

I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

Sexualidades disidentes y religión. Las experiencias de lesbianas en familias evangélicas.

Johnson, María Cecilia y Avilés Aguirre, David.

Cita:

Johnson, María Cecilia y Avilés Aguirre, David (2015). *Sexualidades disidentes y religión. Las experiencias de lesbianas en familias evangélicas. I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-079/286>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

I CONGRESO LATINOAMERICANO DE TEORÍA SOCIAL

MESA 45

TÍTULO DE LA PONENCIA:

SEXUALIDADES DISIDENTES Y RELIGIÓN: EXPERIENCIAS DE LESBIANAS EN FAMILIAS EVANGÉLICAS¹

Autores: **Johnson, Cecilia**^{2*}
Avilés, David^{3**}

Abstract

Sexualidad y Religión son dos dimensiones que resultan ineludibles al momento de esclarecer los modos contemporáneos de articulación de la subjetividad, es así que algunos autores se han interesado en las tensiones entre identidad sexual y religiosidad que se presentan en la construcción de subjetividades de gays y de lesbianas. No obstante, estas dimensiones se entrecruzan de maneras complejas y diversas en los múltiples escenarios donde la subjetivación se hace posible, uno de ellos es el ámbito familiar como un espacio relevante que nos permite indagar la socialización de los religiosos en la biografía de gays y lesbianas. Así, este artículo reconstruye, a partir de entrevistas en profundidad, las experiencias de socialización religiosa evangélica en dos biografías lésbicas. Nos interesa conocer las maneras en que tensionan la pertenencia evangélica de su familia de origen desde una sexualidad disidente como dos espacios de socialización –iglesia y familia- relevantes en diferentes momentos de sus historias de

¹ Este artículo está en el marco del proyecto de investigación: “Ovejas negras. Experiencia religiosa y sexualidad en trayectorias biográficas de lesbianas” financiado por la SECyT (UNC) y ejecutado en el Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales (CIJS) Fac. de Derechos y Ciencias Sociales y Centro de Investigaciones Ma. Saleme de Burnichon, FFyH, UNC. Dirigido por el Dr. Juan Marco Vaggione.

^{2*} Doctoranda de Estudios de Género (CEA-UNC) Becaria doctoral CONICET. Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales. (CIJS-UNC). Licenciada en Trabajo Social. Correo electrónico: cecijohn27@gmail.com

^{3**} Doctorando en Ciencias Antropológicas (FFyH-UNC). Investigador del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Becario e Investigador de la Secretaría de Ciencia y Tecnología (SECyT-UNC). Magíster en Comunicación y Cultura Contemporánea (CEA-UNC). Licenciado en Comunicación Social (UPS-UIO). Correo electrónico: davidavilesaguirre@gmail.com

vida. En este análisis intentamos rescatar los distintos sentidos desde los cuales dos mujeres reconstruyen su experiencia sexual y su socialización religiosa.

Considerando que las instituciones religiosas en América Latina juegan un rol importante a la hora de prescribir ciertos modos de vivir la sexualidad dentro de la norma familiar, heteronormativa y reproductiva, nos interesa acceder a ese universo de sentidos en el cual las identidades lésbicas resultarían *a priori* incompatibles con las normas y preceptos religiosos.

Palabras Clave: Diversidad Sexual. Religión. Subjetividades. Lesbianas.

I. Introducción

Los pocos estudios relacionados con religión y sexualidad en América Latina se han detenido en los usos del lenguaje y la narración permitiendo indagar la constitución de las identidades. La recuperación de la memoria y el testimonio que, “debe ser considerado como verdadero instrumento de reconstrucción de la identidad, y no solamente como relato factual, limitado a una función informativa” (Pollak, 2006: 55) son elementos claves que han posibilitado una mejor comprensión en las historias de vida de los creyentes y su sexualidad. Algunas investigaciones relacionadas a las narrativas de los géneros y las sexualidades (Barrancos, 2007; Maffía, 2003; Balderston y Guy, 1998) indican el vínculo que existe entre represión y discriminación, exclusión y marginación a partir de los discursos y prácticas institucionales instalando un pánico moral y sexual sobre ciertos sujetos. Otros estudios que reconstruyen testimonios recogen el desprecio, el maltrato, la burla, la persecución y el exterminio como parte de la experiencia histórica de las diferencias en América Latina (Elizalde, 2005; Delfino y Rapisardi, 2007; Figari, 2007; Olivera, 1999).

Las transformaciones sucedidas en América Latina en los últimos años, dan cuenta de un proceso de creciente politización desde el activismo y la academia en el reconocimiento de derechos para aquellos excluidos de la ciudadanía. En particular esta politización, ha implicado la lucha tanto de activistas y movimientos ligados a políticas de reconocimiento y derechos: la luchas alrededor del matrimonio entre personas del

mismo sexo y los derechos de la adopción y la justicia social/sexual y en términos generales a referencias que desafían la persistente autoridad del binarismo “hetero”/”homo”. Como así también la presencia de “algunos sectores religiosos [que han producido] una radicalización de la defensa de una concepción única de familia al considerársela amenazada por las posturas y demandas del feminismo y del movimiento por la diversidad sexual” (Vaggione, 2008:10) Parte de esta presencia de lo religioso “tiene que ver con conservar, o recuperar, un orden social que sienten amenazado frente a la diversidad sexual y al empoderamiento de las mujeres.” (Idem :10).

Si bien es cierto que la modernidad sugería la desaparición de la dimensión religiosa y su influencia en la vida social, estudios recientes afirman que los argentinos creen tanto o más que hace 50 años, sólo que de modos diferentes (Mallimaci, 2013).

Esta vigencia de la dimensión religiosa en la vida de los sujetos nos hace pensar que la experiencia religiosa no puede ser descartada para pensar la subjetividad. Así, la presencia de la sexualidad en la vida social, desde el auge de los estudios de género en el mundo académico (Butler, 2006, Rubin, 1989, Rich 1980) y su crítica a la heteronormatividad en nuestra sociedad, junto a los movimientos feministas y LGBTIQ, han inscripto de diversos modos la sexualidad en el centro de los debates contemporáneos sobre identidad, subjetividad y sociedad, poniendo en evidencia que lo personal, lo doméstico, lo íntimo siempre es político.

En el presente trabajo intentamos acercarnos a la comprensión de ciertos modos contemporáneos de construir la subjetividad a partir de dos casos particulares de socialización religiosa en dos mujeres autoidentificadas como lesbianas. Si entendemos que los cultos y prácticas religiosas son transmitidas –generacional e institucionalmente- para su conservación, resulta importante resaltar no sólo el carácter social sino algunos modos significativos en la estructuración del poder (Foucault, 2007) que tensionan los procesos de socialización religiosa, que, en el caso de los creyentes evangélicos, las familias y las iglesias resultan dimensiones ineludibles para el análisis. En este sentido, “las instituciones religiosas, en su doble rol de agentes de socialización

y actores políticos, son sindicadas como las principales sostenedoras del patriarcado y la heteronormatividad”.(Vaggione, 2008 :20)

Para ello, seguiremos el análisis de Ernesto Meccia (2013) quien hace referencia a algunas claves microsociológicas de las historias de vida, específicamente sobre el reconocimiento de diferentes agenciamientos que emergen en los relatos. Su propuesta analítica nos permitirá reconocer la capacidad de agencia de quienes relatan sus propias historias y en particular el modo en que ambas entrevistadas vinculan su creencia con su sexualidad. Asimismo procuraremos relevar algunas consecuencias a nivel discursivo, intentando mostrar mediante el análisis de las agencias no solamente lo que hacen las narradoras con el lenguaje, sino sobre todo lo que hace el lenguaje con ellas, desde una concepción performativa y un enfoque de género (Arfuch, 2013).

Prestaremos así especial atención a la construcción autobiográfica reconstruyendo recorridos y experiencias personales relacionadas con la iglesia y la familia y la identidad sexual examinando las agencias que se vinculan con sus modos de vida. Revisaremos e intentaremos poner en diálogo algunas concepciones religiosas de nuestras entrevistadas que han permeado las trayectorias biográficas respecto de la sexualidad el parentesco y la afectividad. Revisaremos las formas narrativas y testimoniales que mantienen estas creyentes como características de sus prácticas religiosas para expresar sus propios relatos que las identifican.

Las entrevistadas

Las entrevistadas⁴ residen en la ciudad de Córdoba y los nombres son seudónimos elegidos por ellas para ser citadas y publicadas a fin de conservar la confidencialidad y su identidad⁵. Por un lado está Natalia (N) de 40 años de edad. Su origen religioso se enmarca a iglesia evangélica de la línea de Los Hermanos Libres. Ella cree en Dios y

⁴Tuvimos acceso a las dos experiencias biográficas mencionadas arriba por medio de entrevistas a profundidad realizadas en el año 2015.

⁵Las citas textuales de los entrevistados serán identificadas por las iniciales de sus seudónimos entre paréntesis. En algunos casos, agregaremos con corchetes palabras o frases a los fragmentos de las declaraciones de nuestras entrevistadas con el único propósito de hacer más comprensible el/los fragmento/s para una lograr una lectura fluida.

vive una espiritualidad de modo individual. No se identifica con ninguna religión. Comenta que gran parte de su familia fue misionera evangélica y que la estimularon desde niña a participar de la iglesia en la cual su madre formaba parte como autoridad. No asiste a lugares de culto. Y por otro lado está Laura (L) de 38 años. Ella cree en Dios. Sus inicios religiosos fueron evangélicos también de la línea de Los Hermanos Libres. No pertenece a ninguna religión. Ambas entrevistadas experimentan la conjunción de una doble articulación identitaria: por una parte una fuerte pertenencia religiosa evangélica familiar y por otra, una sexualidad diversa.

II. Agencias institucionales: el género y la sexualidad disidente

Dentro del gran fenómeno inmigratorio de las últimas décadas del siglo XIX, una minoría de familias protestantes comenzó a instalarse en Argentina. En Córdoba, las primeras congregaciones evangélicas fueron “porosas”, con límites doctrinales no bien definidos para sus fieles. La debilidad de la organización institucional otorgaba una mayor flexibilidad a los discursos y prácticas. Los evangélicos asentados en localidades específicas constituían un conglomerado fuertemente heterogéneo no solamente a las estructuras institucionales sino también a sus prácticas. Poco antes de la llegada de los Bautistas a la Argentina, en 1882, se produjo el arribo de Los Hermanos Libres desde Inglaterra⁶. Esta corriente evangélica les fue difícil mantener la unidad con los grupos de origen, por lo que comenzaron algunas divisiones sobre todo en temas relacionados a la doctrina y la eclesiología. Algunos iban adoptando una actitud “cerrada”, según la cual no debían reunirse con aquellos que a su juicio se habían apartado del “verdadero evangelio”. Con el tiempo fueron conocidos como “exclusivistas”. Sus conceptos sobre la iglesia, el ministerio, la escatología, el literalismo bíblico y su aplicación práctica, el lugar –o la falta de éste– de las mujeres (Avilés, 2012). Para Los Hermanos Libres es de vital importancia el estudio sistemático del texto bíblico como base fundamental de la creencia y de su trabajo como evangelizadores. Así mismo, Los Hermanos Libres son estrictos en aspectos que tienen relación con el cuerpo del creyente: en muchos casos, se

⁶ Comenzando en Dublín, Irlanda, los Hermanos Libres se extendieron a Plymouth, una pequeña ciudad del condado de Devon, al sudoeste de Inglaterra.

decía por ejemplo que los consumidores de “placeres sociales” eran del “mundo”, como una forma peyorativa y exclusiva de delimitar las prácticas por fuera de la iglesia:

A la gente de la iglesia (...) les decían que no se juntaran con el grupo nuestro porque éramos terribles (...). ¿Qué hacíamos? nos daban ganas de ir a bailar, porque es lógico que a los 16 años te mueras de ganas de ir a bailar, entonces íbamos (...) nos divertíamos un montón. (...) para otras iglesias, eso era terrible porque no podías ni entrar a un boliche. (N).

Si bien muchas iglesias se dedican especialmente a estas disputas, es posible evidenciar ciertos elementos de conflictividad entre hombres y mujeres que también ha penetrado en el mundo evangélico. Si consideramos los cambios generales en cuanto a que por un lado las mujeres evangélicas poseen nuevas herramientas para pensar sobre sus relaciones de género, su sexualidad y su participación al interior de las iglesias y que por otro los hombres evangélicos se acantonan en una masculinidad hegemónica, los conflictos de género se hacen evidentes. Así por ejemplo las mujeres, deben usar un determinado atuendo para asistir a las reuniones culticas: (...) *las mujeres todavía tienen que ir de pollera y tienen que cubrirse la cabeza para entrar, para lo cual usan mantilla.* (N). *La mujer no puede hablar en medio de la congregación* (L). Si seguimos la línea argumentativa de las dos biografías de nuestras entrevistadas podemos inferir la presencia de una relación conflictiva con el género masculino⁷, sobre todo en las relaciones con las autoridades de la iglesia: *La primera iglesia que fui fue fundada por mis abuelos. (...) es una de las iglesias más cerradas (...). Súper estructuradas. Las mujeres no podían hablar (...) en las reuniones a no ser que fuera una reunión estrictamente de mujeres.* (N). Esto, a nuestro juicio, conduce a que las relaciones de género sean complejas en el campo evangélico, toda vez que las mujeres intentan que sus posiciones sean escuchadas y tomadas en consideración, y los hombres, más

⁷ A esto se refiere el investigador Arnoldo Canclini cuando analiza que muchos hombres evangélicos fueron muy estrictos en ciertos aspectos, por ejemplo la mujer no podían orar si había un varón presente. Expone además lo sucedido en una conferencia evangélica en donde las damas del coro habían comenzado a usar lápiz labial y el que presidía [la reunión] las acusó de tener las ‘bocas satánicas’. (Canclini, A., 2004: 250).

conservadores, desean imponer las suyas. Así lo describe N.: *No podía entender cómo se podían poner unos tipos a decir obviedades y pavadas (...). No se podía parar una mujer, que ya la había escuchado y que tenía cosas fantásticas para decir.* (N). En este sentido, las mujeres tendrán un menor protagonismo. En el caso de Los Hermanos Libres se detecta una marcada discriminación de género sobre las mujeres, las cuales jamás podrán asumir una agencia avalada por la institución. La oposición arriba/abajo adquiere en este caso el lenguaje de masculino/femenino con connotaciones jerárquicas y de poder evidentes. Arriba, sólo pueden estar los hombres y cuando las mujeres participan, lo hacen desde abajo.

La presencia de una masculinidad hegemónica –como así lo reflexionan nuestras entrevistadas- no se trata solamente en el plano espiritual y sagrado, sino que opera cómo ese espacio numinoso que penetra en la socialización religiosa cotidiana de las mujeres. Así, por un lado la agencia institucional sobre el cuerpo, que se presenta también en la vestimenta y las nuevas ropas de la evangélica y por otro, la imposibilidad femenina de tener una “palabra” que sea escuchada, se imbrican dando lugar a una resignificación de algunos conceptos doctrinales al interior de la comunidad. Esta nueva significación se sitúa en una tensa posición donde dignidad y sumisión serán términos que las movilizan:

Respeto a las autoridades que yo misma legitimo, (...) pero que, puedan venir tres o cuatro tipos a decirte: 'no, vos a esta iglesia no podés venir más porque lo que estás haciendo es imperdonable' me chocaba bastante (...) esas eran las cosas que me jorobaban (...) pasó varias veces. (N).

Esta cita la consideramos de vital importancia no sólo para comprender las lógicas de poder de la iglesia sino porque además nos aproxima a una práctica que ejercen las autoridades en casos límite: la excomunión. Así un eje transversal en las reflexiones tanto de N. como de L. es que en distintos niveles la institución evangélica crea una especie de control permanente sobre los fieles. Este control se encuentra relacionado a las entradas y salidas de los miembros. Nos detendremos a revisar algunas declaraciones que sobretodo se enmarcan en las salidas de las iglesias o para utilizar el propio

lenguaje evangélico las excomuniones a miembros por temas relacionados a la sexualidad. La excomunión como mencionamos, es una práctica extrema –poco común en las iglesias evangélicas- en la cual se informa a un/a creyente particular la expulsión de la comunidad. Esta es una acción concreta que se aplica al dominio que refleja un síntoma en la necesidad de tener y mantener bajo control las prácticas de los creyentes dentro y fuera de la iglesia. Esta construcción de la autoridad institucional encuentra un principio de legitimidad entre los creyentes y sus representantes que predispone a un ejercicio del poder –mediado por lo divino– que a su vez posibilita un aparato disciplinario “perfecto”. Dicho aparato permite verlo todo permanentemente. Parafraseando a Michel Foucault, constituye un lugar de convergencia para lo que debe ser conocido. Un “ojo perfecto al cual nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas. De ahí vendrán todas las órdenes y estarán registradas todas las actividades, advertidas y juzgadas todas las faltas” (Foucault, 2006: 178-179):

Una amiga quedó embarazada. Ella dirigía el coro de niños. Tenía 19 años. La sacaron de dirigir el coro (...) porque no iba con la idea. (...) la excomulgaron. La echaron y de paso cañazo, le sacaron a la madre que estaba dirigiendo el coro de grandes (...). Esa chica necesitaba contención, no que la echen ni que la expongan al escaño público. (N).

La práctica de la excomunión, el control y el ejercicio de poder no obstante tienen algunas particularidades. Lo que señalan las entrevistadas es que estas decisiones extremas se relacionan más a ciertas prácticas “pecaminosas” relativas a la sexualidad: homosexualidad, fornicación, adulterio:

Un amigo que estaba casado con una chica tuvo problemas (...) a él siempre le habían gustado los chicos. Termina separándose [de la iglesia] y yéndose con un chico (...). Se armó la de san tinton (...). Y a la gente le importó tres pitos (...). El morbo dentro de la autoridad (...) es el poder que tienen sobre la vida de los demás (...). Todos hablaron de lo que pasó (...). Hay cosas que no encajan dentro de una iglesia, sobretodo ser gay. (N).

La excomunión adquiere una dimensión significativa cuando se evalúa un “pecado” relacionado a la sexualidad de algún integrante. Esto es precisamente lo que logra el esta agencia institucional en L., que, ante el riesgo de ser expuesta, -al escaño público- por salir con una mujer, decide irse y dejar de congregarse en la iglesia, transformándose así en una más dentro del “grupo de los/las apartados/as:”

Si no te congregas, existe la categoría del cristiano apartado (...) que son personas cristianas que no pertenecen a ninguna iglesia, no forman parte ni van a las reuniones, no se congregan. (...) me transformé en apartada. (L).

Sin embargo, este proceso de separación es más complejo en donde se presentan dos agencias: la agencia propia de L. quien toma parte de la decisión asumiendo según comenta un sentimiento de culpa, pero también se presenta una agencia de los otros que son las autoridades de la iglesia. Así esta decisión se encuentra condicionada a una proyección sobre el futuro donde ya preveía que la podían excomulgar:

Yo vivía con muchísima culpa (...) tenía como dos caminos: reprimirme o la culpa. Siempre he elegido la culpa. Preferí la culpa (...). Digamos con toda seguridad [que] frente al tema [de mi sexualidad] yo me acusaba (...). De esa manera no lo podía compartir con nadie (...) menos para un juicio [de excomunión]. (L).

En esto la agencia institucional opera con un doble movimiento en aparente contradicción: por un lado es excluyente y por otro habilita su preocupación por traer de regreso “al apartado”. Es decir se produce una tensión entre la agencia institucional y la de L. que se expresa en el uso de la palabra. La situación que relata *como la última gota que colma el vaso*, se presenta cuando uno de los diáconos no la deja hablar en una reunión de la iglesia. Esta es una muestra de poder que se ejerce sobre ella, mujer y “apartada”. Así L. muestra un agenciamiento propio ya que enfrenta al diácono y deposita en él la “culpa” de su apartamiento:

Fui a una reunión de jóvenes. Justo me agarra uno de estos diáconos (...) me puse a hablar de lo que pensaba, entonces él me dijo: “mirá vos sos una persona apartada que estás volviendo. No es bueno que hables” (...) Vos y yo somos iguales y si vos hablás yo puedo hablar (...) y si yo acá no puedo hablar no vengo nunca más y que te quede claro cuando alguien pregunte porqué fue (...). Ese día me fui llorando, puteando y no volví nunca más. (...) me ayudó ese desahogo. Me liberó. Me dio una herramienta para irme con tranquilidad. (L).

En los dos casos podemos decir que N. y L. dan cuenta de las “nuevas feminidades” que irrumpen los espacios evangélicos y que estos a su vez no solo posibilitan una ruptura desde las relaciones de género, sino que además la viven desde una sexualidad disidente. Si bien en algunos espacios religiosos, las mujeres pueden haber logrado mayor reconocimiento y poder de decisión, las sexualidades disidentes aún continúan siendo inaceptables dentro de la estructura eclesial, rechazo que se materializa a través de las excomuniones. Así, la institución adopta una agencia “ejemplificadora” para que otros/as no imiten la conducta “pecadora”. En este sentido retomamos lo que dice Ernesto Meccia pero en el sentido inverso ya que justamente es en esta tensión en que la agencia procura evitar ese posible “efecto multiplicador” sobre otros miembros.

III. Ovejas apartadas: la agencia religiosa de la familia

Tanto en el relato de L. como de N., la transmisión de las enseñanzas religiosas a través del espacio familiar aparece con una intensidad que se plasma en la riqueza de sus relatos. En la misma línea que Meccia (2013) inscribe “la agencia de los otros” tomamos la agencia de la institución familiar, como un agente de socialización primaria (Berger y Luckman, 1986). Acercarnos a esta dimensión de “lo familiar” presente en la construcción de los procesos vitales de las entrevistadas ya que es “una de las primeras verdades en las que somos inculcados es respecto a la sacralidad de la familia heterosexual y consanguínea” (Bento, 2012:275) no solo nos permite acercarnos a ese espacio particular donde se internalizan ciertas enseñanzas que revisten un carácter

significativo durante su infancia, sino que además nos posibilita detenernos sobre aquellos cruces y tensiones vinculados a su religiosidad y sexualidad.

La capacidad de agencia que L. y N. identifican en sus familias de origen respecto a la transmisión de la religión cristiana evangélica, es muy importante describiendo en sus relatos la manera activa en que la misma vivida en los espacios familiares.

Lo religioso en los relatos aparece en el ámbito familiar desde lo cotidiano, en las conversaciones familiares, N. lo relata así: [es] *una familia muy grande y básicamente cada conversación y cada actividad está entretrejida y relacionada directamente con la religión.* (N).

También atraviesa prácticas cotidianas, las comidas compartidas, la manera de hablar, y hasta los “chismes y rumores” como una dimensión de socialización importante de la vida cotidiana, que hasta es explicado como el equivalente a un “club”:

[En mi familia], es central el tema de lo religioso y de lo que se cree. Eso atraviesa las charlas, inclusive cuando uno está por comer se ora. [Lo religioso]atraviesa cómo vas a hablar. No puedes decir malas palabras. Está presente constantemente (...) cualquier conversación (...). [Se hablaba] de cosas que pasaban en la iglesia (...). Me crié escuchándole a mis tías sacar el cuero a todo el mundo [que acudía a] la iglesia. Es el club. (L).

Por otra parte, la creencia religiosa, aporta una dimensión divina que atraviesa el espacio familiar, constituyendo un universo de sentidos presente en las decisiones familiares:

Todo lo que hables va a estar siempre bajo esa lupa en cualquier conversación. Todo se somete a autoridad divina. (...)a la mañana mis hermanos, tíos [y] mi mamá están (...) haciendo su devocional, que es una lectura diaria. (...) oran un rato, (...) meditan. (...) Cualquier problemita que tengas, se pone en oración. (N)

En el caso particular de L. es interesante observar la manera en que ella reflexiona sobre el carácter “impuesto” “no elegido” por ella de algunas enseñanzas⁸. Esta dimensión de lo “dado” o impuesto, no obstante tensiona con la propia agencia personal. A lo largo de su vida, y tras su involucramiento en diversos espacios de la iglesia, habría encontrado un sentido de pertenencia propio de ese espacio. Las prácticas religiosas, para L. , eran una actividad familiar⁹ :(...) *ya lo tenía naturalizado que sea una actividad familiar (...) así como visitar a la abuela o comer los domingos (...) estas actividades (...) más que propuestas, eran impuestas (...). A uno le imponen y lo llevan de bebé.* (L).

Como se refirió anteriormente, las entrevistadas se refieren a sus familiares como “las familias clásicas y fundadoras” lo que significa además que las acciones y decisiones en el ámbito religioso tenían repercusión en el grupo familiar. Este dato no resulta menor para comprender cuan implicada estaba la institucionalidad religiosa en las relaciones familiares. La orientación sexual de las entrevistadas, ha sido un conflicto en este nivel, ya que tener un hijo apartado “mancha” a la familia. El “cristiano apartado” no solo genera preocupaciones en la comunidad, porque implica que un miembro se está alejando de la doctrina, sino también en la familia de origen, porque debe dar cuenta del apartamiento de unos de sus miembros.

“(...) a mi mamá siempre le importó el ¡Qué dirán! (...) ella me dice que soy re buena cristiana. (...) siempre hizo todo lo posible para que su vida fuera intachable ante la mirada de los otros. (...) entonces su familia tiene que ser igual.”. (L).

⁸ En este sentido Berger y Lukmann (1986), señalan en su obra que ello se vincula la manera que otros significantes mediatizan el mundo que se presenta como objetivo: “Las definiciones que los otros significantes hacen de la situación del individuo le son presentadas a éste como realidad objetiva. De este modo, él nace no solo dentro de una estructura social objetiva, sino también dentro de un mundo social objetivo. Los otros significantes, que mediatizan el mundo para él, lo modifican en el curso de esa mediatización.” (Berger y Lukmann, 1986:164).

⁹ En otro momento L. señala la práctica del bautismo como un momento de elección propia y reafirmación de su creencia, ritual que lo realizó durante su adolescencia, como se acostumbra en las iglesias evangélicas.

Dentro del grupo familiar son las madres de L. y N. las que agencian la socialización religiosa, señalando cómo en estas iglesias descritas como “conservadoras”, ellas ocupan espacios de decisión y tienen peso en la comunidad. En este sentido, se advierten ciertos “resquicios” donde adquieren protagonismo como una manera posible de permanecer y habitar las instituciones. Si bien L. describe a su madre como una persona de gran liderazgo en la comunidad, a la vez sostiene los modos esperados en la iglesia para las mujeres.¹⁰

[Mi madre siempre fue] dominante [una] terrible mujer pero siempre cuidando las formas. [Esas] formas en que la religión cristiana evangélica es totalmente machista. (...) ella siempre jugó el papel de no salirse de esa forma (...) No habla en la congregación y sin embargo (...) su voz es audible para todos y maneja un montón de cuestiones (...) pero en los ámbitos que, corresponden digamos (L).

La agencia de las familias de origen a su vez, tensiona con la orientación sexual de L. y N. y brinda ciertos indicios sobre las maneras en que ambas han construido su identidad de lesbianas y creyentes en su ámbito social, entendiendo que la sexualidad, como una parte fundamental de la identidad de los sujetos, es ineludible en el espacio social. En este sentido esta dimensión social se vuelve relevante: “...dado que la sexualidad pone a las personas en relación, sus implicaciones no permanecen nunca dentro de los límites de la identidad o de alguna esfera ideal privada.” (Weston, 1997: 107).

Los procesos de *coming out* (o salida del armario o de la heterosexualidad) ante los familiares de origen, es uno de los momentos más tensos en los relatos, donde se imbrican y articulan discursos religiosos y morales de diferentes actores. La posibilidad de un *coming out* ante la familia, permite poner en cuestión las representaciones sobre familia, como aquel lugar idealizado de afecto o contención incondicional.¹¹

¹⁰ Esta forma de liderazgo se traduce al interior del espacio familiar encarnando el mandato religioso intentan conservar ciertos modos de vivir y la comprensión de la creencia.

¹¹ Como refiere Berenice Bento “la idealización de la familia con las divisiones binarias de tareas de la diferencia sexual (el hombre de la calle, la mujer en la casa), la imagen del hogar como un lugar de consuelo espiritual, prohibido de conflictos y las controversias, son idílicos y guardan poca conexión con

Así, los relatos de las familias aparecen como espacios donde se transmiten enseñanzas morales y religiosas, como así también se imponen silencios, los cuales en ocasiones dan cuenta con mayor claridad de las relaciones de poder que atraviesan estos vínculos. En particular, en ambas entrevistas los discursos de las madres emergen “silenciando” o “nombrando” la sexualidad de nuestras entrevistadas.

De esta manera, el silencio aparecería aquí como una manera de cuidar ese universo de sentidos que rodea la existencia familiar.¹² En particular en el caso de N., la entrevistada refiere que en su familia son muy pocas las personas que saben de su orientación sexual. Pero en particular este “secreto” se desprende desde un mensaje muy claro que transmite su familia de origen de no querer develarlo:

Mi papá, mi mamá y mis hermanas no quieren saber (...). Es fuerte porque encima mi mamá tiene una cuestión muy fuerte con la homosexualidad. (...) es un aviso, una advertencia constante que me hace de: “no me vas a querer decir nada de esto”. (...) No pierde oportunidad para decir el asco y la bronca que le da. Es feo. (...) es difícil cambiarle el tema. (N).

Por otro lado resultan significativos algunos pasajes de *coming out* dentro del espacio familiar. En el caso de L., uno de los pasajes que encierra más fuerza de sentidos y significados es la instancia en que la madre apela a la agencia de Dios para que cambie su lesbianismo o “se la lleve”:

[En palabras de L., así habló su madre] (...) yo le he pedido al señor [a Dios] que la cambie. Que sea una etapa en su vida y que si no es una etapa en su vida y Dios ve más conveniente llevarla y la tiene que llevar, que la lleve (...) entonces ahí dije yo: mamá: ¿me preferís muerta a esto? ¿me preferís muerta? [madre de L. responde] No, no quise decir eso...” (L).

la realidad y con el propósito de restringir la noción de familia los marcos de la heterosexualidad” (Bento 2012:276).

¹² Como refiere Le Breton “el mantenimiento del secreto pretende evitar la apropiación de significaciones que podían chocar con los fundamentos mismos de sus relaciones con el mundo” (Le Breton, 2013 :95)

Después de este momento L. relata que es internada esa misma noche por gripe A, enfermedad que en ese momento específico era vista como una enfermedad mortal y contagiosa. Es muy interesante la metáfora que se produce: por un lado por estar “marcada” por la enfermedad con el status de “paciente aislada” en el hospital donde está internada; y por el otro por la manera en que este estado resuena a L. con la expresión “cristiana apartada”, como un sentido que circula de forma equivalente. El sentido del “apartado”, en ambos casos aparece como el del “contaminado” y en consecuencia, excluido. En este sentido es posible preguntarse si a la vez el simbolismo de ser apartada es una manera de morir socialmente:

[Refiriéndose a su internación]

L.: Y me quedé ahí. En la puerta decía: “Paciente Aislado”.

Entrevistadora: ¿sin poder respirar?

L.: Sin poder respirar con el cartel. Ese de “Paciente Aislado” parecía re simbólico. Mi madre que había dicho preferible que Dios se la lleve [risas] iba mañana y tarde a verme. Calculo que pensando no te la lleves [risas].

Entrevistadora: ¿“Paciente Aislado”?, como el de cristiano apartado!

L.: Claro. Sí, tal cual.

IV. La sexualidad y el lugar de las agencias deshumanizadas

Teniendo en cuenta la capacidad de agencia que nuestras entrevistadas asignan a sí mismas y a los demás, encontramos una agencia que la podemos pensar como esa capacidad de transferir a “entidades impersonales” u “objetivas” a la que llamaremos “agencia deshumanizada”. Estas agencias tienen la capacidad de oponerse o no a la voluntad de las personas. En este sentido tanto N. como L. otorgan un lugar especial a la actuación de Dios. Esta agencia deshumanizada les da la posibilidad de un “reencuentro” con el simbolismo divino y una suerte de “reconciliación” con su creencia por fuera de la doctrina institucional. El vínculo místico y amoroso que ellas mantienen con Dios será también una recompensa a la soledad de afectos religiosos que

viven en la vida cotidiana o con su pareja. Nuestras entrevistadas nos han contado cómo ellas están diariamente su relación con Dios.

Yo creo en Dios (...) es lo que me hace ser especial. Es con quien yo me siento elegida, importante, con propósito. (...) es fantástico. Es algo que siento. No lo puedo eludir. Traté de negar. Traté de escaparme (...) hice muchas cosas para tratar de no hacer nada que me hiciera acordar y no, no puedo escapar. (...). Trato de entablar una relación personal con Dios. Llevo mis problemas y espero respuestas, soluciones, guías y cuidado. (...) Elijo creer que Jesús existió, que era hijo de Dios y nació acá, en la Tierra. Que vivió como hombre. Que murió y que resucitó (...) solamente creyendo eso, haga lo que haga cuando me muera voy a ir al cielo.(N).

Esta dimensión religiosa, es conciliada con su sexualidad, de diferentes maneras. En el caso de L. aparece de modo significativo el rol de la Biblia como ese elemento de intermediación que habilita otras lecturas que no la condenan y la excluyen :

Dejé de ir a la iglesia. Necesitaba [saber] que lo que estaba haciendo no estuviera mal (...) busqué en la misma herramienta [por medio de la cual] me estaban juzgando: la Biblia. (...) quería encontrar el versículo que me sacara todo ese juicio. Empecé a estudiar un montón la Biblia. (...) empecé a comunicarme con gente que es evangélica y que tiene ministerios que incluyen a las personas con [una] sexualidad diversa. (...) [empecé] a tener otra visión. (L)

Si bien en esta instancia estaría presente la agencia deshumanizada, ésta se complementa con el agenciamiento propio de L. quien se aboca a la tarea de interpretar de otro modo el texto bíblico corriéndose de las miradas fundamentalistas. Se aprecia por un lado que tanto en el plano de la creencia como el de la sexualidad, estas “nuevas formas de sentirse mujer creyente tienen su expresión en la constitución precisamente de una mujer “reflexiva”, en el sentido de que una diferente lectura de la Biblia y su hermenéutica les permitirán comprender el mundo y comprenderse. Por otro lado,

entregan elementos de dignificación en tanto son personas que valen para Dios. Podríamos decir entonces que dentro del universo de desvalorizaciones que experimentan por ser lesbianas, mujeres, encontrarán en la “comunicación directa” con Dios un sentido “espiritual” para sus vidas. Estas ideas de la religión, no obstante, no se condicen con la imagen de Dios, que es otra fuerza, distinta, positiva para L. Así la agencia de Dios –más no de la religión- ha sido importante para reconciliar su sexualidad disidente con su creencia:

No podía sentir que estuviera mal. (...) no sabía qué pensaba Dios de eso (...) lo veía tan puro a mis sentimientos cuando me enamoraba [de otra mujer] no podía entender cómo Dios podía estar en contra de eso. (...) [en el texto bíblico se] ve a la sexualidad como algo puro, santo (...) puede ser una trasferencia de energía súper fuerte y eso, en la Biblia, se lo habla de esa manera. (...) nunca creí que Dios estuviera en contra de eso. (L).

Esta “*pureza de sentimientos*”, es una variable religiosa y moral que aparece como una prueba que su sexualidad no sería pecado, y en este sentido Dios opera como un agente que está a favor, y habilita de ciertas maneras de vivir la sexualidad. En los dos casos se evidencia una doble articulación: por un lado la elaboración que trastoca la normatividad institucional que permite cuestionar ciertas interpretaciones bíblicas (teológicas), que ellas lo perciben como prohibiciones en su sexualidad y por otro lado abren posibilidades para la creación de sentidos no ligados al orden interpretativo hegemónico del texto sagrado. Así lo comenta N.:

Lo sufrí bastante tiempo hasta que me di cuenta [y]dije: pero ¡qué estúpida! si yo creo que Dios es amor, que me ama, que sabe que ninguno es perfecto, ¿por qué no me va a amar a mí? ¿Por qué no me va a seguir eligiendo a mí si él sabía que me iba a pasar esto?(...) tiene que saber que me hizo así(...) si todo lo sabe. (...) pude entender eso y quedé en paz. De alguna manera me cuesta todavía desde la cuestión religiosa familiar y demás pero mi relación con Dios, está tranquila (N).

Como vemos, el tránsito de N. y L. no es fácil y supone una resocialización de las conductas religiosas. Una mutación de los sentimientos y deseos. No solo que resignifican el texto bíblico sino que además llenan de contenidos normas y agencias divinas instalando y habilitando -en sus historias vitales- imaginarios que materializan sus modos de vivir una sexualidad diversa en completa armonización con su divinidad.

Otro posible escenario que se observa en la agencia deshumanizada nos sugiere una constante negociación con la agencia propia N. reconoce el propio deseo, aquello que quiere como creyente y ello favorece un modo de organización de sentidos. Esta organización se muestra como un proceso necesario para tratar de dibujar su camino:

Pude entender que podía vivir mi espiritualidad [por] fuera de la autoridad de los hombres y fuera de las reglas impuestas por cualquier iglesia. (...) [trato] todo el tiempo discernir entre lo que realmente es y lo que me hicieron creer desde chica (...) tratando de confiar no solamente en mí [y] en mi capacidad de discernimiento sino de que Dios me va a guiar. (...) Dios me ama así. No hace falta que cambie, hace falta simplemente que siga, (...) [él] me va a acompañar en esta vida (...) porque es más jodido, de última, ser lesbiana que mentir o que ser adúltero. (N).

Por otra parte resulta relevante la manera en que esta agencia de Dios, aparece en el relato de una de las entrevistadas ligada a la idea de motor de cambio y transformación. L. entiende que los cambios profundos se producen en un nivel espiritual, allí está el sentido del cambio, visión que se opone a una mirada política:

A veces tengo muchos prejuicios (...). Una de mis novias era súper activista política (...) (ese) era el espacio donde ella quería cambiar el mundo. (...) ella creía que las cosas podían mejorar (...) para mí [como] creyente, las cosas mejoran a nivel espiritual (...) ahí está el plano de lucha, lo otro es (...) sacar la telaraña y nunca matas la araña. (...) en el momento de sociabilizarme siento como que (...) hay cosas que no tienen sentido. (L).

Otro aspecto, que aparece en menor medida, pero también da cuenta de las “agencias deshumanizadas” a las que hace referencia Meccia (2013) tiene que ver con la aprobación de la Ley de Matrimonio Igualitario. Aquí la Ley aparece como dispositivo de legitimación, que obliga a un actante, la Sociedad, descripta como “el máximo de impersonalidad” (Meccia, 2013: 49) a respetar, a no discriminar, a reconocer la igualdad de derechos. En el relato es vivido como una validación de la entrevistada frente a aquella “Sociedad”, reflexión inseparable de los procesos personales de conciliación de su orientación sexual con otros aspectos de su identidad:

Me sentí totalmente legitimizada, validada. [El matrimonio igualitario] me pareció un acto de visibilización. (...) me pasa que me autocondenaba y el hecho que la sociedad discrimine no ayuda en nada. Esto alivianó un poco mi autodiscriminación. (...) me siento mucho más cómoda en relación con los demás. (L).

En este apartado pudimos recuperar tres maneras en que las entrevistadas manifiestan en sus relatos las llamadas agencias deshumanizadas: la agencia de la religión, la agencia de Dios, y la agencia de la Sociedad argentina a través del Matrimonio Igualitario.

Con respecto a la agencia de la religión, aparece ligada a un sentido negativo, que constriñe la agencia individual, de acuerdo a la experiencia de las entrevistadas: la religión reprime, quita libertad a las personas, en particular en la dimensión de la sexualidad. Por el contrario, la agencia de Dios, a través del texto bíblico y de las experiencias espirituales, habilitaría a L. y N. todo lo opuesto: la libertad, la contención, la aceptación, la reconciliación con su sexualidad, agencia donde se piensa en una “relación”, encontrando dos agencias en juego en la negociación de sentidos entre ellas y Dios, que se muestra por ejemplo, en la posibilidad de interpretar el texto bíblico por fuera de lo institucional. A raíz de estos testimonios de las entrevistadas, es posible analizar la manera en que la agencia del sujeto es clara a la hora de articular nuevos

sentidos a su vida.¹³ Por último, y en menor medida, se reconoce la importancia de algunos aspectos sociales y políticos, como es el caso del impacto que tuvo la aprobación de la ley de Matrimonio Igualitario en la vida de L. como posibilidad de mayor reconocimiento de la Sociedad, aspecto que en el relato de N. no aparece con mayor relevancia. No obstante, en ambas, la dimensión política no aparece con fuerza a diferencia de la fuerza que tiene al agencia divina en su manera de ver y sentir, lo que daría cuenta que para nuestras entrevistadas la dimensión de la creencia, continúa siendo el eje primordial y más fuerte sobre el que se articulan otros sentidos y su identidad

Conclusiones

De lo expuesto anteriormente creemos que es posible seguir considerando a la dimensión religiosa como una importante articuladora de identidades en los debates sobre la sexualidad contemporánea. Esta articulación resulta relevante, cuando se piensa en el escenario actual donde las identidades gays y lésbicas resultan incompatibles con las doctrinas y enseñanzas que defienden las instituciones religiosas hegemónicas.

Desde un escenario microsocia, nos propusimos acercarnos a este escenario complejo, a partir de los relatos de vida de N. y L. los cuales dan cuenta de las maneras particulares en que religión y sexualidad, son tensionadas y/o reconciliadas en diferentes espacios institucionales y a través de las transformaciones de la propia identidad. En este sentido es posible pensar en procesos de “...*discontinuidad socializatoria, lo que significa que “áreas” de la vida de una persona, no son más compuestos por patrones y hábitos preexistentes. Las elecciones de estilo de vida constituyen una narrativa reflexiva del yo, continuamente reelaborada*”. (Bento, 2112:278).

¹³ Como refiere Leal Reyes: “El pluralismo como condición de acceso a la multiplicidad de discursos se extiende al ámbito de la religión mediante crisis de sentido individuales y colectivas, enmarcadas en el ámbito de la elección y decisión personal. Esta forma omnicompreensiva de socialización convierte a las instituciones en intermediarias en la construcción de sentidos, generando nuevas dinámicas centradas en el sujeto como elemento explicativo.” (Leal Reyes, 2011:2)

Pero a la vez también nos ha permitido descubrir en los mismo relatos otros discursos y agencias que son invocadas en sus biografías, como “familia de origen”, el rol de las instituciones religiosas, o de agencias divinas o impersonales, que en el universo de sentidos de las entrevistadas dan cuenta de un modo de comprender y dotar de sentido a sus historias.

Si bien hemos tomado dos instituciones sociales tradicionales (iglesia y familia), como un aporte a la comprensión de los procesos de internalización de enseñanzas religiosas y morales en historias particulares, consideramos que el peso de las mismas es relativo y es susceptible de ser modificado a lo largo de la historia de vida de cada sujeto. Como refiere Leal Reyes, *“las grandes instituciones (familia, política, iglesia) ya no son vistas como ejes rectores en la construcción del sujeto, sino como opciones en la construcción de la identidad, que pueden ajustarse a necesidades específicas no siempre totalizadas.”* (Leal Reyes, 2011:1)

En este sentido, el análisis de las agencias que tomamos de Meccia (2013) nos permitió adentrarnos al universo de sentidos de las narradoras, donde la agencia propia en la configuración de la propia subjetividad, aparece tensionada con otras agencias que dan cuenta de distintas relaciones de poder que las atraviesan.

La agencia familiar aparece en los relatos con un peso importante en los procesos de socialización religiosa, pero sobretodo en la manera de vivir su sexualidad en el espacio social: la fuerte presencia de la religión en la vivencia cotidiana, los silenciamientos, las maneras de nombrar la sexualidad, el cuidado de la “imagen” familiar, el apartamiento del grupo familiar, son tópicos que circulan en los discursos de L. y N.

La agencia de la iglesia, y las relaciones de poder que allí aparecen, dan cuenta de una doctrina que aún asocia la sexualidad al “pecado”, como así también se lo vincula a miradas y prácticas machistas y heteronormativas. Estas relaciones, se apoyan en los casos analizados, en una lectura fundamentalista del texto bíblico, que es traducida en una estructura jerárquica y estratificada por género y generación, y donde estas prácticas o identidades sexuales disidentes, tienen como consecuencia procesos de control- a través de los secretos y silencios- pero también de exclusión a través de la “excomuni3n”.

Por último la agencia “deshumanizada”, principalmente esa dimensión “divina” que atraviesa los discursos de las entrevistadas, aparece como aquella “fuerza externa” que describe Meccia que puede “condenar”, pero también a través de un agenciamiento personal puede posibilitar la compatibilización entre la creencia y la propia sexualidad. En estas dos biografías, este proceso de articulación, aparece en el desplazamiento del componente religioso doctrinario, y la adherencia a una “fe sin intermediarios”, que se traduce en una vivencia que ellas refieren de “espiritualidad”. Como refiere Wilcox (2002), “*el cambio social se advierte hacia un individualismo religioso, [que] puede en ese sentido facilitar a los cristianos LGBT en sus esfuerzos en crear coherencia entre su religiosidad y sus identidades de género*” [la traducción es nuestra] (Wilcox, 2002: 500) Por último la posibilidad de recuperar las voces de quienes han sido excluidos y excluidas de las instituciones por vivir una sexualidad disidente, no heteronormativa, y ponerlo a reflexionar con las discusiones teóricas intenta ser el aporte a los avances sobre los estudios de la sexualidad y la religión.

Bibliografía

- Arfuch, L. (2013) *Memoria y autobiografía: exploraciones en los límites*. Buenos Aires: FCE.
- Avilés, D. (2013) *La construcción de identidades a partir de prácticas religiosas. Un estudio en una iglesia evangélica de Córdoba*. Tesis. Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.
- Balderston, D. y Guy, D. (Comp.) (1998) *Sexo y sexualidades en América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Barrancos, D. (2007) *Mujeres en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bedford, N. (2013) “Sexualidad y género desde una perspectiva teológica”, en Mattio E. y Riba L. (Eds). *Cuerpos, historicidad y religión. Reflexiones para una cultura postsecular*. Pp. 159-180. Córdoba: EDUCC.
- Bento, Berenice. (2012) *As famílias que habitam a família* Soc. e Cult. [en línea] Goiânia, v. 15, n. 2, p. 275-283, jul./dez.. [Fecha de Consulta: 19 de Julio de 2015] Disponible en: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/viewFile/22396/13408>
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (1986). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, Judith. (2006) *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Canclini, A. (2004) *400 años de protestantismo argentino*. FIET, Buenos Aires, Argentina.
- Elizalde, S. (2005) *La otra mitad Subjetividades peligrosas. Género y juventud en la argentina contemporánea*. Tesis de doctorado. Buenos Aires: UBA.
- Fierro, A. (1982) *Teoría de los cristianismos*. Verbo Divino, Pamplona: Navarra.
- Foucault, M. (2007) *Los Anormales*, FCE, Buenos Aires.

- Le Breton, D. (2009) *El silencio. Aproximaciones*, Sequitur, Madrid.
- Leal Reyes, Carlos Alberto (2011) “*Construcción de identidades en cristianos gays Evangelicos de Argentina*” Universidad Autónoma del Estado de México. Revista Aposta [en línea] Octubre y Noviembre de 2011.. N° 51 [Fecha de Consulta: 19 de Julio de 2015] Disponible en: <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/leal1.pdf>
- Mallimaci, F. (Dir.) (2013) *Atlas de las creencias en argentina*. Buenos Aires. BIBLOS.
- Meccia, E. (2013) “Subjetividades en el puente. El método biográfico y el análisis microsociológico del tránsito de la homosexualidad a la gaycidad.” en: *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*. N°4. Año 2. Oct. 2012 –Marzo 2013, Argentina. Pp. 38-51.
- Rich, Adrienne. (1980) "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*.
- Rubin, Gayle (1989) *Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad*. En: Vance, Carole (Comp.). Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina. Madrid: Revolución
- Olivera, G. (1999) “Políticas de representación homosexual en la Argentina: de las utopías de la transparencia a las disputas por la visibilidad” en: *Las marcas de género*, Pp. 116-129. Buenos Aires.
- Pollak, M.(2006) Memoria, Olvido, Silencio. La producción social de las identidades frente a situaciones límite. Ediciones Al Margen, La Plata, Argentina.
- Vaggione, J. M. (Comp.) (2008) Diversidad Sexual y Religión. Colección: *Religión, Género y Sexualidad*. Católicas por el Derecho a Decidir
- Weston, Kath [1997] (2003). *Las familias que elegimos. Lesbianas, gays y parentesco*. Barcelona: Ballaterra.
- Wilcox, Melissa M. (2002) *When Sheila's a Lesbian: Religious Individualism among Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Christians*. *Sociology of Religion* [en línea] N° 63: 497-513. [Fecha de consulta: 03/10/2012] Disponible en: <http://socrel.oxfordjournals.org/>