su traducción puede ser “papito” (Johnson, 2003).

Para no redundar en las críticas al leguaje androcéntrico en el mundo religioso, me gustaría insistir más bien en la expresión *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* (*eltheto he basileia tou*), que literalmente podría traducirse como “venga el reino tuyo” o “venga tu reino”. No está de más recordar que la gramática griega no contempla flexión genérica en los pronombres, por lo que el pronombre dativo *ἡμῖν* (*hemin*) y el pronombre genitivo *ἡμῶν* (*hemon*), traducidos al español como “nosotros” y “a los” respectivamente, emplean el género gramatical masculino de modo arbitrario. Tal uso es un posicionamiento que responde a matrices sociales, culturales y también políticas, lo que nos recuerda lo expresado por Judith Butler: “ni la gramática ni el estilo son políticamente neutros” (2007, p. 22). La transmisión de este texto de esa manera sostiene una ideología, en este caso, literalmente, “una forma ritual” (Butler, 2004, p. 50) que perenniza el masculino genérico y la visión masculina de la realidad, incluida la sacra.

La propuesta de la CCEI El Camino

La Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino fue fundada en Lima en 2009 como un espacio que alberga a personas de la diversidad sexual con la “misión de difundir un mensaje de reconciliación entre la fe cristiana y las minorías sexuales” (Fonseca, 2013, p. 260).¹⁴ Es curioso lo engañoso del significado de *diversidad* o de *minorías sexuales*, porque en muchos espacios, debido a las prácticas con que se asocian, son sinónimos de cuerpos masculinos. Es así que esta comunidad está inicialmente formada por “maricas” y poco a poco se va abriendo a otras identidades sexo-genéricas, aunque “[e]llo provocó ciertos problemas de integración con algunos de los integrantes originales de la comunidad, quienes no concordaron con la apertura de la comunidad hacia una plena inclusividad y ecumenismo” (Fonseca, 2018).¹⁵ Estos problemas

¹⁴ El abanico conceptual que abarca la diversidad sexual agrupa a personas que no necesariamente nos enunciamos desde la heterosexualidad. Se trata de un concepto paraguas que se posiciona políticamente en contra de la ideología heterosexual (Nuñez, 2005).

¹⁵ Prefiero el uso transgresor e incómodo de la palabra “marica” debido a la carga negativa que posee en el contexto peruano, en lugar del anglicismo “gay”, o de la palabra “homosexual”, que nace

tienen relación con la presencia de lesbianas, trans, e incluso heterosexuales, que ha sido no solo intermitente, sino también sofocada de diferentes modos.¹⁶ Esto muchas veces ha significado optar por el irenismo, es decir, por evadir el problema. Al final, en la Comunidad se consiguió que distintas personas participaran, ya sea en liderazgos o como congregantes, y que aportaran a la comprensión de lo divino desde sus tradiciones.

El Credo de la diferencia

El *Credo de la diferencia* es una adaptación que realizó J. Fonseca, uno de los fundadores de la Comunidad, a partir de un texto escrito por L. C. Ramos; en diferentes momentos, este texto ha tenido modificaciones que comento más adelante. El texto intervenido por Fonseca es el siguiente:

*Creo en Dios, Padre de todas las gentes,
Madre de todas las razas.
Y en Jesucristo, Dios humano,
en todo semejante a nosotros
en su sangre, roja en su color
y en su sangre vertida en el dolor.
Creo en el Espíritu de la Vida,
consolador de tantos llantos,
pacificador de tantas luchas,
inspirador de la vida santa.
Creo en la comunión del pueblo oprimido,
en la resurrección de los cuerpos abatidos
y en el gesto eterno del pan repartido.
Creo en la vida plena para todos los pueblos,
del Norte y del Sur, del Este y del Oeste.
Creo en la paz para todos los pueblos,
blancos, negros, amarillos y rojos.
Creo en la justicia para todos los hombres
y en el derecho para todas las mujeres.¹⁷*

en un contexto psiquiátrico en el siglo XVIII. En la misma Comunidad, compuesta mayoritariamente por cuerpos masculinos, no hay un consenso sobre el uso de esa categoría. Mi participación en ella ha fomentado la reapropiación de términos transgresores e incómodos.

¹⁶ Luego de una discusión profunda sobre las mujeres en la Comunidad, *Purisaq warmikuna* (Mujeres en camino), uno de sus grupos, que contaba con más de 15 mujeres diversas, decidió separarse al experimentarla como un espacio no seguro.

¹⁷ Esta distinción binaria proviene del original. Que no haya habido cambio en El Camino es muestra de los procesos que se deben realizar dentro de la misma comunidad. En otro espacio donde

*Creo en la equidad para todas las personas,
homosexuales, lesbianas, transexuales o
heterosexuales, que, desde la diversidad de
su sexualidad, son hijos e hijas de Dios.
Creo, en fin, que somos
idénticos en el color de la sangre,
diferentes en el color de la piel,
y equivalentes en la comunidad humana,
rumbo a la plenitud divina.*

Si bien dentro de la Comunidad no existe la idea de vinculación —como en las otras denominaciones cristianas—, el *Credo de la diferencia* ocupa el mismo lugar que otras denominaciones cristianas le han asignado: por lo general, se dice después de terminadas las lecturas bíblicas proclamadas y del sermón u homilía. Aquí no solo destaco lo enunciado y lo invisibilizado, sino que quiero rastrear su sentido.

La divinidad está referida de modo binario: referirse a lo divino como Madre es una novedad que no viene de las comunidades cristianas para la diversidad sexual, sino más bien de la teología feminista.¹⁸ Estos primeros esfuerzos por fomentar concepciones de lo divino que rompen con la hegemonía patriarcal se prolongarán más adelante en las teologías indecentes, raras o *viadas*.¹⁹

Si en el *Credo de los Apóstoles* se podía apreciar un silencio absoluto sobre la sexualidad de Jesús, este texto habla de la total semejanza con quienes lo siguen; aunque tiene carácter reivindicativo, no utiliza un discurso donde la sexualidad juegue un rol protagónico. No obstante, la experiencia humana es puesta de manifiesto y deja abierta la posibilidad para esa interpretación. El ejercicio sexual de Cristo no tiene tanto interés como la igualdad para la humanidad entera.

participo, la Comunidad Luterana Santísimo Redentor, se reza de esta manera: “Creo en la justicia, en el derecho y en la equidad para todas las personas: homosexuales, lesbianas, bisexuales, trans y heterosexuales”.

¹⁸ Para Sallie McFague (1997), hablar de la divinidad como Madre es una metáfora que, lejos de envilecer o destruir lo divino, ayuda más bien a que pueda desarrollarse una riqueza debido a la relación que existe con la propia experiencia humana.

¹⁹ Palabra en portugués brasileño que se emplea como insulto a personas que habitan la categoría hombre pero rompen la heteronorma, ya sea sexo-afectivamente, ya sea desde otras identidades de género.

En la sección relacionada con el reconocimiento de la tercera persona de la Trinidad, el tercer párrafo del texto adaptado ha sufrido variaciones importantes en más de una ocasión; en ciertos momentos, el texto ha abandonado el masculino Espíritu Santo para dar paso a una mejor correspondencia con el hebreo, llamándole “Espíritu Santa”, y a la feminización de otras categorías que aparecen en relación con ella. De hecho, muchas ceremonias religiosas de El Camino se inician con la siguiente invocación: “En el nombre del Padre que nos ama como madre; en el nombre del Hijo, nacido de mujer; en el nombre de la Espíritu Santa que es cercanía y ternura”.

Un hecho llamativo, ciertamente, es la aparición de identidades sexuales en la profesión de fe de esta comunidad de creyentes, puesto que llega a re-conceptualizar lo divino desde las experiencias fundantes de la diversidad de identidades sexuales, situación que genera agencia o soberanía desde su lugar de enunciación. A propósito, Judith Butler dirá que el o la hablante

asume responsabilidad precisamente a través del carácter citacional del lenguaje. Renueva los detalles lingüísticos de una comunidad, volviéndolos a emitir y reforzando su lenguaje. La responsabilidad está relacionada con el lenguaje en tanto que repetición, y no con el lenguaje como origen (Butler, 2004, p. 69).

Teniendo en cuenta esta responsabilidad ético-política, destaca la ausencia de otras identidades —como las de quienes se travisten o son transgénero—, quizá por su ausencia en la Comunidad o por no haberlas tenido en cuenta conscientemente. Como lo afirma Fonseca, puede ser una combinación de ambas circunstancias.²⁰

Ciertamente, un discurso trasgresor que parte de la marginalidad hacia la aceptación no deja de ser un elemento destacable, propio de la resignificación propuesta por la teoría queer y que es una propuesta en medio de la diversidad cristiana.

Padrenuestro inclusivo

Fruto de una experiencia en la misma Comunidad, el llamado *Padrenuestro inclusivo* es producto de una elaboración entre varias personas, pero que tiene su inicio en una publicación de S. de Soria, pseudónimo de uno de

²⁰ Agradezco la pertinente observación de la maestra Laura Pedraza.

los pastores de la Comunidad. Propuesto en una celebración dominical, el texto ha sufrido aceptación y rechazo por parte de varios de sus integrantes debido a posicionamientos tradicionales con relación al uso de las oraciones. La preferencia de los textos clásicos ha sido un debate interno durante parte de mi participación; no obstante, la oración ha sido empleada en muchas ocasiones, incluidos los últimos aniversarios de El Camino, celebrados en el mes de agosto. El texto completo es:

*Padre y madre de nosotros y nosotras
que estés en el cielo y en nuestras aflicciones,
que sea santificado tu nombre en nuestras acciones;
venga a nosotros y nosotras tu reino,
reino que es justicia y solidaridad;
hágase tu voluntad de vida para todos los pueblos
en la Tierra como en el cielo.
Danos hoy nuestro pan de cada día,
lo necesario para vivir con dignidad
y servir con disponibilidad;
perdona nuestras ofensas
y nuestras omisiones
como también nosotros y nosotras
perdonamos a quienes nos ofenden;
no nos dejes caer en la tentación,
en la indiferencia,
en el individualismo, en la intolerancia,
y líbranos del mal.
Porque tuyo es el reino,
tuyas las sonrisas y las flores,
tuyas las esperanzas, tuyas las luchas
por los siglos de los siglos.
Amén*

El primer detalle que puede resaltarse es que no existe un cambio radical en el texto rezado en las otras denominaciones cristianas, sino que más bien puede apreciarse una suerte de prolongación de las mismas palabras empleadas por la cristiandad, como si esta plegaria de la Comunidad se presentase no en ruptura sino en continuidad con la experiencia cristiana, y no en oposición como los sectores fundamentalistas pretenderían afirmar.

La invocación Padre y Madre para referirse a lo divino mantiene la misma perspectiva mencionada en el *Credo de la diferencia*; se podría hablar de una

suerte de “binarismo estratégico” que ayuda a deconstruir la concepción de la divinidad, considerando, además, que la mayor cantidad de participantes de la Comunidad proviene de un catolicismo o de prácticas evangélicas donde el discurso feminista cristiano no tiene eco alguno.²¹ Aunque es una posición binaria, es un paso hacia la complejización de lo divino; si bien

los discursos de género patriarcales hegemónicos toman la diferencia esencial de género como un hecho biológico dado del “sentido común”, la teología patriarcal puede presentar persuasivamente la condición de varón de Jesús como algo revelado divinamente y dado históricamente. Los argumentos eclesásticos en contra del acceso de las mujeres a todos los niveles del liderazgo de la Iglesia por medio de la ordenación han dotado al sexo biológico del Jesús histórico de una significación teológica (Schüssler-Fiorenza, 2000, p. 73).

Llamar “madre” a Dios, como en esta oración, combate directamente la imagen uniformada que estableció un cristianismo ampliamente extendido.

En esta plegaria tampoco aparecen de modo explícito las identidades sexuales, pero existe una insistencia en presentar, a modo de binomio, la realidad de las corporalidades que conviven en la Comunidad, a diferencia de otras oraciones de carácter religioso que mantienen e imponen el masculino genérico. Se puede reconocer el esfuerzo de presentar identidades que se posicionan desde el binarismo de género, lo que podría hacer pensar que, al aparecer otras identidades o al visibilizarlas en tal espacio, la plegaria podría seguir modificándose.

La razón por la cual este proceso de deconstrucción se ha dado guarda relación directa con las diferentes corporalidades que se expresan mediante lenguajes religiosos. Su lugar de enunciación —desde la abyección; desde el rechazo debido a la vivencia de su sexualidad— condiciona la forma de nombrar lo divino; lo que otrora realizaran esfuerzos como el de las teologías de la liberación en Abya Yala, al expresarse con frases como el “dios de los

²¹ El adjetivo “evangélico” proviene del sustantivo “evangelio”. La Reforma Protestante del siglo XVI en Alemania asumió el nombre de *Evangelische Kirche*, Iglesia evangélica, en oposición al catolicismo romano que había perdido prácticas del Evangelio y saturado la vida cristiana con una serie de rituales; el nombre no prosperó y a este movimiento se le suele llamar Iglesia luterana, por el iniciador de la Reforma, Martín Lutero. Por extensión, a los movimientos nacidos en el mismo tiempo se les suele llamar “protestantes”. El autonombramiento como “evangélicos” o “cristianos” es de uso reciente en algunas denominaciones; inicia en el siglo XVIII en los Estados Unidos y se extiende a las denominaciones cristianas nacidas de estas. La referencia “evangélicas” indica que no se trata de iglesias con una tradición histórica, sino de movimientos más cercanos en el tiempo (García-Leguizamón, 2012).

pobres”, “dios de la vida” o “Jesucristo liberador”, se da también en este caso: la expresión desde una particular situación existencial. Aquí, las personas de la diversidad sexual cuestionan cánones establecidos en las mismas oraciones.

Género, religión y lenguaje

Lo religioso es ciertamente un constructo social; los estudios realizados en torno a género y religión se encuentran —como afirma Sylvia Marcos (2008, p. 9)— “en la intersección de múltiples disciplinas. Entre ellas destacan, por una parte, las teologías de las religiones institucionales, la hermenéutica bíblica y la ética y, por otra, la sociología, la psicología y la antropología de las religiones”. Todos estos saberes discuten con los diferentes “juegos de verdad” (Foucault, 1990, p. 48) instalados en cada una de las disciplinas. Esto reclama un estudio crítico que considere las “relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos” (Scott, 1996, p. 289) y es “una invitación para pensar críticamente acerca de cómo son producidos, desplegados y cambiados los significados de los cuerpos sexuados, lo que finalmente implica conocer qué cuenta para su longevidad” (Scott, 2008, pp. 1422-1423).²² Aproximarnos a esta intersección demanda considerar los giros que la categoría *género* ha dado desde la década 1980; si bien ha tenido relación directa con los estudios relacionados con la multiplicidad de las mujeres, luego pasó a considerar la construcción de masculinidades para abrirse paso entre las “identidades sexuales y de género no heterosexuales, primeramente a través de los *gay and lesbian studies* y posteriormente con los estudios queer” (Bárceñas, 2015, p. 35).

Existe una intencionalidad

Las plegarias religiosas, especialmente las que hemos analizado, son muestra del universo simbólico, de los conceptos normativos, de cómo se van estructurando instituciones y fomentando la construcción de subjetividades que se alinean dentro de ellas. Y es que

[el lenguaje] significa un sistema que constituye sentido, o sea, cualquier sistema estrictamente verbal o de otro tipo mediante el cual se construye significado y se organizan prácticas culturales, y por el cual las personas representan y comprenden su mundo, incluyendo quiénes son ellas y cómo se relacionan con los demás (Scott, 1992, p. 89).

²² La traducción es del autor.

El lenguaje es una de las formas en que el mundo religioso revela su identidad de manera ordinaria y, de hecho, es un vehículo cultural que autoriza o rechaza la comprensión de algún tema, de modo que podría estudiarse también cómo aparece o está ausente lo político. “El lenguaje acepta y cambia su poder para actuar sobre lo real mediante actos locutorios que, al repetirse, se transforman en prácticas afianzadas y, con el tiempo, en instituciones” (Butler, 2007, p. 233), por lo que la repetición de un credo o de un padrenuestro que rompen con los cánones establecidos por la heteronormatividad cristiana puede ayudar a construir nuevas identidades.

Si bien el lenguaje forma parte de nuestra cotidianidad, al punto que es reconocido que “[e]l ser humano habla. Hablamos *despiertxs* y en sueños. Hablamos continuamente; hablamos, incluso, cuando no pronunciamos palabra alguna y cuando solo escuchamos o leemos” (Heidegger, 1990, p. 11), se debe tener en cuenta también que el lenguaje es instrumento tanto de liberación como de opresión. No debemos olvidar que “[e]l discurso, por más que en apariencia sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él, revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder” (Foucault, 1992, p. 6), con lo que se destaca que no existe neutralidad en el lenguaje, mucho menos en el religioso y en los textos analizados.

Sexualidad por expresarse

Es imposible negar que el cristianismo se sirve de un discurso sobre las prácticas y los discursos en torno a la sexualidad (Foucault, 2017) que han forjado la conciencia colectiva de Abya Yala; a través de su historia, ha negado lo que quería que fuera negado y ha afirmado e invisibilizado de acuerdo con su concepción ideológica. Los dos textos analizados nos remiten a eso; “padre”, “todopoderoso” o “creador” son palabras de mayor importancia que otros sustantivos o adjetivos empleados para referirse a lo divino. La ausencia habla por sí misma. Las sexualidades se encuentran, ciertamente, arropadas o revestidas de una serie de datos que requieren una deconstrucción a la que podríamos llamar desnudamiento. Se requiere un proceso histórico-crítico que continúe evidenciando cómo las doctrinas, plegarias o liturgias fueron modeladas por intereses políticos concretos (Schüssler-Fiorenza, 2000) y por cuerpos que se impusieron frente a otros. Se debe tener presente que estas corporalidades dominantes se han presentado en géneros normalizados que han sido valorados diferencialmente. La ausencia en los liderazgos religiosos o en la producción de saberes de cuerpos que habitan la categoría mujeres

es expresión clara de que unos cuerpos han valido más que otros (Butler, 2002) y se han expresado mediante lenguajes que oprimen, legitimándose en instituciones y, por lo mismo, reproducen el círculo de la violencia.

El modo que se tiene para hablar de lo divino, desde la crítica marxista y psicoanalítica, responde ya sea a la minimización de la consciencia o a la proyección simbólica de carencias; las teólogas feministas han desarrollado una fuerte crítica al lenguaje religioso patriarcal, al punto de asumir que esas categorías son una prisión resguardada por magisterios masculinos (Sölle, 1997). En ese sentido, proponen como tarea seguir discutiendo la forma en que los discursos validados adquieren poder y vigencia (Foucault, 2017). Al ser la sexualidad un aspecto no reconciliado en el mundo cristiano hegemónico, los lenguajes religiosos reproducen la heterosexualidad obligatoria (Rich, 1996) al insistir tanto en la reproducción como en la constitución de familia monoparental como algo fundamental en la construcción de sociedad, y al luchar contra todo aquello que pueda alterar ese orden. Y ya que también en el campo religioso, “[e]l lenguaje adquiere el poder de producir ‘lo socialmente real’ a través de los actos locutorios de sujetos hablantes” (Butler, 2007, p. 231), se ha terminado por construir una divinidad masculina y heterosexual que le impone a lo divino nuestras propias normas de convivencia (Althaus-Reid, 2000). Si se toma en cuenta el carácter trasgresor que puede adquirir el lenguaje, se avizora una tarea permanente para las comunidades cristianas que parten de la diversidad sexual para establecer sus posicionamientos religiosos: cuestionar, desde dentro del cristianismo, la heteronormatividad y todas las formas religiosas que, expresadas en lenguajes, subyacen a esa experiencia. El lenguaje religioso libre y creativo puede desnudar esos ropajes dogmáticos con que se ha cubierto la divinidad cristiana.

Colonizado

Es necesario destacar que la experiencia religiosa actual en Abya Yala está influenciada por la concepción europea que, a través del catolicismo romano y sus misioneros, se instauró a la fuerza como hegemónica. La concepción patriarcal del mundo, existente también en estas tierras, entronca con la traída por los colonizadores (Paredes, 2014) y se legitima de ordinario una visión que será cuestionada por teologías feministas e indecentes del Sur global que no solo toman en cuenta la intersección género y religión, sino también la crítica al poder de las denominaciones cristianas a partir de la imposición colonial establecida.

El cristianismo, principalmente el católico, se ha consolidado con la idea de que su visión sobre lo divino es única, normal y, por ende, superior a los otras existentes. Una aproximación decolonial puede establecer otros vínculos relacionales que rompan con la “concepción de humanidad que se consolidó con esa mitología [colonial que] [...] diferenció en dos grupos: superior e inferior, racional e irracional” (Lugones, 2014, p. 20), donde unos detentan un lugar privilegiado del que no desean moverse y otros son proscritos al silencio y al oprobio. Las teologías de la liberación consiguieron llamar a lo divino, por ejemplo, en lengua quechua con palabras como *taita* o *apu*, ciertamente masculinas, pero iniciaron una valoración que no existía de las lenguas propias de este continente.

Cuerpos que oran

Analizar el fenómeno religioso y su correspondiente lenguaje exige que sean considerados los fundamentalismos cristianos contrincantes —bueno sería que fueran interlocutores— que se extienden por toda Abya Yala. El escenario político-religioso en Latinoamérica ha cambiado en los últimos años; la presencia de Jair Bolsonaro, presidente de la República Federativa de Brasil, o de Jeanine Áñez, expresidenta interina del Estado Plurinacional de Bolivia, ha sido gestada con el apoyo de sectores integristas del cristianismo. Las denominaciones cristianas que avalan este posicionamiento político han aumentado, el caso de Brasil es ejemplar (Lacerda y Brasilense-Carneiro, 2018).

El esfuerzo actual por seguir legitimando la familia monogámica y las relaciones heterosexuales como únicas, en contra de cualquier otra manifestación, es una estrategia política. La oposición a lo que ciertos grupos cristianos han denominado “ideología de género” no solo ha consagrado la heterosexualidad, sino también su propia homolesbobitransfobia.²³ En palabras de Angélica Mota, el movimiento Con mis Hijos No te Metas, de gran extensión en el continente con variantes en cada país, es un

²³ La reacción conservadora de Juan Pablo II no se hizo esperar en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo celebrada en El Cairo en 1994, lo mismo que en Beijing, no solo por el envío por la vía diplomática de una serie de “reservas” con las que se adhieren parcialmente a las conclusiones de la Conferencia (Secretaría del Estado Vaticano, 15 de septiembre de 1995), sino también con un posicionamiento en contra de los estudios de género a los que se empieza a llamar “ideología”. Un ejemplo de esto es el panfleto escrito por el obispo peruano Óscar Alzamora (1998) titulado “Ideología de género. Sus peligros y alcances”, editado por la no menos conservadora Conferencia Episcopal Peruana.

proyecto religioso-político de lo más conservador [...] [que] intenta consolidar un discurso sexista y homofóbico que reedita una vez más determinismos biológicos ultra reduccionistas para sostener la desigualdad entre hombres y mujeres y la patologización (y con ello la negación de la humanidad) de la diversidad sexual y de género [...] se trata de una campaña que mueve millonarios fondos a nivel internacional, y a nivel local es clara su alianza con importantes sectores de la Iglesia Católica y [en el caso peruano] con la bancada parlamentaria fujimorista (Mota, 2012).

Desde púlpitos, ambones, cartas pastorales, etcétera, estos sectores integristas han ido creando un enemigo con el que se debía luchar y de ese modo justifican su presencia pública en la sociedad.

En una forma de agrupación como la religiosa, en que los cuerpos que valen son los que experimentan ciertos tipos de afecto y se niega la posibilidad a otras expresiones, las corporalidades que han sido calificadas como aberrantes o abominaciones de manera individual, o como herejes, blasfemos o diabólicos desde lo comunitario, reivindican desde sus identidades el derecho a dirigirse a lo divino. Así como “[e]n otras palabras, los epítetos racistas no solo apoyan un mensaje de inferioridad racial, sino que ese ‘apoyo’ supone la institucionalización verbal de esa misma subordinación” (Butler, 2004, p. 127), en el mundo religioso dominante se ha favorecido una cultura discriminadora: los cuerpos que valen son los cuerpos escuchados y a quienes se les ha dado voz.

Las denominaciones cristianas extendidas y validadas materializan a través de normas reguladoras (Butler, 2002) cómo debe ser nombrado lo divino, pero en el mismo hecho de posicionar el valor de su divergencia, las comunidades cristianas para la diversidad no solo reivindican sus corporalidades abyectas como importantes, sino que además se presentan como cuerpos que oran, capaces de romper con las mediaciones institucionales para expresarse.

Frente a estas agrupaciones, se avizoran varios retos para los cristianismos disidentes, como la necesidad de mayor presencia en el espacio público y de desarrollar un posicionamiento político. Tanto el *Credo de la diferencia* —cuando afirma que “somos idénticxs en el color de la sangre, diferentes en el color de la piel y equivalentes en la comunidad humana”— como el *Padrenuestro inclusivo* —cuando pide “hágase tu voluntad de vida para todos los pueblos [...] no nos dejes caer [...] en la indiferencia, en el individualismo, en la intolerancia”— son proposiciones políticas que deben ser explicitadas y puestas en práctica. Este es un factor que las agrupaciones integristas cristianas han comprendido muy bien: existe una suerte de amor que se concreta en el orden público; lamentablemente, su propuesta busca anular derechos

y favorecer la heteronorma; no obstante, la propia existencia de las comunidades para la diversidad sexual cuestiona la norma religiosa; los ataques que estas pudieran recibir podrían ser vividos como una oportunidad, como dice Sara Ahmed (2015), de encontrar sentido a la lucha contra las injusticias y colocar las múltiples emociones como un motor para la resistencia.

Conclusiones

La reflexión que he desarrollado permite visibilizar, a partir de dos representaciones culturales —el Credo y el Padrenuestro—, un posicionamiento que enuncia y silencia temáticas de acuerdo con mecanismos de poder. Sus raíces se encuentran en corporalidades que se han posicionado sobre otras, donde los discursos que han emitido estuvieron al servicio de ello. Este mismo análisis podría realizarse en torno a otras expresiones religiosas que hacen posible cierta comprensión de lo divino y, por ende, de lo humano.

La Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino ha realizado un proceso de resignificación mediante la intervención de textos fundantes del cristianismo; ello no solo ha significado una reinterpretación, sino también una reivindicación de su identidad. Los cuerpos abyectos construyen identidad desde los lenguajes y se vinculan mediante estos. El análisis crítico de género ha sido un ejercicio para identificar escenas disimétricas del pasado violento de una institución misógina, pero también para hacer un balance y proyectar la constitución de las agrupaciones que se van acuerpando desde sus subjetividades, y cómo desde sus diferentes lugares de enunciación van creando nuevas narrativas que permiten tanto leer otras corporalidades como que esas corporalidades sean leídas.

Lo que en un principio la propia vivencia sexo-afectiva puede significar desde el mundo religioso —como la marginación, la expulsión o el rechazo—, puede convertirse en un ejercicio cuir, en una respuesta creativa. El proceso de deconstrucción y resignificación que la Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino ha realizado del Credo y del Padrenuestro son expresión de un proceso grupal o comunitario en que, si bien existe un liderazgo que ha fomentado estas nuevas plegarias, la aceptación y repetición ritual las ha consagrado.

Por un lado, queda claro que lo dicho en estas oraciones revela el discurso ideológico con que el cristianismo se ha validado y, al mismo tiempo, generado una cultura. El lenguaje religioso ha sostenido, mantenido y difundido

lo masculino como forma de expresión. En la Comunidad se aprecia una posibilidad de interpretación e identificación con lo diverso de modo mucho más amplio que el de la normatividad convencional. La raíz de todo se encuentra, en definitiva, en legitimar presencias y formalizar prácticas que atraviesan los cuerpos devenidos en historia. Los lenguajes religiosos cobran importancia en la vida cotidiana y, con la repetición ritual, la posibilidad de generar identidades.

Profesar la fe cristiana y vivir la diversidad sexual ha significado para muchas personas o bien abandonar la práctica de su fe o bien vivirla dentro de una estructura culposa y alienante. Las expresiones de la diversidad sexual que permiten vivir la experiencia religiosa de modo pleno abren un abanico de posibilidades, entre ellas, la de desnudar la creencia religiosa —extendida en el cristianismo— de la heterosexualidad obligatoria y su representación divina. Los lenguajes, incluidos los religiosos, son aprendidos y se vuelven viables a través de la cultura donde se desarrollan las diferentes corporalidades. Ciertamente, es innegable la decisión ética de construir una situación diferente. Las sexualidades diversas no solo son una oportunidad de identificar patrones de dominio en un ámbito que adquiere cada vez mayor importancia dado el contexto político de Abya Yala, sino que también construyen la pluralidad.

Tuits sintéticos

Para ayudar en la comunicación de las ideas, propongo una serie de frases sintéticas que condensan el mensaje del artículo. Para no extenderme, empleo el formato tuit:

- I El cristianismo es diverso y expresa su identidad comunitaria mediante lenguajes que acuerpan. Las identidades comunitarias se expresan mediante lenguajes.
- II El Padrenuestro y el Credo son plegarias rituales que, al ser repetidas en voz alta, presentan y fomentan una concepción acerca de lo divino.
- III Las sexualidades no forman parte del discurso sobre la fe. La doctrina que establecen sobre el ser humano se desprende de su visión de Cristo; no se puede olvidar que esa reflexión se construyó a partir de discursos de poder.

- IV El Credo y el Padrenuestro reproducen la masculinización de lo divino; su repetición fomenta la idea de lo masculino como superior.
- V La traducción al español de la palabra hebrea *Ruah* ha invisibilizado la posibilidad de hablar de lo femenino en Dios.
- VI Al no posicionarse sobre la sexualidad de Jesús, la doctrina afianza la idea de que es heterosexual. Si bien las orientaciones sexuales no son un debate en su contexto histórico, en el nuestro se proyecta lo que Monique Wittig (1992) llama *pensamiento heterosexual*.
- VII En el Credo se le ha dado mayor importancia a la maternidad y a la virginidad de María —la única persona que habita la categoría mujer en esa plegaria— que a ella misma.
- VIII El fuerte androcentrismo de los lenguajes religiosos reduce o minimiza la concepción de lo divino. Otras metáforas, como la de la madre, pueden ayudar a desmitificar, al mismo tiempo que enriquecen, la experiencia de lo sagrado.
- IX El *Credo de la diferencia* y el *Padrenuestro inclusivo* son muestra de la reivindicación de la diversidad sexual que reafirma la identidad sexo-genérica y la religiosa.
- X El cristianismo no se concilia con las sexualidades. Hay una tarea pendiente allí; los cristianismos abyectos pueden ayudar a replantear esta situación.
- XI Los lenguajes vuelven viable la cultura, ciertamente la que es asumida por las corporalidades; no obstante, es fundamental que se asuma su carácter performativo. Los lenguajes del mundo cristiano son una oportunidad de construir en esa línea.
- XII Los cuerpos que oran establecen sin mediación un contacto con lo divino. Desde un discurso que revela y valora quiénes son, cuestionan las formas en que se ha expresado lo divino.

Referencias

- Ahmed, Sara. (2015). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: UNAM.
- Althaus-Reid, Marcella. (2000). *Teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra.
- Arens, Eduardo. (2006). *Los evangelios ayer y hoy. Una introducción crítica*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

- Bárceñas, Karina. (2015). De los homosexuales también es el reino de los cielos. Las iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en el campo religioso de Guadalajara. Tesis de doctorado. CIESAS.
- Barifouse, Rafael. (2019). Porta dos Fundos: qué se sabe del ataque a la productora brasileña que retrató a Jesucristo como gay en un filme de Netflix. Recuperado el 28 de abril de 2020, de <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-50921654>>.
- Boff, Leonardo. (1988). *El Padrenuestro. La oración de liberación integral*. Madrid: Paulinas.
- Butler, Judith. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, Judith. (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- CIS. (2017). Cartillas de judaísmo: *shemá* Israel. Recuperado el 6 de mayo de 2020, de <<https://soyjudio.org/cartillas-de-judaismo-shema-israel-5b1194d0dc26>>.
- Coll-Planas, Gerard. (2009). La voluntad y el deseo. La construcción social del género y la sexualidad: el caso de lesbianas, gays y trans. Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Congar, Yves. (1999). *Espíritu Santo*. Barcelona: Herder.
- Fonseca, Juan. (2013). CCEI El Camino: experiencias de una comunidad inclusiva en Lima. En S. B. Lima, *Teorías queer y teologías: estar en otro lugar* (pp. 260-267). San José: DEI.
- Fonseca, Juan. (2018). Voces silenciadas. En Priscila Barredo y Nicolás Panotto (comps.), *Juventudes: Otras voces, nuevos espacios. Confrontando la teología y la misión* (pp. 79-94). Ciudad de México: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Foucault, Michel. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, Michel. (2017). *Historia de la sexualidad I*. Ciudad de México: Ediciones Gandhi.
- García-Leguizamón, Fernando. (2012). Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social. *Folios*, 171-187.
- Gargallo, Francesca. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 60 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Corte y Confección.
- Gelabert, Martin. (2007). *Creer solo en Dios*. Madrid: San Pablo.
- Heidegger, Martin. (1990). *De camino al habla*. Barcelona: Serbal-Guitar.
- Johnson, Elizabeth. (2003). *La cristología hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*. Santander: Sal Terrae.
- Lacerda, Fabio y Brasilense-Carneiro, José Mario. (2018). Brasil: La incursión de los pentecostales en el Poder Legislativo brasileño. En José Luis Pérez Guadalupe y Sebastián Grundberger (coords.), *Evangélicos y poder en América* (pp. 144-179). Lima: Konrad Adenauer Stiftung.

- Lugones, María. (2014). Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial. En Isabel Jiménez-Lucena, Walter Mignolo y Madina Tolstanova (comps.), *Género y descolonialidad* (pp. 13-42). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Marcos, Sylvia. (2008). *Religión y género*. Madrid: Trotta.
- McFague, Sallie. (1997). Dios como madre. En Mary Judith Ress, Ute Steibert y Lene Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (pp. 297-310). Santiago de Chile: Sello Azul.
- Meléndez, Andrés. (2000). *Libro de Concordia*. San Luis Misuri: Concordia.
- Mota, Angélica. (2012). La biología del odio. Recuperado el 20 de mayo de 2020, de <<https://revistaideele.com/ideele/content/la-biolog%C3%ADa-del-odio>>.
- Núñez, Guillermo. (2005). *La diversidad sexual y afectiva: Un nuevo concepto para una nueva democracia*. Ciudad de México: Nimeo.
- Paredes, Julieta. (2014). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Bajo una licencia Creative Commons.
- Rich, Adrienne. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA. Revista de Estudios Feministas*, 15-42.
- Schüssler-Fiorenza, Elizabeth. (2000). *Cristología feminista. Jesús, hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*. Madrid: Trotta.
- Scott, Joan. (1992). Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista. *Debate Feminista*, 5, 87-107.
- Scott, Joan. (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En Marta Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). Ciudad de México: PUEG.
- Scott, Joan. (2008). Unanswered Questions. *The American Historical Review*, 1422-1429.
- Secretaría del Estado Vaticano. (15 de septiembre de 1995). La Santa Sede. Recuperado el 12 de mayo de 2020, de <http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19950915_conferenza-pechino-riserve_sp.html>.
- Sölle, Dorothee. (1997). La búsqueda feminista de los nombres de Dios. En Mary Judith Ress, Ute Steibert y Lene Sjørup (comps.), *Del cielo a la Tierra. Una antología de teología feminista* (pp. 311-320). Santiago de Chile: Sello Azul.
- Sölle, Dorothee. (2000). Los nombres de Dios. *Alternativas*, 111-125.
- Wittig, Monique. (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.
- Zenger, Erich. (2000). El significado fundamental del Primer Testamento. *Selecciones de Teología*, 252-258.