

Mag. Ge
4777
2003
C.2

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CS. SOCIALES
BIBLIOTECA

CULPA, CRISTIANISMO E IDENTIDAD HOMOSEXUAL

Una tarea para toda la vida de los
excluidos dentro de los excluidos.
Una investigación cualitativa de cuatro
miembros de CEGAL.

Johannes Hopman

UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Ciencias Sociales

Escuela de Postgrado

TESIS**1. DATOS PERSONALES****Identificación de los participantes responsables:**

Nombre del candidato: Johannes Hopman

Nombre de profesora: Irma Palma

Directora: Sonia Montecino

Título del proyecto:

CULPA, CRISTIANISMO E IDENTIDAD HOMOSEXUAL.

Una tarea para toda la vida de los excluidos dentro de los excluidos.

Una investigación cualitativa de cuatro miembros de CEGAL.

Firmas responsables:

Alumno: Johannes Hopman,

Profesora de Tesis: Irma Palma,

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer el apoyo que recibí de mi profesora guía Irma Palma, su paciencia para escucharme y lo siempre valioso de sus comentarios y sugerencias.

También quiero agradecer los pacientes aportes sobre sintaxis, redacción, estilo, metodología y profundización temática a Pablo Isla, Dora Canales, Anna Kok, Raúl Zarzuri y Gloria Tobar.

También merecen agradecimiento los cuatro entrevistados en esta investigación, por su franqueza y su compromiso con el tema, y también Juan Cornejo, en su calidad de coordinador de CEGAL.

Sin todo este apoyo habría sido imposible terminar este extenso trabajo que me ha dado bastante alegría y desafíos, que espero que sirva como memoria y liberación para tantos homosexuales que innecesariamente sufren por ser cristiano.

Agradezco a los centros de estudios de género de las Facultades de Ciencias Sociales y de Humanidades de la Universidad de Chile por abrir este espacio de reflexión tan necesario en el Chile de hoy sobre temáticas interrelacionadas con el tema de género.

El autor.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	2
INTRODUCCIÓN.....	6
1. PRESENTACIÓN GENERAL DEL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN.....	8
1.1. El problema y su importancia.....	8
1.2. Delimitación del problema.....	10
1.3. Objetivos principales.....	11
1.3.1. Objetivo general.....	11
1.3.2. Objetivos específicos.....	11
2. MARCO TEÓRICO: La relación de la identidad homosexual y la identidad lesbiana, culpa, pecado original y cristianismo.....	12
2.1. Introducción.....	12
2.2. El concepto de la identidad según las teorías de género y su nexo con el tema de la identidad homosexual.....	13
2.3. Cambio de paradigma desde la <i>sodomía</i> hacia la <i>homosexualidad</i>	18
2.4. La identidad lesbiana.....	28
2.5. Culpa, homosexualidad e instituciones religiosas.....	33
2.5.1. Homosexualidad/lesbianismo a partir de la tradición católico-romana.....	34
2.5.1.1. Procreación y sexualidad según el Magisterio Católico.....	35
2.5.1.2. La Iglesia Católica frente a la homosexualidad y el lesbianismo.....	37
2.5.2. Homosexualidad/lesbianismo a partir de la tradición protestante.....	39
2.5.3. Iglesias pentecostales.....	42
2.5.4. A modo de conclusión.....	44
2.6. Otras aproximaciones en torno a la relación religión/culpa/homosexualidad.....	45

3. PROPUESTA DE LA INVESTIGACIÓN.....	50
3.1. Introducción.....	50
3.2. ¿Existe un <i>método homosexual</i> de investigación? ¿Es el ser homosexual un factor relevante en la investigación? Límites y posibilidades para una investigación sobre el tema.....	50
3.2.1. La socialización del investigador.....	51
3.2.2. Influencia de los conceptos de homosexualidad y la orientación homosexual en la investigación.....	52
3.3 Diseño metodológico.....	61
3.4. Definición de la muestra del estudio.....	63
3.5. El tamaño en las muestras cualitativas.....	63
4. ANÁLISIS DE LAS ENTREVISTAS.....	67
4.1.. La internalización de la culpa.....	68
4.2. Crisis de identidad y la crisis en la relación con Dios.....	70
4.3. Los conceptos estigmatizantes producidos por la teología y las ciencias.....	73
4.3.1. Rol de la teología.....	73
4.3.2. Rol de las ciencias.....	75
4.4. Contexto cultural: rol de la familia y el doble estándar.....	78
4.4.1. Rol de la familia.....	78
4.4.2. Doble estándar.....	79
4.5. Conversión. Implicancias distintas en el mundo pentecostal y católico.....	80
4.5.1. Conversión hacia la heterosexualidad.....	80
4.5.2. Conversión como abstinencia.....	82
4.6. La comunidad CEGAL, la vida entre dos mundos, los excluidos de los excluidos y la ausencia de modelos.....	83
4.7. El proceso.....	86
4.7.1. El proceso hacia una nueva relación con Dios.....	86
4.7.2. El proceso de distanciamiento de las iglesias.....	88

4.7.3. La reconciliación de ser homosexual y ser cristiano.....	88
4.7.4. Lograr una nueva concepción y estilo de vida.....	89
4.8. Percepción del rol de CEGAL.....	92
4.8.1. Acogedor.....	92
4.8.2. Ordenador.....	93
4.8.3. Liberador de la culpa.....	94
4.8.4. Espiritualidad.....	94
5. EL DESARROLLO DE UNA TEOLOGÍA GAY-LÉSBICA.....	96
6. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES.....	98
6.1. Conclusiones.....	98
6.2. Recomendaciones.....	100
7. APÉNDICE.....	101
7.1. La teología de la redención de nuestro cuerpo.....	101
7.2. La teología de amistad.....	104
8. BIBLIOGRAFÍA.....	106

INTRODUCCIÓN

En esta tesis se aborda en el primer capítulo el problema principal y la importancia de la investigación: "las dificultades y conflictos que tienen homosexuales cristianos para asumir su identidad sexual la relación con el tema de la culpa y el pecado; el rol de CEGAL (Comunidad Ecuménica Gay-lésbica) en este proceso y las delimitaciones del problema.

En el segundo capítulo se explica el concepto de identidad según las teorías de género y su nexa con el tema de la identidad homosexual y lesbiana; el cambio de paradigma desde la 'sodomía' hacia la homosexualidad a partir del siglo XVII; sus consecuencias para la identidad homosexual y la relación entre culpa, homosexualidad e instituciones religiosas.

En el tercer capítulo se hace la propuesta de investigación, se describe la socialización del autor; se plantea una reflexión sobre el método homosexual de investigación; se propone el diseño metodológico de la investigación, y se justifica la elección del autor por el método de historia de vida.

En el cuarto capítulo se contiene un análisis de entrevistas por intermedio de los ítems de los tópicos más recurrentes: una descripción de todos los aspectos de sus historias de vida y el rol de CEGAL.

En el quinto capítulo se presenta un aporte desde una teología desde la identidad homosexual/lesbiana.

En el sexto capítulo se expresan las conclusiones de esta investigación y las recomendaciones tanto para las iglesias, los estudios de género, métodos de investigación como para la teología.

El texto concluye con un apéndice de un aporte desde la teología de la redención de nuestro cuerpo y de la amistad.

1. PRESENTACIÓN GENERAL DEL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN

1.1. EL PROBLEMA Y SU IMPORTANCIA

Los homosexuales cristianos tienen dificultades y conflictos para asumir su identidad sexual. Puede sugerirse que tales dificultades derivan no sólo de un contexto cultural y social con altos grados de homofobia, sino también de una específica tensión entre su condición de homosexuales y las instituciones religiosas. Esta investigación quiere contribuir a aclarar las tensiones que existen en los homosexuales cristianos en torno al tema de la culpa. Muchas veces éstos piensan que deben elegir entre ser homosexual o ser cristiano.

Esta tensión se refleja en el hecho que muchos cristianos se alejan de sus iglesias, tanto de la católica como de las protestantes, a raíz de la discriminación que existe en sus comunidades y congregaciones, discriminación expresada también en documentos oficiales, tales como "*La atención pastoral a las personas homosexuales*", de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y la encíclica "*Veritatis Splendor*". No obstante, también pueden encontrarse investigaciones y obras pastorales que hablan desde una corriente liberadora.¹

En el mundo protestante, particularmente en América Latina, existen escasos documentos que aborden el tema de la homosexualidad, especialmente en el mundo pentecostal, donde se observa una fuerte condena hacia ella basada particularmente en la interpretación literalista de los textos bíblicos y en una cultura homofóbica.

En el mundo protestante de las llamadas *iglesias históricas* (luterana, anglicana, metodista, presbiteriana, con excepción de la bautista) hay una mayor comprensión de la homosexualidad, aunque ello muchas veces dependa de la iglesia local y su jerarquía.

¹ Pueden mencionarse aquí las obras "*Cristianismo, Tolerancia y Sexualidad*", de John Boswell, y "*The invention of Sodomy in Christian Theology*", de Mark Jordan, como también algunas obras pastorales como la "*Carta pastoral sobre fe y homosexualidad*", de la Asociación de Pastores Homosexuales Católicos de Holanda, Nimega, 1999.

Por su parte, el pensamiento católico acerca de la culpa y el pecado original, fuertemente presente en todo el mundo cristiano, poco a poco evidencia procesos de cambio de interpretación a nivel mundial.

Sin embargo, en Chile la Iglesia Católica ha cambiado hacia posturas claramente conservadoras en lo que respecta a temas morales, especialmente los referidos a la moralidad en lo sexual y en la familia, y ha dedicado particular atención a los sacramentos y a la espiritualidad religiosa.

De otro lado, desde los años noventa del siglo pasado, coincidiendo con el término de la dictadura militar chilena, movimientos homosexuales han exigido reivindicaciones de sus derechos al Estado y a la sociedad civil por intermedio de organizaciones de derechos civiles, a fin de propender a una política y un 'compartimiento' de no-discriminación hacia ellos, con el resultado de mayor cobertura y discusión (en los medios de comunicación de masas) y mayor apertura y comprensión relativas sobre la temática (en la sociedad y en los actores políticos).

La Iglesia Católica, tanto en el ámbito mundial como local, no ha avanzado hacia una apertura e integración de estos nuevos escenarios sociales; en contrario, ha manifestado posturas y acciones de rechazo estricto, coincidiendo ello con los escándalos en sus propias filas a raíz de acusaciones de abuso sexual cometidas por parte del clero y en 'conductas impropias' en la formación de sacerdotes. Se puede decir que hay una represión mayor en comparación con la tradicional cultura del silencio por la que optaba el clero católico ante controversias de este tipo.

Por ello, a partir del cambio cultural experimentado desde los años noventa en la sociedad civil y el cambio que se ha producido en la Iglesia Católica chilena, sumado al hecho que cada homosexual cristiano enfrenta este conflicto sin contar con orientaciones adecuadas y una acogida verdaderamente pastoral y profesional, parece relevante e importante investigar este campo de relaciones y tensiones entre vivencia de la homosexualidad y fe cristiana. El enfoque específico explorará el tema

de la culpa, relacionado con la identidad homosexual y su relación con el cristianismo.

Insumo importante para esta investigación es la existencia, desde 1999 en Santiago de Chile, de la Comunidad Ecuménica Gay-Lésbica (CEGAL), la cual agrupa principalmente a homosexuales cristianos. Las personas homosexuales y algunas lesbianas que participan en este grupo tienen, de alguna manera, una larga trayectoria de vivencia y reflexión en los temas de culpa, homosexualidad y cristianismo, por lo que el grupo se plantea como objetivo, precisamente, superar este conflicto.

1.2. DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA

Los paradigmas de la sexualidad y los roles de género han cambiado; sus manifestaciones y expresiones públicas y privadas también, así como las percepciones individuales y colectivas de ellas, pero tanto a escala mundial como local es incipiente la construcción de nuevas categorías y métodos para el estudio de la sexualidad.

Interesa en este contexto indagar acerca de la forma en que en el ámbito de las nuevas categorías surgidas respecto de la sexualidad, y específicamente de la identidad homosexual, los sujetos logran crear espacios comunitarios e identitarios en donde se visibilice su identidad sexual, y que genera un escenario particular y nuevo en donde se resuelven (o no) los conflictos entre fe cristiana, culpa, y su identidad homosexual.

En otras palabras, esta investigación pretende identificar y analizar los conceptos y manifestaciones de culpa internalizados por homosexuales cristianos, y la forma como ellos han influido en la construcción de su identidad sexual a partir de (y

durante) sus historias de vida en cuatro miembros de CEGAL (Comunidad EcuMénica Gay-Lésbica).

La cuestión que resulta interesante de indagar es: ¿de qué manera los homosexuales tienen internalizada la culpa, y cómo se pueden liberar de ella al relacionarse con Dios? ¿Cómo ellos pueden proyectar un nuevo sentido en su vida? ¿Cuál es su relación con sus comunidades de origen y su rol dentro del movimiento homosexual? Interesa, además, conocer en qué aspectos unos colectivos o comunidades formadas por homosexuales cristianos laicos surgidos recientemente en la sociedad chilena ayudan a la superación de la *culpa* y a asumir la *identidad homosexual cristiana*, y la manera en que se constituyen tales comunidades u organizaciones en una forma de ser comunidad liberadora o, tal vez, ordenadora.

1.3. OBJETIVOS PRINCIPALES

1.3.1. Objetivo general

Indagar los sentidos de culpa y pecado en las experiencias de homosexuales cristianos y sus resignificaciones en el contexto de una emergente comunidad cristiana gay-lésbica.

1.3.2. Objetivos específicos

- a. Identificar los factores culturales y religiosos que han incidido en el sentimiento de culpa y de pecado motivados por la orientación sexual.
- b. Definir cuál es el lugar que ocupa la organización CEGAL como comunidad emergente en el proceso de la superación de la culpa y en la asunción de la identidad homosexual cristiana.

2. MARCO TEÓRICO

La relación de la identidad homosexual y la identidad lesbiana, culpa, pecado original y cristianismo

2.1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo mostraré brevemente cómo se ha gestado históricamente el concepto y la idea de la identidad según los planteamientos de las teorías de género; la construcción de la *identidad homosexual y lesbiana*; cuáles han sido las consecuencias que esto ha tenido para los hombres y las mujeres involucrados, y en qué forma el tema de la culpa se ha relacionado de modo particular con la homosexualidad. Para esta investigación es de suma importancia dedicar atención a la influencia del pensamiento religioso y sus instituciones, por cuanto ellas han contribuido a fundar discursos e imaginarios sobre la sexualidad y, particularmente, sobre la homosexualidad, que de alguna manera han provocado un sentimiento profundo de culpabilidad que dificulta la posibilidad para asumir una identidad homosexual/lesbiana cristiana.

Quiero referirme a cómo dos interpretaciones de la doctrina 'del pecado original' —una, como una exposición de cómo el hombre vive y debe vivir hasta encontrar la fe en Dios; otra, según la cual el dogma del pecado original está hecho para endemoniar a los hombres, especialmente en lo concerniente a la condición sexual— han contribuido, desde cierto punto de vista, como conceptos religiosos y culturales que tienen aún gran relevancia, en particular para los hombres homosexuales.

Finalmente quiero aportar con caminos para desarrollar una teología desde la identidad homosexual-lésbica.

2.2. EL CONCEPTO DE LA IDENTIDAD SEGÚN LAS TEORÍAS DE GÉNERO Y SU NEXO CON EL TEMA DE LA IDENTIDAD HOMOSEXUAL

Es imposible en esta oportunidad hacer un resumen total sobre el debate sobre género e identidad, sin embargo, el tema de la identidad ocupa un lugar importante en los estudios de género. Nos da pistas para entender el debate actual sobre identidad y su construcción desde la perspectiva heterosexual y homosexual, la desencialización de la sexualidad y acerca de los imaginarios construidos sobre el *ser hombre* y *ser mujer* en una cultura.

Marta Lamas, importante investigadora en el campo de los estudios de género, señala que en los años setenta, feministas anglosajonas en diversos ámbitos académicos introdujeron una distinción clave: *sexo* y *género*. Con ello, se ha intentado diferenciar las construcciones sociales y culturales de las construcciones biológicas que habían dominado las definiciones acerca de la identidad humana, y por ende, superar entonces los determinismos biologicistas para dar lugar a una ampliación de la base teórico-argumentativa a favor de la igualdad de las mujeres.

No obstante este importante paso, afirma Lamas, la categoría de *género* presenta numerosas dificultades, especialmente porque a partir de los años noventa, al popularizarse el concepto, se tiende en algunos círculos a equiparar género con sexo. Por otro lado, el término anglosajón '*gender*' no siempre encuentra un correcto correspondiente al traducirlo a otro idioma, por ejemplo, al español.

Otra importante aportación en el ámbito de los estudios de género y la cuestión de la identidad es el trabajo de Joan Scott. Esta autora reafirma la dificultad que Lamas menciona respecto del término *género*. En los años ochenta y noventa algunas estudiosas feministas, en búsqueda de una mayor legitimidad académica y acogida política del tema, empezaron a sustituir *género* por *mujeres*.² Esto trajo como consecuencia, afirma Scott, un cierto 'ajuste' del concepto *género* a la terminología científica de las ciencias sociales y un 'desmarcamiento' de la política feminista, en

la que desaparece la cuestión de la desigualdad o del poder y por tanto, un concepto que no plantea 'amenazas críticas' y se reduce a "un concepto asociado con el estudio de las cosas relativas a las mujeres".³

Género es, según Scott, "un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes del poder. Podría mejor decirse que el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder."⁴

Tenemos entonces que para Scott, las relaciones sociales y su nexa con el tema del poder entre los sexos son dos derivaciones de suma importancia a partir del concepto de género. Relaciones sociales que la autora entiende en un sentido amplio, esto es, más allá del binomio hombre-mujer, extendiéndolas a otras tales como las que ocurren entre hombre-hombre, mujer-mujer, lo que nos permite, por tanto, hacerlas válidas para relaciones particulares como las de mujeres lesbianas y de hombres homosexuales entre sí, y de éstos con hombres y mujeres heterosexuales, y poder al mismo tiempo, dilucidar las relaciones de poder allí existentes.

Scott destaca cuatro elementos del *género* a partir de los cuales ella trae a la luz el tema de la *identidad*:

1. Los símbolos y los mitos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples;
2. Los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos;
3. Las instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género: el sistema de parentesco, la familia, el mercado de trabajo segregado por sexos, las instituciones educativas, la política y, especialmente,
4. La identidad.

² Marta Lamas, "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'género'", en México UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género, 1996, p. 329.

³ *Ibíd.*, p. 329.

En lo que respecta a este último tópico, que es el que aquí nos interesa, Scott sostiene que nos es posible aproximarnos al estudio de la identidad desde dos ángulos. El primero, y el más clásico, constituido por los estudios individuales, lo biográfico, y el segundo, que es mediante un tratamiento colectivo, esto es, estudios acerca de la construcción de la identidad genérica en grupos.

Esta segunda aproximación al estudio de las identidades ofrece para Scott caminos distintos e insospechados descubrimientos que los estudios tradicionales hasta ahora no arrojan. En primer lugar, según Scott — y siguiendo al pensamiento de Pierre Bourdieu⁵ — una aproximación colectiva al estudio de la identidad desde el género, ofrece la posibilidad de desenmascarar determinadas 'ilusiones colectivas' acerca de las diferencias sexuales, permitiéndonos adentrarnos en el cómo se estructura en las distintas culturas la "percepción y organización concreta y simbólica" de toda la vida social y cómo allí la cuestión del poder juega un papel clave. Con ello, Scott entrega una gran aportación: desesencializa e historiza el concepto género.

Entonces, se abre así la posibilidad de la comprensión de la identidad como un asunto de construcción cultural, el marco que le otorga a ésta la diferencia sexual y cómo el poder nos ofrece una importante clave de lectura para desentrañar las relaciones entre los géneros en una cultura y/o sociedad determinada.

Por otra parte, Lamas también se interesa por investigar la cuestión de la diferencia sexual y, a diferencia de Scott —que aporta una clave de lectura nueva como el poder—, Lamas aporta el elemento de la estructuración psíquica.

Con ello va a colocar una línea demarcatoria entre la estructuración psíquica de la identidad y la estructuración cultural y, al mismo tiempo intentará provocar un cruce entre ambas que nos permitirá una lectura más amplia acerca de la identidad.

⁴ *Ibíd.*, p. 330.

⁵ Pierre Bourdieu, "La dominación masculina". Editorial Anagrama, Colección Argumentos, Barcelona, España, 2ª edición, julio 2000.

Existe, según Lamas, una amplia gama de variedad de identidades que echa por tierra el supuesto de la existencia de sólo dos géneros.

Con ello sostiene que la identidad no es un asunto fijo, invariable, ni está compuesta por elementos únicamente masculinos o femeninos, sino que tiene componentes de ambas. Lamas habla además sobre el 'arnés binario' que determina nuestras apreciaciones o concepciones cuando nos referimos a identidad genérica, y las dificultades que tenemos para distinguir qué componentes derivan del sexo y cuáles del género.

Lamas agrega al respecto que "nuestra conciencia está habitada por el discurso social. Aunque la multitud de representaciones culturales de los hechos biológicos es muy grande y tiene diferentes grados de complejidad, la diferencia sexual tiene cierta persistencia fundante: trata de la fuente de nuestra imagen del mundo en contraposición con un *otro*. El cuerpo es la primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana."⁶

Aparte de destacar el cuerpo como elemento fundante de la identidad y que está marcado por la cultura, los estudios de género nos dan una oportunidad para analizar tanto lo social y cultural como también lo personal y subjetivo. Para esta investigación es importante lo personal y lo subjetivo, el cómo una persona asume su identidad, pero siempre en su contexto, en lo social y lo cultural y, además, en su contexto histórico, pues el sujeto social es producido por las representaciones simbólicas.

"Los hombres y las mujeres no son un reflejo de una realidad 'natural', sino el resultado de una producción histórica y cultural."⁷

En este marco es también importante el trabajo de Michel Foucault con dos afirmaciones claves con las cuales se acerca a Scott y Lamas: [a] desesencializar la

⁶ *Ibíd.*, p. 340.

⁷ *Ibíd.*, p. 344.

sexualidad, y [b] demostrar que el sexo también está sujeto a una construcción social.

Según Foucault el sexo no es una parte arbitraria o contingente pues "no hay identidad sin definición sexual."⁸ En ese sentido, al igual que Lamas, aterriza el tema de la identidad en el *cuerpo*.

En esta investigación, que busca entender el nexo entre culpa, cristianismo y homosexualidad, resultan importantes estas interrogantes feministas y lo vertido por Foucault, especialmente lo formulado por M. Lamas acerca de "las consecuencias de la *diferencia sexual* que ha tratado de conocer las redes de significados del *sexo* y *género*, para así comprender cuáles son las estructuras de poder que dan forma al modelo dominante de sexualidad: la heterosexualidad."⁹

Por ello, a mi juicio, la heterosexualidad está estrechamente vinculada con la regulación de la sexualidad, condicionada por el género y como normatividad impuesta a la humanidad es limitante y opresiva, pues no da cuenta de la multiplicidad de posiciones de sujeto y de identidades de las personas que habitan el mundo.

Por otro lado, la desesencialización de la sexualidad vertida desde los estudios de género nos permite ir más allá de la bipolaridad *mujer/hombre*, desplazando nuestra reflexión hacia la aceptación de la igualdad —psíquica y social— de los seres humanos y la reconceptualización de la homosexualidad.

No se trata entonces de buscar ahora una explicación genética de la homosexualidad. El tema es cómo diferentes culturas valoran negativamente la homosexualidad y cómo la simbolización cultural de la diferencia sexual y el establecimiento del concepto de *género* ofrecen una clave importante: denunciar cómo un conjunto de supuestos sobre la 'naturalidad' engendran ciertas prácticas

⁸ *Ibíd.*, p. 357.

⁹ *Ibíd.*, p. 358.

opresivas y discriminatorias hacia determinados sujetos en la sociedad y en la cultura.

No se trata de defender el derecho de las 'minorías sexuales'¹⁰ sino de cuestionar la heterosexualidad como la 'forma natural' alrededor de la cual surgen desviaciones 'antinaturales'. El camino, según Marta Lamas, es "comprender que las identidades sexuales de las personas responden a una estructuración psíquica donde la heterosexualidad o la homosexualidad son el resultado posible. Por otra parte, las identidades de *género* son inventos culturales, ficciones necesarias, que sirven para construir un sentimiento compartido de pertenencia y de identificación."¹¹

Sobre esta construcción e identificación de la homosexualidad y el lesbianismo tratarán los siguientes párrafos, y que quieren ante todo constituirse en caminos muy distintos a la lectura tradicional de acercamiento a la temática que aquí nos ocupa.

2.3. CAMBIO DE PARADIGMA DESDE LA SODOMÍA HACIA LA HOMOSEXUALIDAD

El *homosexual* como sujeto, como una persona con una identidad propia, y la *homosexualidad* como una caracterización científica, médica, psicológica y jurídica de una tendencia específica del deseo sexual humano, surgieron tan sólo en el siglo XIX. La identidad lesbiana específica surgiría más tarde que la masculina; su desarrollo subcultural fue más lento y sus propios modelos son no sólo distintos sino también diferenciados.

¹⁰ El movimiento gay en conjunto con los movimientos feministas a nivel mundial fueron muy importante en los años setenta y ochenta para provocar un cambio cultural, para cuestionar la dominancia del modelo masculina y la opresión homosexual.

¹¹ Marta Lamas, op. cit., p. 361.

El proceso de construcción de la identidad del sujeto que perfila una identidad homosexual y una identidad lesbiana, encuentra su origen en la Ilustración,¹² la que significó una brecha entre la imagen cristiana del mundo y su fundamento moral. Dios y la religión perderían lentamente terreno frente a la creencia en la autodeterminación humana, en la razón, en las ciencias naturales. Los filósofos más importantes de la Ilustración escribieron también sobre el 'amor socrático': Montesquieu, Voltaire, Beccaria, Diderot, Rousseau, Sade y Bentham. Lo que para la Iglesia Católica fue un pecado —y por lo mismo, un crimen para el mundo—, no tuvo tal rótulo para los filósofos. En este sentido la Ilustración significaría una revolución en el pensamiento acerca de los *actos homosexuales*.

En este nuevo pensamiento, en el cual el individuo ocupa el centro como sujeto, puede advertirse un cambio desde la ontología hacia la psicología. Este proceso de cambio se había iniciado ya con Thomas Hobbes, el fundador del individualismo autónomo, en el siglo XVII.¹³ Este pensamiento que 'inventa' la persona como *individuo* constituiría el inicio del pensamiento moderno sobre la sexualidad.

"Al menos desde el siglo XVII, no obstante (y muchos sostienen que ocurrió antes), Occidente ha dado prioridad a la voluntad y a la responsabilidad individual como punto de partida de las especulaciones sobre la sociedad. 'El hombre' existe antes que la sociedad. 'Su' actividad con otros funda la sociedad. 'Él' es la medida de las cosas."¹⁴

Desde este cambio fue posible ver la sexualidad como una necesidad biológica, lo que continúa en el siglo XVIII, cuando los seres humanos comenzaron a ser considerados como sujetos que saben pero, al mismo tiempo, como objetos de su propio conocimiento. Según Weeks, "La idea de que 'el hombre' era un producto coherente de impulsos e instintos interiores (idea que la biología intentaba

¹² Cfr. Gert Hekma, "Homosexualiteit, een medische reputatie. De uitdoktering van de homoseksueel in negentiende-eeuws Nederland" [*La homosexualidad, la invención médica del homosexual en el siglo XIX en Holanda*], Ed. SUA, Amsterdam, 1987.

¹³ Cfr. Willms, B., "Revolution und Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts" [*La revolución y la protesta o resplandor y miseria del sujeto ciudadano*], Ed. Kohlhammer, Stuttgart, Alemania, 1969.

demostrar desde el siglo XVIII) establecía las condiciones para especificar el sexo como la fuerza energética vital más importante en el individuo."¹⁵ Partiendo del reconocimiento que el ser humano dispone de su sexualidad como la fuerza energética más vital se construyó el fundamento para el origen de la *sexología*.

¿De qué se preocuparon los sexólogos? Especialmente de aislar la sexualidad, para individualizarla, para reproducir detalladamente sus senderos normales y las variaciones morbosas. Todo el pensamiento fue determinado por la individualización de la sexualidad y la búsqueda hacia lo que mueve al sujeto. Fue un paso lógico después del descubrimiento del ser humano como individuo.¹⁶

Es así entonces como ya no fue central la conducta sexual con fines procreativos o sólo el acto sexual, sino el homosexual como *categoría*, inventado por el literato húngaro-alemán Karl Maria Benkert, y como caracterización multidisciplinar. Como inicio de este pensamiento se considera hoy la publicación del artículo del médico alemán Carl Westphal, "*Die konträre Sexualempfindung*" (1869).¹⁷ Un momento decisivo fue también la publicación de la obra del médico alemán Richard von Krafft-Ebing, "*Psychopathia sexualis*" (1886).¹⁸ Este libro resultó chocante a sus contemporáneos al hablar acerca de lo perverso del individuo, caracterizado por sus emociones sexuales.¹⁹

Los estudios de casos de Krafft-Ebing fueron modelo y ejercicio para un siglo de teoría. Como punto de partida de esta teorización se puede señalar que, además de la comprensión de lo perverso y lo anormal, da luces también sobre lo que es considerado *normal*. De este modo, no se inventó solamente la homosexualidad, sino también la *descripción de la heterosexualidad*.

¹⁴ Jeffrey Weeks, "El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernos", Madrid, 1993, Ed. Talasa S.L., p. 203, originalmente en: "Sexuality and its discontents", Ed. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985; p. 121.

¹⁵Ibíd., p. 204.

¹⁶ Sobre el rol de la sexología, Vse. especialmente J. Weeks, op. cit., el Cap. 4 "La naturaleza no tuvo nada que ver con ella": el papel de la sexología, pp. 107-162.

¹⁷ C. Westphal, "Die konträre Sexualempfindung" [*El deseo sexual opuesto*], 1869 en: APN N°2; pp. 73-108.

¹⁸ Cfr. Krafft-Ebing, "Psychopathia sexualis, mit besonderer Berücksichtigung der konträren Sexualempfindung" [*Psicopatía sexual, con un interés especial por el deseo sexual opuesto*], Stuttgart, Alemania, 1868, passim.

De este modo, pues, aparecen los dos lados de la medalla como resultado de esta *descripción científica*. Por un lado, el discernimiento de los sexólogos fue sumiso a la norma médica, y la profesión médica se desarrolló hacia una especie de nueva casta del clero. "La medicina, laureada con el conocimiento científico de la ciencia, tomó el nombramiento y el control de la conducta sexual para una gran parte de la religión. Después de la secularización el prejuicio sigue, pero bajo otra figura."²⁰ Para Elisabeth Badinter, la estigmatización de los homosexuales es el resultado del proceso de clasificación de las sexualidades y, por una ironía de la historia, fueron en gran parte los mismos homosexuales y los sexólogos más reformistas los que metieron en el claustro de la anormalidad a los *desviados*.²¹

Por otro lado, también esta nomenclatura y control de las ciencias tenía algo positivo. La *medicalización* y la rotulación de la homosexualidad como de *índole psicológica* facilitó a Carpenter y Hirschfeld (promotores y auspiciadores de la emancipación homosexual) la posibilidad de una teoría de la *homosexualidad innata*, particularmente la idea del 'tercer sexo'. En Inglaterra, Havelock Ellis y Edward Carpenter se pronunciaron a favor de esta idea, siguiendo el ejemplo de Karl Heinrich Ulrichs y Magnus Hirschfeld en Alemania. Ulrichs, homosexual y uno de los pioneros de la defensa por los derechos del 'tercer sexo'²² habló sobre "un alma femenina en un cuerpo masculino" y su teoría 'biológica' y naturalista tendría la ventaja de plantear un condicionante que no se puede cambiar o curar, *la homosexualidad*. A su vez, Ellis habló sobre el 'invertido', definido como portador de una anomalía congénita, y Hirschfeld lo definió como 'el sexo intermedio'.²³

Esto concordaría con el objeto de la teoría de la emancipación, puesto que lo aprendido podía desaprenderse, en cambio lo innato sólo podría adaptarse, en el mejor de los casos.

¹⁹ Cfr. Weeks, op. cit.

²⁰ Beemer, Theo, "La sodomía en la historia de la moral eclesial" en: 'Amor, Deseo y Vida', Kampen (Holanda), 1982, p. 54, Ed. Tenminste Jaarboeken, 4) (*Sodomie in de geschiedenis van de kerkelijke zedeleeer*, in: 'Liefde, lust, leven').

²¹ Cfr. Badinter, Elisabeth, "La identidad masculina", Madrid, 1993; p. 129.

²² Sobre los pioneros de la sexología, Vse. Weeks, "El malestar...", op. cit., pp. 111-126.

²³ *Ibíd.*, p. 158.

Los sexólogos construyeron 'el homosexual' como sujeto, pero todavía tendrían un largo camino por delante para lograr una posición digna, porque ser 'un homosexual' era, hacia fines del siglo XIX y hasta los años sesenta del siglo XX, ser un hombre fallido, es decir, una pseudo-mujer, un sujeto deficitario, un hombre incompleto.

No solamente se construyó una teoría de la homosexualidad innata: además Freud ampliaría el debate. Él rechazaba la distinción entre la homosexualidad 'adquirida' y la homosexualidad 'congénita' porque le parecía 'estéril e inapropiada'. Weeks dice sobre Freud: "la homosexualidad, al igual que su forma hermana, la heterosexualidad, sólo puede comprenderse en relación con el funcionamiento del aparato psíquico como una totalidad. Sus raíces podrían encontrarse en la bisexualidad universal en la que nacemos y en los procesos mentales mediante los cuales cada individuo maneja los peligros de la ansiedad de castración y la crisis edípica para obtener una 'identidad sexual' precaria. Entonces, la homosexualidad no era una enfermedad."²⁴

De esta manera se logró construir una *identidad homosexual* que tenía características propias. "El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; [...] Nada de lo que él es *in toto* escapa a su sexualidad [...] El sodomita era un *relapso*, el homosexual es ahora una *especie*."²⁵

Además del control de las *perversidades*, la clasificación y la ampliación hacia una bisexualidad universal permitió también a los homosexuales hablar sobre ellos mismos, luchar por la legitimidad o *naturalidad* de la homosexualidad, lo que ha tenido sus consecuencias en el pasado reciente, plasmadas en el surgimiento de los movimientos de *liberación* homosexual, especialmente en el primer mundo, y que paulatinamente se ha extendido en el tercer mundo.

²⁴ Cfr. Weeks, "La sexualidad", Paidós Mexicana S.A., Méjico, 1998; p. 75.

²⁵ Michel Foucault, "Historia de la Sexualidad". Tomo I, Siglo XXI, Buenos Aires, 1990; pp. 56-57.

Foucault dice sobre este control y sobre la reivindicación de la legitimidad lo siguiente: "Ahora bien, en el siglo XIX, la aparición en la psiquiatría, la jurisprudencia y también la literatura de toda una serie de discursos sobre las especies y subespecies de homosexualidad, inversión, pederastia y *hermafroditismo psíquico*, con seguridad permitió un empuje muy pronunciado de los controles sociales en esta región de la *perversidad*, pero permitió también la constitución de un *discurso de rechazo*: la homosexualidad se puso a hablar de sí misma, a reivindicar su legitimidad o su *naturalidad* incorporando frecuentemente al vocabulario las categorías con que era médicamente descalificada."²⁶

Por un lado significó el surgimiento de la identidad homosexual como liberadora, pero también, por otro lado, según algunos autores como Marcuse y Foucault, el peligro existente de un encarcelamiento en una de estas identidades.

En las obras de Marcuse y Foucault se encuentra un inicio para una liberación del hombre moderno. Para llegar a una imagen ideal de una sociedad se puede referir el pensamiento de Marcuse en su libro, mencionado por Paul Hoch: "cuando Marcuse tiene razón, tenemos que crear una sociedad en la cual ambas formas de la sexualidad se amalgamen; en la cual ni homosexuales ni heterosexuales existan, ni lo masculino ni lo femenino; en la cual estén abiertas todas las posibilidades hacia un placer sin represión. Pero como siempre hay un camino hacia el futuro en unirse en un plan superior del potencial restringido del presente, lo homo y lo hetero en nosotros serán en conjunto libres o, por el contrario, no podrán ser libres."²⁷

En este aspecto también es importante mencionar el artículo de Adrienne Rich, "*La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana*"²⁸, en donde la autora critica al feminismo que, de un lado niega muchas veces la existencia lésbica como una realidad, como una fuente de conocimiento y poder asequible a las mujeres, o que,

²⁶ *Ibíd.*; pp. 123-124.

²⁷ Paul Hoch, "De mythe van de mannelijkheid" [*El mito de la masculinidad*], Ed. Wereldvenster, Bussum, Holanda, 1983; pp. 97-98.

²⁸ Rich, Adrienne, "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana", *en*: Marysa Navarro et. al., *Sexualidad, género y roles sexuales*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 159-210.

de otro lado, presenta la institución de la heterosexualidad como la base de la dominación masculina.

A parte de Marcuse, Michel Foucault advierte acerca del gran optimismo respecto a la valoración y emancipación de los homosexuales. "Entre la confirmación 'soy homosexual' y la negación a reconocerlo, existe una interacción ambigua. Es una confirmación necesaria, porque significa un reconocimiento de un derecho, pero del mismo modo es una trampa, una jaula."²⁹

Foucault, entonces, advierte que se debe ser cuidadoso con la emancipación de los homosexuales, que no debería convertirse en una trampa o jaula, en la cual se les ponga para encerrarlos: un homosexual podría sentirse libre, pero solamente clasificado, etiquetado y controlado, lo que en el fondo resulta represivo.

En este aspecto es importante mencionar el concepto 'queer' que, en opinión de W. B. Turner demuestra ya la limitación entre las categorías homosexual y heterosexual.

La palabra 'queer', según el diccionario inglés de Leonel Valandro, se traduce por 'exquisito', 'singular', 'extraño' o 'excéntrico', pero este término recibió una significación distinta en la década de los años ochenta y especialmente en la década de los noventa del siglo XX, cuando estudios sobre la homosexualidad y el lesbianismo comenzaron a reflexionar sobre *las* homosexualidades. "Queer tiene la virtud de ofrecer, en el contexto de la investigación académica de *género* y *identidad sexual*, un término relativamente nuevo que incluye etimológicamente más un cruce de fronteras que algo en particular, dejando por lo tanto abierta la cuestión de sus indicaciones a la contestación y revisión."³⁰

Desde el movimiento feminista Judith Butler aportó con la idea radical y revolucionaria de *elegir el género*. Esto significa que una persona interprete las

²⁹ Dullaart, L. "Interviews met Foucault" [*Entrevistas con Foucault*], Utrecht, 1982; p. 38.

normas de género recibidas de tal forma que las reproduzca o las organice de nuevo. Uno construiría con otras palabras de nuevo su identidad. Butler llega a tres categorías fundantes de la identidad: el *sexo*, el *género* y el *deseo*.

Marta Lamas citando a Butler, plantea: "En ese ensayo Butler rescata la idea de Simone de Beauvoir del género como 'proyecto' ("uno no nace, sino que se convierte en mujer") y plantea la provocadora idea de que el *género* es un proyecto tácito para renovar la historia cultural."³¹

Muchas veces el ámbito de los homosexuales y, a su modo, el mundo de los heterosexuales, no tienen nada liberador a este respecto. Michel Pollak habla, en mi opinión con razón, en su artículo "*La homosexualidad masculina o: ¿la felicidad en el ghetto?*",³² sobre la carrera y el mercado en que los homosexuales caen al inicio de su *coming out*. Cada homosexual debe responder a la pregunta ¿cómo conciliar las pulsiones sexuales estimuladas por un mercado de fácil acceso y casi inagotable con el ideal sentimental de una relación estable? Éste es el problema habitual que los homosexuales que acuden a los consejeros sexuales esperan resolver.³³

Muchas veces operan en el mundo homosexual los mismos mecanismos masculinos, como el falo como el centro de todo, el machismo, la comparación del número de relaciones sexuales con distintos compañeros, la competencia por la seducción a través del status económico, la segregación de los pares a través del clasismo, el elitismo y el esnobismo, la validación social mediante el consumo, etc., usando las mismas categorías empleadas y criticadas del mundo heterosexual.

Weeks muestra, por un lado, la ambigüedad de las identidades sexuales: "pero, al mismo tiempo, las evidencias que ya hemos presentado indican que tales identidades son cultural e históricamente específicas, seleccionadas entre una

³⁰ W.B. Turner, "A Genealogy of Queer", Philadelphia, 2000, Ed. Temple University Press, p. 35. Importante a nivel teológico en América Latina es el estudio de André Sidnei Musskopf, "Queer, Teoría, hermenéutica e corporeidade", São Leopoldo, Brasil, 2002, que habla desde la corporalidad "queer".

³¹ Marta Lamas, op. cit., p. 359.

³² Pollak, Michel, "La homosexualidad masculina", en: *Sexualidades en Méjico comp.*, pp. 71-97.

³³ *Ibíd.*; p. 86.

multitud de posibles identidades sociales, no atribuibles a un impulso o deseo particular. Ellas no son partes esenciales de nuestra personalidad."³⁴

La sexualidad, según Weeks, es tanto un producto de la naturaleza como de la lengua y la cultura.

Pero, por otro lado, según Weeks, la identidad sexual es un concepto absolutamente indispensable que ofrece un sentido de unidad personal, ubicación social y hasta un compromiso político. Menciona la identidad como destino, identidad como resistencia, la identidad como elección y la identidad como política. Por tanto, la identidad sexual como tema es relevante en el conflicto constante entre el absolutismo moral y la aceptación de la diversidad sexual y el pluralismo moral.

También es, para cada persona, un proceso individual para 'salir del clóset'. Sobre este proceso dice L. K. Graham: "ser homosexual es una elección a nivel que de facto significa: o se reprime el deseo homosexual o se construye su identidad alrededor de eso."³⁵

Weeks hace referencia, además, las secuelas de nuestra cultura occidental en la construcción de identidad: "aprendemos desde muy jóvenes en nuestra sociedad específica que ser 'hombre' es no ser homosexual. La homosexualidad masculina ha sido estigmatizada durante varios siglos como afeminada, una inversión de género, precisamente 'poco hombre'. Pero también sabemos que muchos 'hombres verdaderos' se consideran homosexuales y que la década de 1970 presencié una 'machización' del mundo gay. Aquí las opiniones convencionales acerca de lo que es ser hombre entran en conflicto con los deseos sexuales y (probablemente) con las actividades sexuales; sin embargo, para muchos hombres gay, ambas se mantienen en tensión."³⁶

³⁴ J. Weeks, "La construcción de la identidades genéricas y sexuales. La naturaleza problemática de las identidades", (compilación del curso de Magister); p. 214.

³⁵ L.K. Graham, "Discovering images of God, Narratives of Care among Lesbians and Gays", Louisville, Westminster John Knox, 1997, p. 43.

³⁶ J. Weeks, "La sexualidad", op. cit.; p. 62.

En este aspecto es esclarecedora la visión de Anthony Giddens sobre la *sexualidad plástica*, un concepto que resulta crucial para la emancipación de hombres, pero especialmente para las mujeres, porque libera la sexualidad de la hegemonía fálica, del desmedido predominio de la experiencia sexual masculina. Para él, la *sexualidad plástica* significa una "sexualidad descentrada, liberada de las necesidades de la reproducción. Tiene sus orígenes en la tendencia, iniciada a fines del siglo XVIII, a limitar estrictamente el número familiar; pero se desarrolla posteriormente, como resultado de la difusión de la moderna contracepción y de las nuevas tecnologías reproductivas."³⁷

El concepto de la *sexualidad plástica* significa para los hombres homosexuales y las mujeres lesbianas una oportunidad para salir de la trampa homo-heterosexual, mediante sus encuentros esporádicos en clubes y bares para lesbianas, y en parques y saunas para los homosexuales.

Según Giddens, "los gays masculinos ponen en tela de juicio la integración tradicional heterosexual del matrimonio y de la monogamia. En un mundo de sexualidad plástica y de puras relaciones [Giddens aquí se refiere a relaciones exclusivamente sexuales], sin embargo, la monogamia debe ser 'reelaborada' en el contexto del compromiso y de la confianza."³⁸

Giddens afirma que se puede construir relaciones igualitarias en encuentros episódicos entre sujetos del mismo sexo, al contrario de las relaciones heterosexuales, en las cuales la igualdad está ausente en la mayoría de los casos. Giddens aboga por la emancipación sexual como democratización radical de las relaciones: "El gay macho, la reina del cuero, el que viste jeans, son algo más que meras réplicas de la masculinidad heterosexual. Son una reconstrucción visible del machismo y, al mismo tiempo, toman como axiomático lo que niega el poder fálico:

³⁷ Giddens, Anthony, "La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas", Ed. Cátedra, Madrid, 1998; p. 12.

³⁸ *Ibíd.*; p. 35.

que en la vida social moderna la identidad personal, incluida la sexual, es un logro reflexivo."³⁹

Giddens no responde a la pregunta de si realmente la sexualidad episódica es intrínsecamente incompatible con las normas emergentes de la relación exclusivamente sexual, ni tampoco si es un camino para evitar la intimidad. Como muchas veces ocurre, hay varios aspectos del mismo fenómeno, que dependen en buena medida de cuáles sean los motivos de las personas que participan en encuentros episódicos. Si es por falta de intimidad en su propia vida o si es para obtener placer y felicidad; si es por soledad o lo es para escapar de esta trampa homo-heterosexual, motivos que para ambos pueden ser una jaula.

2.4. LA IDENTIDAD LESBIANA

Como ya mencioné, la identidad lesbiana es distinta que la identidad homosexual. Son realidades distintas de hombres y mujeres con posiciones diferenciadas que marcan claramente una distinción. Al respecto, Weeks afirma que "las lesbianas y los hombres gays no son dos géneros dentro de una misma categoría sexual. Tienen historias distintas, diferenciadas por la compleja organización de las identidades masculina y femenina, precisamente en la línea del género."⁴⁰

También, como la identidad gay, la identidad lesbiana es muy reciente. Las historiadoras lesbianas y feministas, como Lilian Faderman y Carroll Smith-Rosenberg, han argumentado que una identidad lesbiana específica basada en las categorías de la sexología no se desarrolló sino hasta finales del siglo XIX.⁴¹ Con anterioridad, se sabe que existieron amistades pasionales y románticas, a menudo de larga duración, sin que esto se considerara extraño o sospechoso, pero la

³⁹ *Ibíd.*, p. 136.

⁴⁰ J. Weeks, "El malestar...", *op. cit.*, p. 323.

⁴¹ Vse. Sheila Jeffreys, "La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana", Madrid, 1996, Ed. Cátedra, S.A., p. 27.

categoría de la diferencia sexual se divulgó y fue estigmatizada por el auge de la sexología.

Weeks dice al respecto: "El lesbianismo antes de este siglo [en referencia al siglo XX] se integraba más fácilmente en los modelos generales de la interacción femenina: silenciosa, porque era inconcebible."⁴²

Aquí no es el momento para describir toda la historia del movimiento lésbico,⁴³ solamente quiero destacar dos aportes de suma importancia de Adriene Rich⁴⁴ y sobre la revolución sexual lesbiana como movimiento político, mencionado por Sheila Jeffreys.⁴⁵

Adriene Rich se refiere a una distinción entre el 'continuo lésbico' y la 'existencia lesbiana'. Eso no tiene que ver con una identidad sexual definida por una práctica sexual. "La *existencia lesbiana* sugiere tanto el hecho de la presencia histórica de las lesbianas así como también nuestra continua creación del significado de esa existencia" y propone "el uso de *continuo lesbiano*" para incluir una gama de experiencias identificadas con mujeres; no solamente el hecho de que una mujer haya tenido o deseado tener conscientemente experiencias sexuales genitales con otra mujer. Si lo ampliamos para que comprenda muchas formas de intensidad primaria entre mujeres, incluso el compartir una vida interior rica, el unirse contra la tiranía masculina."⁴⁶

Esta autora menciona siete formas de poder masculino: a) de negar a las mujeres su sexualidad; b) de imponérsela (la sexualidad masculina); c) de reclutar y explotar su trabajo para controlar su producción; d) de controlar a robarles sus criaturas; e) de encerrarlas físicamente e impedir sus movimientos; f) de usarlas

⁴² J. Weeks, "El malestar...", op. cit., p. 159.

⁴³ Sheila Jeffreys, op. cit., menciona los distintos etapas en el movimiento lesbiana como la creación de la diferencia sexual, la revolución sexual lesbiana, la terapia sexual lesbiana, la lesbiana esencial, el postmodernismo y la teoría lesbiana y gay, las proscritas lesbianas, una mala copia del varón: las lesbianas y la cultura gay masculina para terminar en una separación más profunda.

⁴⁴ Adrienne Rich, "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana", en: Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (comp.), 'Sexualidad, género y roles sexuales', México, 2000, Fondo de Cultura Económica, pp. 159-211.

⁴⁵ Vse. Sheila Jeffreys, op. cit.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 188.

como objetos en transacciones masculinas; g) de anquilosar su creatividad; h) de marginarlas de grandes áreas del conocimiento y de los logros culturales de la sociedad.⁴⁷

Sheila Jeffreys describe cómo la teoría política del feminismo transformó el lesbianismo de una práctica sexual vilipendiada en una idea y una práctica política que ponía en entredicho la supremacía masculina y la institución básica de la heterosexualidad. Toda mujer podía ser lesbiana y se trata de una opción política revolucionaria cuestionando toda la opresión masculina, incluida la dominación por homosexuales. "El sexo lesbiano era innovador, imaginativo, se podía aprender por cuenta propia, era de baja tecnología, no costaba dinero ni proporcionaba ingresos a los industriales del sexo."⁴⁸

Mercedes Bengoechea complementa este planteamiento diciendo: "el deseo femenino no puede hablar la lengua del deseo masculino. La sexualidad femenina tiene diferente morfología y, por lo tanto, requiere un modo de representación totalmente distinto (...), su sexualidad, por tanto, no es doble sino plural. Sus genitales no son visibles externamente, ni su forma es fácil de identificar. Además, el orgasmo femenino es múltiple y no está localizado."⁴⁹

Sin embargo, en los años ochenta del siglo XX en gran parte el mundo lésbico se incorporó el modelo de cosificación para tornarlo lucrativo, y la sexualidad lesbiana empezaría a captar la atención de empresarios, terapeutas sexuales, pornógrafos, periodistas, 'presentadores' y 'comunicadores sociales'.

No es sorprendente que la relación entre el feminismo y el lesbianismo tenga tensiones o, mejor dicho, omisiones y prejuicios. En el ya clásico libro de Julieta Kirkwood "*Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*,"⁵⁰ llega a un buen diagnóstico sobre el patriarcado; sin embargo, no habla sobre el lesbianismo,

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 173-175.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁹ Mercedes Bengoechea, "Gramática Lésbica: Lenguaje, sexualidad y el cuerpo a cuerpo con la Madre", en: Xosé M. Buxan (ed.) "conCIENCIA DE UN SINGULAR DESEO", Barcelona, 1997, Ed. Alertes, p. 83.

aunque las teóricas feministas y las lesbianas políticas coinciden en que la construcción de la heterosexualidad es un principio organizador de las relaciones sociales en un sistema de supremacía masculina. Solamente llega a la siguiente conclusión: "la realización de la política (...) es también repensar la organización de la vida cotidiana de mujeres y de hombres."⁵¹

En el libro de Edda Gaviola, "*Una historia necesaria, mujeres en Chile, 1973-1990*", se menciona el grupo Ayuquelén como grupo lésbico: "Estas mujeres fueron más que valientes, tratándose del primer grupo homosexual que expresó públicamente su derecho a vivir una sexualidad distinta a la socialmente permitida",⁵² sin embargo, la institución en la que se reunía, la Corporación La Morada, temía que se identificara el ser feminista y el ser lesbiana. En lo sucesivo es posible constatar este miedo en el mundo feminista, ya que en los estudios de género lo lésbico no es un tema de preocupación. Tampoco se advierten ni se refieren contactos o vínculos frecuentes y pacíficos entre el mundo feminista y el mundo lésbico.

Sin embargo, la feminista Marta Lamas ha afirmado que el uso riguroso de la categoría de *género* conduce ineluctablemente a la desencialización de la idea de *mujer* y de *hombre*.

Para Lamas, "comprender los procesos psíquicos y sociales mediante los cuales las personas nos convertimos en *hombres* y *mujeres* dentro de un esquema cultural de *género*, que postula la complementariedad de los sexos y la no normatividad de la heterosexualidad, facilita la igualdad de los seres humanos y la reconceptualización de la homosexualidad;"⁵³ y en seguida afirma que no se trata de defender el derecho de las *minorías sexuales* sino de cuestionar la heterosexualidad como la *forma natural* alrededor de la cual surgen desviaciones 'antinaturales'. En su opinión, —y en lo que estoy de acuerdo— "las identidades de género son inventos

⁵⁰ Julieta Kirkwood, "Ser política en Chile, las feministas y los partidos", Santiago de Chile, 1986, Editorial Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

⁵¹ *Ibíd.*, p. 181.

⁵² Cfr. Edda Gaviola, Eliana Largo y Sandra Palestra, "Una historia necesaria, mujeres en Chile: 1973-1990", Santiago de Chile, 1994.

⁵³ Marta Lamas, "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría *género*" *en*: Méjico: UNAM-Programa Universidad de Estudios de Género, 1996, pp. 360-361.

culturales, ficciones necesarias, que sirven para construir un sentimiento compartido de pertenencia y de identificación."⁵⁴

De allí la importancia de esta identidad *gay* o *lésbica*. Hay muchas cosas en común entre homosexuales y lesbianas, como la discriminación en el trabajo, la segregación en la familia, el acoso en la calle y en los medios de transporte, la prohibición de manifestar el amor en los espacios públicos, la sospecha moral, y un largo etcétera. Más allá de las especificidades, el público homofóbico no suele discriminar fácilmente entre mujeres lesbianas y hombres homosexuales en las expresiones de su odio.

En relación con las diferencias, Sheila Jeffreys afirma que "la cultura masculina gay y la heterosexual comparten los mismos principios generales de la falocracia..., la presunción de la ciudadanía masculina, la heterosexualidad masculina obligatoria, así como la presunción de acceso fálico generalizado."⁵⁵

La sexualidad de hombres homosexuales no es tan diferente a la de los hombres heterosexuales. La conquista (*cruising*), la generalmente sexista cacería, la importancia todopoderosa del falo, la diferencia siempre estigmatizante del homosexual *activo* y *pasivo*, entre otros, son conceptos comunes en la vida diaria del mundo gay.⁵⁶

Al contrario, es poco lo conocido sobre la sexualidad de las lesbianas, sobre sus intimidades y sus lenguajes, como también sobre sus movimientos sociales, culturales o políticos. Durante mucho tiempo, las lesbianas pasaron inadvertidas, quizás porque en general nunca fue condenada de manera explícita la sexualidad entre mujeres adultas, al contrario de lo que ocurría con la sexualidad entre

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 361.

⁵⁵ Sheila Jeffreys, *op. cit.*, p. 206.

⁵⁶ También los hombres homosexuales tienen ya en Chile en el ámbito público su espacio, se postulan a alcalde o diputado, aparecen públicamente en el semanario '*Opus Gay*', tienen desde 1990 su propio movimiento, y cada vez hay más reconocimiento de su existencia.

varones.⁵⁷ En el caso chileno, han existido agrupaciones diversas y dispersas, pero que no han logrado tener fuerza ni espacio en el mundo público.

Entonces, tanto a nivel personal como también a nivel del movimiento social la situación y la represión para los homosexuales y las lesbianas es muy distinta, lo que de alguna manera refleja la diferencia de poder entre hombres y mujeres en el mundo homosexual/lésbico.

2.5. CULPA, HOMOSEXUALIDAD E INSTITUCIONES RELIGIOSAS

Para esta investigación es de suma importancia dedicar atención al pensamiento de las instituciones religiosas, por cuanto ellas han contribuido a fundar discursos, imaginarios y normas sobre la sexualidad y particularmente sobre la homosexualidad. Respecto al lesbianismo, en cambio, se experimenta un silencio considerable y unos vacíos de documentación por parte de las iglesias tradicionales, tanto la católica como los protestantes. Puede sugerirse que en el caso de algunas de las iglesias, especialmente la católica, éstos se han constituido como unos discursos de rechazo acerca de la sexualidad y específicamente sobre la homosexualidad.

Por ello creo oportuno descubrir por medio de un examen de las fuentes existentes, una postura sobre el tema, la normatividad y regulaciones ético-morales a partir del Magisterio Católico y la visión protestante a partir de su tradición.

⁵⁷ Sólo en 1998 se derogó en Chile el artículo 365 del Código Penal que penalizaba la sodomía, esto es, las relaciones sexuales por vía anal entre hombres adultos, realizada en privado y con consentimiento mutuo. Sin embargo, la disposición que reemplazó dicho artículo dejó subsistente una figura de sodomía, asociada al tipo de abuso sexual, tratándose de menores de 18 años de edad.

2.5.1. Homosexualidad/lesbianismo a partir de la tradición católico-romana

La relación entre sexualidad, homosexualidad, corporalidad y religión se ha caracterizado por ser una relación de constante ambigüedad y tensiones.

El pensamiento cristiano occidental, de manera especial desde Agustín (siglo III), ha sostenido una visión dualista en la que el cuerpo, el alma y los sujetos aparecen disociados; al mismo tiempo, ha circunscrito o reducido la sexualidad dentro del marco de la procreación y del matrimonio, haciendo de éstos el único fin y lugar legítimo donde ésta puede ser ejercida.

No es sorprendente que el tema de la homosexualidad sea un tema de preocupación de la Iglesia Católica durante su larga historia. Hago referencia al artículo "*La sodomía en la historia de la moral eclesial*",⁵⁸ en el se explica que hay siempre un intercambio entre la moral cristiana y la realidad social, y en donde el concepto de *sodomía* ha jugado un papel importante, el que, en opinión de Mark Jordan, fue una invención en la teología cristiana, aunque con muchas influencias en la cultura occidental.⁵⁹

No es el momento describir ni analizar el tema de homosexualidad y cristianismo en perspectiva histórica. No obstante, resulta significativo para entender la relación sexualidad, homosexualidad e Iglesia Católica sólo mencionar cinco documentos emblemáticos que elaboró la Iglesia Católica durante el siglo XX⁶⁰ sobre temas relacionados con la sexualidad y entre los cuales destaca uno específico respecto de

⁵⁸ Jan Hopman, "La sodomía en la historia de la moral eclesial", en: José Olavarría y Rodrigo Parrini, Red de Masculinidad, FLACSO-Chile, 2000, pp. 113-122.

⁵⁹ El concepto *sodomía* se relaciona siempre con el relato bíblico sobre la destrucción de Sodoma y Gomorra (Gén, 18-19). Sin embargo, la exégesis moderna llega a la conclusión que el pecado de Sodoma no tiene que ver con *actos sodomíticos* sino con *injusticia e idolatría*. En este marco es importante el trabajo de Mark Jordan en su libro "The invention of Sodomy in Christian Theology", Chicago 1997, donde hace un análisis de la invención del concepto de sodomía surgido especialmente por el papel que jugó Pedro Damiano en el siglo XI. Él la acuñó deliberadamente en analogía a la '*blasphemia*', o sea, en analogía al más explícito de los pecados, el de renegar de Dios.

⁶⁰ 1) Pío XI: "Casti Connubii, sobre el matrimonio cristiano", Santiago de Chile, Ediciones Paulinas, 1931; 2) Pablo VI: "Humanæ Vitæ, sobre la regulación de la natalidad", Santiago de Chile, 1968, Ediciones Paulinas; 3) Juan Pablo II: "Veritatis Esplendor, Carta encíclica sobre algunas cuestiones fundamentales de la Enseñanza Moral de la Iglesia", Santiago de Chile, 1993, Ediciones Paulinas; 4) López Trujillo, Alfonso, "Sexualidad humana: Verdad y significado, orientaciones en la familia", Santiago de Chile, 1996.

la homosexualidad: "*La atención pastoral a las personas homosexuales*."⁶¹ Especialmente el tema de la procreación dentro del matrimonio y la definición y condenación de la homosexualidad como una orientación intrínsecamente mala merecen una especial atención.

2.5.1.1. Procreación y sexualidad según el Magisterio Católico

No es casual que haya estos documentos sobre el matrimonio, los anticonceptivos, la homosexualidad, la enseñanza moral y orientaciones educativas en la familia, porque de alguna manera ello evidencia el poder que la Iglesia Católica tiene respecto de estas restricciones sobre las personas. No es posible en este ensayo analizar los cinco documentos, solamente quiero acentuar sus aspectos principales:

Se mantiene el pensamiento agustino y tomista sobre la bondad del matrimonio, subrayando la finalidad de la procreación como el fin principal de la relación sexual entre los cónyuges.

El Papa Pío XI (1922-1939) en la Encíclica "*Casti Connubii*" reconoció la importancia que tenía Agustín (354-430) para su tiempo y cita los tres fines del matrimonio: "Éstos, dice San Agustín, son los bienes por cuales son buenas las nupcias: la prole, la fidelidad, el sacramento."⁶²

Mahoney, en su libro "*The Making of Moral Theology*" destaca la fuerte influencia del pensamiento de Agustín en las convicciones del Papa Pío XI. "Pío XI muestra en una larga cita que Agustín proporciona una enseñanza que la vida es una lucha contra el mal, exigiendo la continua necesidad de autocontrol contra los pecados, aún en años de edad."⁶³

⁶¹ Vse. Joseph Cardenal Ratzinger, "*La atención pastoral a las personas homosexuales*", 2ª edición, Ediciones Paulinas, Santiago de Chile, 1987.

⁶² Cita de San Agustín, "*De bono conjugio*", Cap. 24 n° 32 cita en Pío XI "*Casti Connubii*, sobre el matrimonio cristiano", Santiago de Chile, 1931, Ediciones Paulinas, p. 9.

⁶³ John Mahoney, "*The making of moral theology, Study of the Roman Catholic Tradition*", Nueva York, 1987, p. 58. Texto traducido por J.H. "He is clear, for instance, that Augustine had much to teach the twentieth century in its educational permissiveness, which allowed for co-education... Augustine, the Pope shows in a lengthy quotation,

El tema de la finalidad de la sexualidad solamente dentro del matrimonio fue el principal punto de la encíclica "*Humanæ Vitæ*", de 1968, con principios como "respetar la naturaleza y la finalidad del Acto Matrimonial" y "la inseparabilidad de Unión y Procreación."⁶⁴

Este planteamiento ha tenido un gran impacto en el mundo católico después del Concilio Vaticano Segundo y ha significado un fuerte retroceso hasta hoy, porque ha prohibido el uso de anticonceptivos, método con el cual, por primera vez, es posible regular la fertilidad y da de alguna manera autonomía a hombres y mujeres en la toma de decisiones sobre la procreación.

Juan Pablo II basó su encíclica "*Veritatis Splendor*", de 1993, en el pensamiento de "*Humanæ Vitæ*", y definió las prácticas contraceptivas como algo intrínsecamente desordenado e indigno de la persona humana. "Sobre los actos intrínsecamente malos y refiriéndose a las prácticas contraceptivas mediante las cuales el acto conyugal es realizado intencionalmente infecundo, Pablo VI enseña: "En verdad, sí es lícito alguna vez tolerar un mal menor a fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande. No es lícito, ni aun por razones gravísimas, hacer el mal para conseguir el bien, es decir, hacer objeto de un acto positivo de voluntad lo que es intrínsecamente desordenado y por lo mismo indigno de la persona humana, aunque con ello se quisiese salvaguardar o promover el bien individual, familiar o social."⁶⁵

Resumiendo, hay una larga trayectoria de doctrina y de represión de parte de la Iglesia Católica respecto de la procreación, la sexualidad y los temas relacionados. Por ello no es casual ni sorprendente que ella también tenga un extenso desarrollo histórico en cuanto a sus conceptos e 'invenciones' sobre la homosexualidad.

provides salutary teaching that life is struggle against evils, calling for the continual need of selfcontrol against sin, even into old age".

⁶⁴ Pablo VI, "*Humanæ Vitæ*", op. cit., pp. 13 y 14.

2.5.1.2. La Iglesia Católica frente a la homosexualidad y el lesbianismo

Desde la aparición de la "*Declaración sobre algunas cuestiones de ética sexual*", de 29 de diciembre de 1975, la Congregación para la Doctrina de la Fe ya había tratado explícitamente este problema. En aquella Declaración se subrayaba el deber de tratar de comprender la condición homosexual y se observaba cómo la *culpabilidad* de los actos homosexuales debía ser juzgada con prudencia.⁶⁶

Significativo para esta investigación es justamente el tema de la *culpabilidad* en relación con la homosexualidad, y el que de este modo la Iglesia Católica reconocía la homosexualidad como orientación sexual preexistente, e incorporaba de un modo ambiguo la decisión adoptada por la American Psychiatric Association para eliminarla de su lista de trastornos sexuales, ya en 1973.

La ambigüedad existe en que por un lado en el catecismo concibe la sexualidad de homosexuales como: "... las relaciones entre hombres o mujeres que experimentan una atracción sexual, exclusiva o predominantemente, hacia la persona del mismo sexo."⁶⁷ Partiendo de la base que muchas personas no eligen su condición de homosexuales, se exhorta a que se les acoja con respeto y caridad, evitando toda discriminación injusta. Al mismo tiempo se hace un llamamiento a éstas a "...realizar la voluntad de Dios en su vida y, si son cristianas, a unir al sacrificio de la cruz del Señor las dificultades que puedan encontrar a causa de su condición."⁶⁸ "Las personas homosexuales están llamadas a la castidad."⁶⁹

Esto se refuerza, en primer lugar, en la "*Carta de la Atención Pastoral*" del Cardenal Ratzinger, cabeza de la Comisión de Doctrina y Fe, quien en respuesta a unas interpretaciones excesivamente benévolas de la condición humana misma afirma: "Es necesario precisar, por el contrario, que la particular inclinación de la persona homosexual, aunque en sí no sea pecado, constituye sin embargo una tendencia,

⁶⁵ Juan Pablo II, op. cit., p. 125.

⁶⁶ Joseph Ratzinger, op. cit., p. 2.

⁶⁷ Catecismo de la Iglesia Católica, Ed. COPESA (sic), Santiago de Chile, 1994, p. 580.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 580-581.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 581.

más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral. Por este motivo la inclinación misma debe ser considerada como objetivamente desordenada."⁷⁰

El "*Catecismo de la Iglesia Católica*"⁷¹ en su nueva versión viene a reforzar todo lo expuesto anteriormente; coloca acento nuevamente en la sexualidad como algo dentro del marco de la relación hombre-mujer, los afectos y amor mutuo, en el dar y recibir. Sólo agrega un aspecto distinto respecto de la reciprocidad y complementariedad de los sexos: la actitud masculina es más bien activa y dispensadora, la actitud femenina es más bien acogedora y receptiva. Estas características están entrelazadas en toda la persona. Se las puede adivinar incluso en la constitución física. Por eso, también el dar y el recibir corporal es alegría y felicidad y lo es de una manera muy completa, porque en ello va implicada toda la persona, desde su más profunda intimidad hasta lo más tangible de su presencia en la tierra. Este dar y recibir mutuo es también fecundo y vivificante, y lo es en grado muy alto: de él sale una nueva vida humana.

La sexualidad así expresada es vista entonces de modo positivo, como fuerza creadora y humanizadora. Cuando el valor del amor, del dar y recibir mutuos no están presentes, entonces ésta queda reducida a la expresión de mera genitalidad y la búsqueda de placer individual y egoísta.

Respecto de la homosexualidad, el Catecismo agrega algo más, ya que establece un vínculo entre homosexualidad y naturaleza que no se encuentra expresado en el Catecismo anterior: "... Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso."⁷² El homosexual se encontrará siempre, en última instancia, con el hecho de que lo sexual ... no tiene su cumplimiento natural sino en el otro sexo (lo cual incluso está patente en el aspecto físico).

⁷⁰ Joseph Ratzinger, op. cit., p. 2.

⁷¹ "*Catecismo de la Iglesia Católica*", Ediciones San Pablo, Santa Fe de Bogotá, D.C., 2000. Vse particularmente nº 2362-2363, pp. 772-773.

Hay ya un retroceso significativo dentro de la Iglesia Católica para ordenar sacerdotes con 'tendencias' homosexuales'. La Carta de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos sobre la posibilidad de ordenar sacerdotes homosexuales, dice lo siguiente: "La experiencia que proviene de muchas causas instruidas con el objetivo de obtener la dispensa de las obligaciones que derivan de la sagrada Ordenación: La ordenación al diaconado y al presbiterado de hombres homosexuales o con tendencia homosexual es absolutamente desaconsejable e imprudente y, desde el punto de vista pastoral, muy arriesgada: Una persona homosexual o con tendencia homosexual no es, por tanto, idónea para recibir el sacramento del Orden Sagrado."⁷³

2.5.2. Homosexualidad/lesbianismo a partir de la tradición protestante

No es fácil hablar desde el mundo protestante y menos desde el mundo pentecostal sobre el tema de la homosexualidad. El lesbianismo nuevamente aparece como inadvertido en sus documentos. Los protestantes no tienen ni Papa ni magisterio eclesiástico, ni autoridad única, y al interior de las iglesias protestantes también hay opiniones muy divergentes. Este hecho ni siquiera se soluciona por la pertenencia a tal o cual familia confesional, pues, al interior de ellas mismas existen puntos de vista claramente divergentes. Esta pluralidad puede también ser vista como un elemento enriquecedor. El hecho que no haya una 'única' postura como referente oficial para asuntos éticos, permite la posibilidad de la diversidad, lo que por lo menos en la teoría permite la manifestación de la alteridad.

Lutero, como fundador de la Reforma, tuvo influencias positivas en la moral sexual. Sobre Lutero y la sexualidad se pueden tomar distintos pronunciamientos posibles

⁷² *Ibíd.*, nº 2357, p. 770.

⁷³ Jorge A. Card. Medina Estévez, publicado en <http://zenit.org/spanish> y publicado antes en la revista 'Notitae', órgano informativo de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Roma, noviembre-diciembre, 2002.

de rastrear, pero me limito a mencionar solamente algunos ítems importantes, mencionados por Ute Ranke-Heinemann:⁷⁴

1. La distinción entre pecado grave y leve desaparece del lenguaje protestante y, en consecuencia, todos los individuos son pecadores y justos a la vez.
2. El castillo de puras elucubraciones mentales sobre el placer sexual que va supuestamente contra la dignidad del hombre se derrumbó gracias al 'sólo por la fe'.⁷⁵
3. La controversia con Lutero provocó en muchos jesuitas del siglo XVII influidos por éste, un prudente optimismo en la visión de la naturaleza humana y, consiguientemente, de las inclinaciones sexuales del hombre.

Resumiendo, podemos decir sobre Lutero que sus planteamientos han tenido efectos positivos en la moral sexual, hasta ese tiempo dominado por el pensamiento de los teólogos católicos, pero en el fondo no significó una liberación y valorización de la sexualidad en general. Al respecto coincido con el análisis de Michel Foucault: que la tarea de analizar el propio deseo sexual siempre es más importante que la de analizar cualquier otro tipo de pecado en el mundo cristiano. En su libro "*Tecnologías del yo*" Foucault describe el dramatismo que tiene la penitencia en el cristianismo en relación con el pecado sexual. La penitencia concebida como "probar el sufrimiento, demostrar la vergüenza, hacer visible la humildad."⁷⁶

Las iglesias protestantes mantienen una visión 'pecadora' y culpabilizante frente al tema de la sexualidad fuera del matrimonio y, en mayor grado, referente a las relaciones sodomíticas (no entendidas necesariamente como sinónimo de relaciones homosexuales). Ha habido también corrientes puritanas en Inglaterra. El *puritanismo* surgió en Inglaterra como reacción a la Reforma Anglicana de Elizabeth I, y que planteó posturas ultrarrepresivas y normativas respecto de cada una de las manifestaciones de la sexualidad.

⁷⁴ Ute Ranke-Heinemann, "Eunucos por el reino de los cielos", Valladolid, 1994, especialmente el capítulo 'Lutero y su repercusión en la moral sexual católica', pp. 233- 238.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 234.

⁷⁶ Michel Foucault, "*Tecnologías del yo y otros textos afines*", Barcelona, 1991 (2 edición), Editorial Paidós Ibérica, S.A. p. 84.

Sin embargo, pese a que el protestantismo europeo significó cierta flexibilidad en la forma de entender, normar y juzgar lo sexual, tanto Lutero como Calvino valoraron por razones 'de naturaleza' la sexualidad dentro del matrimonio y se opusieron al celibato.

"Allí, a causa de los escándalos, se recurre al texto bíblico para justificar la unión entre hombre y mujer, ni siquiera en principio como una cuestión de institución sacramental, sino más por causa de la sola naturaleza de los seres humanos. "Mejor es casarse que estarse quemando" (1 Cor. 7:9). Esta expresión de San Pablo, sin duda, no coloca el acento en la sexualidad como mecanismo de reproducción, sino como manifestación de la dimensión 'natural' de los seres humanos. Calvino, por su parte, a través de su obra "*Institución de la Religión Cristiana*", también contraviene la práctica del celibato, la que ha llevado a sus adversarios a una sublimación de la virginidad, inclusive por sobre el matrimonio" [sic].⁷⁷

Otra fuente que nos permite analizar la perspectiva del mundo protestante tradicional, referido al tema homosexualidad es una reciente investigación sobre religión, sexualidad, corporalidad, derechos sexuales y reproductivos en Chile⁷⁸ en la que pueden ser halladas distintas contribuciones desde el mundo protestante chileno y, entre las cuales destaca la postura de la Iglesia Metodista.

La Iglesia Metodista a nivel mundial tiene distintas declaraciones y en ellas se pueden distinguir algunos pronunciamientos bastante abiertos sobre el tema: "Declaramos nuestra aceptación de los homosexuales como personas de valor sagrado y, les damos la bienvenida al compañerismo de la iglesia. Además, insistimos que la sociedad asegure sus derechos humanos y civiles."⁷⁹

Aunque se habla sobre aceptación de los homosexuales como persona, al mismo tiempo se reconoce la división que existe en opiniones dentro de la iglesia: "La

⁷⁷ Pedro Correa, "El cristianismo evangélico", en: Dora Canales N., Claudia Dides C., Pablo Isla M., M^a Soledad Pérez M., *Diagnóstico sobre sexualidad, corporalidad, salud sexual y reproductiva en comunidades cristianas y macroecuménicas de Santiago*, p. 7, Grupo de Estudios Sociales, Santiago de Chile, 2002, sin editar.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Iglesia Metodista Unida. EE.UU., "Documento CIEMAL", 1972 cit. por Dora Canales N. et al., op. cit, passim.

iglesia no tiene una sola voz, en cuanto a la práctica de la homosexualidad, algunas la condenan, porque la consideran totalmente incompatible con la enseñanza cristiana. Otros, indican que la sociedad ha sido injusta con los homosexuales, juzgándolos con prejuicios no basados en los hechos, ni reconociendo que este es un tiempo, en donde las posturas tradicionales, están siendo reevaluadas, y que la noción de exclusividad sexual como necesaria en el matrimonio está siendo desafiada.⁸⁰

Esta ambigüedad existe en todo el ámbito de las iglesias protestantes. Pocas veces hay documentos o estudios que brinden una visión más amplia. Ejemplo de esto es un estudio de André Sidnei Musskopf, "*Una brecha en el armario. Propuestas para una teología gay*",⁸¹ que parte del homosexual como sujeto de su historia de vida y desde la cultura gay, construyendo una base para desarrollar una teología gay. En la Iglesia Luterana, aunque hay visiones distintas, quiero mencionar algunos documentos, "*El amor homosexual, una cuestión pendiente de la Iglesia*", de 1995⁸², y algunos estudios bíblicos que brindan una exégesis moderna el relato de Sodoma y Gomorra.⁸³

2.5.3. Iglesias pentecostales

Generalmente el sentido común de los pastores pentecostales acerca de cualquier tema ético-social se alimenta de dos fuentes principales: su lectura de la Biblia, y los sentidos compartidos en su propio contexto cultural. La Biblia es la fuente principal y se lee literalmente en combinación con una adaptación, o mejor dicho apropiación, de los textos bíblicos a la realidad cultural.

⁸⁰ *Ibíd.*

⁸¹ André Sydne y Musskopf, "*Uma brecha no Armário. Propostas para uma teologia gay*", São Leopoldo (Brasil), 2002, Ed. Escola Superior de Teologia.

⁸² Cfr. "*El amor homosexual, una cuestión pendiente de la Iglesia*", documento de 1995 de la Iglesia Luterana Mundial (s/f).

⁸³ Gijs Bouwman, "*De zonde van Sodom*" (*El pecado de Sodoma*), Ed. Gooi en Sticht Hilversum (Holanda), 1990; y Daniel A. Helminak, "*Lo que La Biblia realmente dice sobre la homosexualidad*", Ed. EGALES, Barcelona- Madrid, 2003.

El 'principio pentecostal' según Juan Sepúlveda, "se desarrolló históricamente a partir de la protesta- generalmente inconsciente - contra la cautividad occidental, tanto protestante como católica, del evangelio, caracterizada por una concepción logocéntrica y racionalista de la fe cristiana. Pero el principio pentecostal también se opone a una eventual absolutización de mediaciones culturales del propio pentecostalismo."⁸⁴

Sin embargo, en el desarrollo del pentecostalismo después del cisma metodista en 1910, se produjo un proceso inconsciente de adaptación cultural del mensaje evangélico y de los estilos de vida eclesial, fuertemente influido por el catolicismo popular con un profundo rechazo a la homosexualidad.

En cuanto a la lectura bíblica, el teólogo y pastor pentecostal chileno Juan Sepúlveda,⁸⁵ se refiere a los pastores pentecostales del modo siguiente: "No tenemos tiempo suficiente para un examen más o menos detallado del tratamiento del tema de la homosexualidad en la Biblia" y por ello se basan en los principales textos condenatorios de la homosexualidad, el "Levítico 18:22, que se refiere a la homosexualidad masculina como abominación; y Romanos 1:26, que se refiere a la homosexualidad masculina y femenina como relaciones contra la naturaleza, por lo tanto, como extravío o pasión desordenada."⁸⁶

En cuanto al sentido común popular, con fuertes rasgos homofóbicos "asocia frecuentemente la homosexualidad a un conjunto de perversiones y influye inconscientemente en la lectura de la Biblia y ha marcado una actitud tradicional de condena inequívoca de la homosexualidad."⁸⁷

Según Juan Sepúlveda, los cambios en los juicios y actitudes éticas sociales ocurren generalmente a la luz de nuevas experiencias como, por ejemplo, en la eventual

⁸⁴ Juan Sepúlveda, "El 'principio Pentecostal'. Reflexiones a partir de los orígenes del pentecostalismo en Chile", en: Daniel Chiquete y Luis Orellana (ed.), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano*, Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, Ed. Trama, Talcahuano- Concepción (Chile), 2003, p. 14. En este artículo el autor describe el desarrollo del pentecostalismo en Chile y su inculturación, manteniendo sus propias características.

⁸⁵ Juan Sepúlveda, "Reflexión Pastoral", en: Jan Hopman et al., *La Identidad sexual y la homosexualidad*, Santiago de Chile, 1999, Ed. Centro Ecueménico Diego de Medellín, p. 38.

⁸⁶ *Ibíd.*

experiencia de acompañar pastoralmente a una persona que descubre su orientación homosexual y también la emergencia y el desarrollo del VIH/SIDA han puesto a unos pocos pastores en un contacto más directo con la realidad de la homosexualidad, pero éstas son excepciones.

En opinión de Sepúlveda, hay que reconocer que el factor del SIDA, al mismo tiempo que motiva la búsqueda de información y reflexión, en otros grupos refuerza las visiones tradicionales con una fuerte connotación castigadora: el SIDA como castigo de Dios a consecuencia de la perversión sexual.

2.5.4. A modo de conclusión

En primer lugar, se observa que tanto en el mundo católico y protestante sólo se permite el desarrollo de la actividad sexual dentro del matrimonio: en el mundo católico, fuertemente influido por el pensamiento agustino; en el mundo protestante tradicional, desde el pensamiento de Lutero, y en el mundo pentecostal, guiado especialmente por fuentes bíblicas e influencias culturales.

En segundo lugar, en todas las iglesias está presente la idea de la existencia de la homosexualidad como algo innato, como condición, con la necesidad de una atención pastoral. Sin embargo, ninguna religión permite las relaciones sexuales entre hombres.

En tercer lugar, ninguna iglesia hace mención al lesbianismo. Muchas veces se consideran las relaciones lésbicas implícitamente cuando se mencionan a los hombres homosexuales, pero tanto para las iglesias como para los códigos penales, las lesbianas son inexistentes o, a lo menos, invisibles.

En cuarto lugar, el tema de la identidad homosexual y lésbica como construcción no ha entrado todavía en el pensamiento de las iglesias. Los pocos documentos sobre

⁸⁷ *Ibíd.*

el tema de género plantean, en cambio, el peligro existente al pensar en *hombre* y *mujer* sólo como diferenciaciones biológicas y no como construcciones, lo que en general sería un obstáculo para la idea de poder construir identidad.

En quinto lugar, en el mundo cristiano —tanto católico como protestante— aparece fuertemente el tema de la culpa relacionado con la sexualidad y la homosexualidad, basado en una visión 'naturalista', y la convicción de que la sexualidad se limita a la actividad sexual exclusivamente dirigida en función de la procreación.

2.6. OTRAS APROXIMACIONES EN TORNO A LA RELACIÓN RELIGIÓN / CULPA / HOMOSEXUALIDAD

Por toda la historia mencionada, no es sorprendente que con todas estas influencias haya una fuerte relación entre [homo]sexualidad, pecado y culpa. El catolicismo y la teología cristiana "han moldeado el sentir inconsciente de los cuerpos, las emociones y la sexualidad de las personas. La idea del cuerpo como un lugar de pecado y tentación produce sus propios silencios entre las generaciones."⁸⁸ El grado de culpabilización es mayor entre estos conceptos y la homosexualidad. En muchos manuales eclesiásticos de moral, hasta los años cincuenta del siglo XX, se utiliza el concepto de *impudicia según la naturaleza* (relación sexual entre hombre y mujer fuera del matrimonio) y el concepto de la *impudicia contra la naturaleza* (relación sexual entre personas del mismo sexo).

A pesar de su carga histórica, el pensamiento católico acerca de la culpa y el pecado, fuertemente presente en todo el mundo cristiano, por intermedio de voces disidentes muestran procesos de superación de los mitos y prejuicios primigenios.

⁸⁸ V. Seidler, Ponencia en la Conferencia Regional de FLACSO, "Varones adolescentes; construcción de identidades de género en América Latina. Subjetividades, práctica, derechos y contextos socioculturales" Santiago de Chile, noviembre 2002; p. 3.

Hay teólogos católicos, como P. Schoonenberg y Eugen Drewermann,⁸⁹ que tienen una visión distinta sobre el tema de culpa y pecado original.

El teólogo católico holandés Schoonenberg intentó colocar la doctrina del pecado original en el ámbito más vasto del pecado del mundo. Drewermann, por su parte, describe la insuficiencia de la exégesis histórica para abordar la simbología de la serpiente en el relato del 'pecado original' y plantea que deben investigarse los fundamentos del lenguaje simbólico en la psique humana. En otras palabras, debe ampliarse o sustituirse la exégesis histórico-crítica por la *psicología profunda*.⁹⁰

Los dos teólogos desmitifican el *mito adánico* que ha ejercido tanta influencia en las distintas culturas durante la historia, especialmente tratándose de cuestiones relativas a la mujer, a la moral y a la sexualidad.

Hay quienes, incluso, han llamado a este mito como *el mito fundamental del patriarcado*,⁹¹ pues constituye una pieza clave en la construcción cultural que legitima no tan sólo la subordinación de la mujer sino, además, el establecimiento de falsos nexos entre sexualidad-pecado, mujer-apetito sexual, maternidad-dolor-castigo.

Schoonenberg se pregunta en concreto por qué ha de darse al pecado de Adán una relevancia especial, y si no puede pensarse que todos los pecados, incluido el primero, ponen al hombre en la situación de privación de gracia en que ahora se encuentra. El dominio del pecado y el alejamiento de Dios han entrado, según Schoonenberg, en el mundo desde el comienzo, desde la caída; sin embargo, es solamente el inicio del pecado, pues hay también un *pecado social o estructural*, como por ejemplo, la existencia del hambre o de la pobreza.

⁸⁹ Eugen Drewermann, "Exégesis y psicología profunda", en: *Selecciones de la teología*, Vol. 24, N° 96(1985), Barcelona, pp. 293 y ss.

⁹⁰ E. Drewermann, op. cit.

⁹¹ Cfr. Mary Condren, "Eva y la serpiente: el mito fundamental del patriarcado", en: Mary Judith Ress et. al. *Del Cielo a la tierra. Una antología de la Teología Feminista*, Santiago de Chile, 1994, Ed. Sello Azul.

Drewermann, teólogo católico y psicoterapeuta, actualiza el tema de la culpa en el mundo moderno, en el cual el hombre tiene que enfrentar la vida con una teología sin alma, sin profundidad y un psicoanálisis donde no hay lugar para un Dios.

Para Drewermann la culpa es la experiencia de culpa en nuestro tiempo, es la incapacidad esquizoide de la existencia auténtica. Muestra, a través de filmes, la ambigüedad del hombre moderno,⁹² que expresan de modo sofocante los sentimientos de impotencia, angustia latente e inviabilidad de una existencia alienada. En su opinión, todo está *escindido*. Hay una vida pública que no es la propia vida, y hay una vida propia, que empuja fuera de la realidad a un mundo interior de sueños, ilusiones y anhelos de lo no vivido. En ninguno de los dos casos hay, propiamente, culpa o responsabilidad, sino que sería un primer paso del mundo de la irresponsabilidad anónima a la afirmación de una vida propia, en un mundo propio, con una competencia y responsabilidad propias.

Según Drewermann, no existe ahora un sentimiento de culpa propiamente dicho, con claros contenidos morales, y el presupuesto de la libertad y de la responsabilidad ya no puede darse, porque los hombres han dejado de afirmarse como personas. Lo interesante de Drewermann es que a pesar de esta descripción postmodernista de la vida humana y la culpa del hombre moderno, llega a la afirmación de la necesidad de una vida propia en un mundo propio con una competencia y responsabilidad propias. Desde ahí describe el rol que juega Dios en el mundo moderno, aunque, en su opinión, falte mucho para aceptar la fe en que ni un colectivo, ni una persona humana, sino sólo Dios, perdone la culpa de nuestra existencia. El hombre, sin el respaldo absoluto del Creador, tiene que considerarse como horrenda maldición y avanza a su ruina por sus exageradas pretensiones.⁹³

La pregunta existencial del hombre, según Drewermann, no es *qué debo hacer*, sino *quién soy, cómo me considero*. La relación directa con Dios es importante y en ella

⁹² Eugen Drewermann, "Psicoanálisis y teología moral. Angustia y culpa", Ed. Desclée De Brouwer, Bilbao, 1996, pp. 107-112.

⁹³ "El hombre sin Dios no soporta ser mero hombre. El hombre, capaz de comprender que es un ser radicalmente innecesario, absolutamente superfluo y baladí por completo, tiene que creer y entender, si no quiere caer de su

radica la esencia del existir. Lo importante no es la concepción ética del mal, ni la verdad substancial de la religión, sino el que únicamente la relación con Dios decide sobre lo que es cada uno, y la ética es simplemente una deriva, una mera función de la religión.

Drewermann postula que "el dogma del pecado original no dice más que esto: el hombre, por estar separado de Dios y en tanto esté separado de Dios, no puede ser bueno."⁹⁴

Sin embargo, admite que el dogma del 'pecado original' no ha servido de diagnóstico de la condición humana (la relación con Dios) y ha tomado durante la historia de la teología y dentro de la doctrina eclesial la forma de una hipótesis histórica. Ha habido un intenso debate en el seno de la Iglesia Católica acerca del relato de Adán y Eva, sobre el cual Drewermann concluye: "a la postre queda sólo la impresión de que el dogma del pecado original está hecho para endemoniar a los hombres y mantenerlos presos entre angustias de culpa y castigo sobre todo de la condición sexual y para explotar su dependencia con vistas al desarrollo del poder clerical."⁹⁵

Según Drewermann, la doctrina del pecado original no trata de la acción de un tal 'Adán' sino de mi propia existencia. "No entendemos el pecado original como un suceso remoto, sino como una exposición de cómo el hombre vive y tiene que vivir hasta encontrar la fe en Dios."⁹⁶

Por el hecho que el desarrollo de la identidad lesbiana es muy distinto al de la identidad homosexual, y considerando la influencia distinta desde las religiones (el pecado original tiene ya grandes connotaciones esenciales y muy distintas, especialmente en el tema de la culpa para hombres y mujeres, y el tema de la

orden, que su propia dignidad inalienable de criatura le viene, no de la naturaleza, sino de una voluntad absoluta y de una inteligencia que se halla más allá y en el origen de toda la naturaleza". *Ibíd.*, pp. 115-116.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 117.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 118.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 119.

maternidad es distinto para homosexuales y lesbianas) me restringiré a hombres homosexuales en (las entrevistas) de la investigación.

Mi suposición es que ambas interpretaciones del *pecado original* influyen en el sentimiento de culpabilidad que tienen los hombres cristianos homosexuales. Por un lado, la relación con Dios está contaminada (contagiada) por ser homosexual y, por otro lado, la condición sexual provoca que los homosexuales sean presos de angustia y culpa por el pecado original y el poder eclesial. En este sentido es también relevante el tema de angustia y dolor que cada uno tiene que experimentar para liberarse y asumir su identidad.⁹⁷

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 119, "Sin comprender la angustia y el dolor, que todo mal envuelve, nunca se entenderá lo que en el hombre acaece cuando tanto dolor se inflige a sí mismo y a los demás. Sin ver el trasfondo de la angustia, el hombre se condena a sí mismo con insensatas incriminaciones y reproches irracionales."

3. PROPUESTA DE LA INVESTIGACIÓN

3.1. INTRODUCCIÓN

Ha llegado el momento de conocer algunas historias de vida de hombres homosexuales cristianos, sus cambios, sus rupturas o no con sus iglesias, su nueva relación con Dios y, especialmente, su liberación en pos, finalmente, de su felicidad al ser aceptado por Dios tal como son. Esto es lo más importante según Drewermann, "sin el sentimiento de ser aceptados por Dios en un sentido absoluto, previamente a todas las relaciones humanas, la existencia humana se quiebra necesariamente en el campo de la concurrencia humana."⁹⁸

Ésta es la senda profunda que debe caminar un hombre homosexual cristiano: formar una identidad sexual propia y construir una nueva relación con Dios, en la cual él se sienta aceptado para lograr un nuevo proyecto y sentido de vida.

Antes de entrar en el diseño metodológico de la investigación es oportuno responder la pregunta de si existe un *método homosexual* de investigación.

3.2. ¿EXISTE UN MÉTODO HOMOSEXUAL DE INVESTIGACIÓN? ¿ES EL SER HOMOSEXUAL UN FACTOR RELEVANTE EN LA INVESTIGACIÓN? LÍMITES Y POSIBILIDADES PARA UNA INVESTIGACIÓN SOBRE EL TEMA

En este capítulo quiero analizar cómo la socialización y las categorías que el investigador tiene sobre la homosexualidad influyen en su investigación o, dicho de otro modo, qué importancia o determinación tiene la propia socialización y orientación homosexual del investigador en el desarrollo de su investigación.

⁹⁸Ibíd., p. 116.

3.2.1. La socialización del investigador

Nací en los Países Bajos sólo un par de años después de la Segunda Guerra Mundial, en una familia campesina católica tradicional de Limburgo, en la cual las experiencias sexuales —en su sentido de genitalidad— antes del matrimonio eran algo estrictamente prohibido, y la homosexualidad era silenciada y repudiada. Esta prohibición fue reforzada en el Seminario Menor al cual asistí a partir de los 12 años, y en donde existió un miedo especial hacia las amistades íntimas entre amigos y un miedo permanente hacia la homosexualidad.⁹⁹

“Muy en particular las autoridades de Rolduc (el nombre del Seminario Menor) tenían mucho miedo por la llamada *amistad particular*. Sin embargo, nunca se explicó qué exactamente las autoridades entendieron por ella. La palabra *homosexualidad* muy raras veces se pronunció, pero el miedo estuvo constantemente presente. Que alguien fuera durante mucho tiempo amigo íntimo de otro era considerado muy grave; cada atención de un joven con más años por uno menor provocaba ya sospechas. La confusión entre los seminaristas fue muy frecuente, cada uno tenía ya alguna idea acerca de en qué dirección se debía pensar, pero casi nadie sabía el punto principal.”¹⁰⁰ En años posteriores a mi egreso del Seminario de Rolduc harían noticia incluso algunas investigaciones sobre abusos cometidos por los sacerdotes docentes con los seminaristas.

Desde esta descripción —breve, por razones de espacio— quiero analizar cómo la propia socialización influye más tarde en la forma de ser y por ello, consecuentemente, en la forma de investigar, como espero mostrar más adelante.

⁹⁹ Es un clásico la novela de Roger Peyrefitte, “Verholen Vriendschap” [*Amistades particulares*], Amsterdam, 1966, que cuenta sobre la amistad de dos jóvenes en un internado, que termina en un suicidio.

¹⁰⁰ C. Th. H. Reul, “Het vierde Rolduc” [*El cuarto Rolduc*], Kerkrade, Holanda, 1983; p. 20.

3.2.2. Influencia de los conceptos de homosexualidad y la orientación homosexual en la investigación

Para responder a esta pregunta me basaré especialmente en el artículo de Sandra Harding "¿Existe un método feminista?"¹⁰¹

Una pregunta semejante, desde mi punto de vista, se puede aplicar a la investigación homosexual e investigadores homosexuales, ya que son también discriminados por las investigaciones heterosexuales hegemónicas, en el sentido de interrogar acerca de si existe un método homosexual.

Sandra Harding afirma que es difícil responder satisfactoriamente a las preguntas sobre la especificidad del método *feminista* porque las discusiones sobre métodos y sobre metodologías han estado mezcladas y han incorporado problemas epistemológicos. El problema, según Harding, está simplemente en que el término *método* suele emplearse para hacer referencia simultánea a los aspectos de la investigación y por ello la pregunta de si existe o no un 'método feminista de investigación' específico no se esclarece.

Las investigadoras feministas emplean, según Harding, cualquiera de los tres aspectos, como ocurre en cualquier investigación androcéntrica tradicional. Sin embargo —y esto es lo más importante en este ensayo—, existen notables diferencias en la manera como se aplican los métodos de recolección de información. Hay un escuchar diferente de parte de las mujeres feministas hacia las mujeres informantes acerca de sus propias vidas que la forma de escuchar de los hombres, y ellas mantienen posiciones críticas frente a las concepciones de los científicos sociales tradicionales.

Esto pasa también con investigadores homosexuales que escuchan de modo diferentes a hombres y a mujeres informantes. Ellos están, por ejemplo, alertas a la dominancia heterosexual en los relatos, a la jerga y códigos propios que operan en

el mundo homosexual o lésbico, al miedo que existe —especialmente entre hombres— de ser acusados de homosexual; las diferencias en las expresiones sobre las relaciones entre hombres y mujeres (*heterosexismo*). Un investigador homosexual presta mayor atención a la idiosincrasia del mundo homosexual en relación con el VIH/SIDA; y también al deseo compartido de transformar la manera de ver el mundo y del desarrollo de una experticia alternativa.¹⁰²

En la introducción del estudio "*Homofobia cultural en Santiago de Chile*" se afirma que "este estado de la opinión pública permite a muchos hombres y mujeres afianzar las fronteras simbólicas que aseguran las definiciones heterosexuales de la realidad social. Por otro lado, en tanto, los excluye de la convivencia pacífica e integrada con personas, grupos y movimientos homosexuales que no se identifican con esas definiciones tradicionales."¹⁰³

Entonces, un investigador homosexual —atendido el miedo hacia su propia socialización y su *coming out*— capta directamente los mecanismos de defensa que existen en la cultura, el miedo por ser acusado de homosexual, la dominancia y las definiciones heterosexuales que tienen siempre una carga sexista.

Aunque no siempre un homosexual investiga sin preconceptos y sesgos, porque existe también misoginia y machismo en el imaginario del mundo homosexual,¹⁰⁴ también influyen los conceptos vigentes o dominantes sobre la homosexualidad en la investigación. Por ejemplo, sobre el papel que jugaron los médicos desde el siglo XIX con la dominación de la homosexualidad, es esclarecedor lo que dice el 'homólogo' Gert Hekma: "La medicina es algo como un freno de emergencia para echar por tierra todas las derivaciones de la vida matrimonial a la locura. Cuando es

¹⁰¹ Harding Sandra, "¿Existe un método feminista?", *en*: Eli Barteá (comp.) '*Debates entorno a la metodología feminista*', México, UNAM, 1998; pp. 9-43.

¹⁰² Jeffrey Weeks, "The challenge of lesbian and gay studies", *en*: Theo Sandfort, Judith Schuyf, Jan Willem Duyvendak, Jeffrey Weeks, '*Lesbian & Gay Studies, an Introductory, Interdisciplinary Approach*', London, 2000, Ed. Van Sage Publications; p. 6.

¹⁰³ Isaac Caro y Gabriel Guajardo, "*Homofobia cultural en Santiago de Chile*", FLACSO, Santiago de Chile 1997; p.

7.
¹⁰⁴ Véase al respecto la literatura sobre machismo y misoginia, y sobre el rol del machismo y la homosexualidad masculina, en el resumen del Stephan O. Murray, "Machismo, Male Homosexuality, and Latin Culture", *en*: Stephen O. Murry '*Latinamerican Male Homosexualities*', Ed. University of New Mexico Press, Albuquerque, 1995; pp. 49-70.

imposible legitimizar la conexión matrimonio y procreación desde la teología moral, aparece la medicina para regular esta relación por las ciencias naturales."¹⁰⁵

En reemplazo de la teología moral, la medicina como ciencia 'objetiva' se preocupó del control de la conducta sexual de las personas. A pesar de los conceptos derivacionistas y deterministas sobre la homosexualidad dados por la medicina, este abordaje significó un avance porque los partidarios de una emancipación sexual (como Carpenter y Hirschfeld) tuvieron la posibilidad de desarrollar una teoría de una *homosexualidad innata*, en correspondencia con una teoría emancipadora, puesto que lo aprendido podría desaprenderse, en cambio lo innato sólo podía adaptarse, en el mejor de los casos.

Así, desde la propia socialización y orientación sexual como también desde el desarrollo de los conceptos que tienen las ciencias sobre la homosexualidad, se evidencia que tanto las mujeres como los homosexuales interpretan la realidad de forma distinta.

Harding llega a la conclusión siguiente, y estoy de acuerdo con ella: "En todos estos casos existe algo que puede considerarse, simultáneamente, como mucho menos y mucho más que nuevos métodos de investigación."¹⁰⁶

Según Harding, las investigadoras feministas exigen usos renovados de las técnicas convencionales de investigación sin ofrecer un nuevo método.

También en el campo de epistemología se puede preguntar si las mujeres y los homosexuales pueden ser 'sujetos de conocimiento'.

En la sociología, como también en la teología y la filosofía del conocimiento, se considera que las epistemologías son estrategias diseñadas para justificar creencias. Se habla sobre la apelación a la verdad, a la autoridad divina, al *sentido común*, a la

¹⁰⁵ Hekma Gert, "Homosexualiteit: van zonde tot geaardheid" [*La homosexualidad: desde el pecado hacia la inclinación*], en: *¿Speigel Historiael?*, Groninga, Holanda, sept.(1980); pp. 484-491.

¹⁰⁶ Harding, Sandra, op. cit., p. 11.

razón, y en este sentido se puede decir que tanto las mujeres como los homosexuales están excluidos de ser sujetos o agentes del conocimiento justamente por ser excluidos por las fronteras simbólicas que aseguran las definiciones heterosexuales de la realidad social. Sin embargo, ambos movimientos ideológicos —límites simbólicos y exclusión— construyen un *otro* social, cultural, psicológico y, en algunos casos, biológico diferente. Por ello es importante que éstos sean considerados también como *sujetos* en la investigación.

Harding menciona también el problema de la suma o agregación de las mujeres y hace mención de las investigadoras feministas que intentaron primero "sumar o agregar a las mujeres" a esos análisis. Habla sobre tres clases de mujeres: a) las científicas; b) las mujeres que participaban en la vida pública, y c) las mujeres que habían sido víctimas de las formas más brutales de dominación masculina.

Estas tres clases se pueden aplicar también a los homosexuales y tienen interpretaciones muy similares. Quiero referirme en este artículo solamente a las científicas.

Aunque más incipiente que la investigación feminista todavía hay por lo menos departamentos en Universidades de Inglaterra, Estados Unidos, Francia y Holanda que se dedican exclusivamente al tema de la homosexualidad y el lesbianismo. Recientemente se publicó "*Lesbian and Gay Studies - An Introductory, Interdisciplinary Approach*",¹⁰⁷ un resumen de los estudios gays ylésbicos en el cual aparece también el tema de la etnocentricidad de estos estudios: "*Criticising the ethnocentricity of lesbian and gay geographers and their preoccupation with the developed world*" Glen Elders pregunta: "*How are sexualities constructed and negotiated in peripheral economies, and how do these spatial processes feed into the emergence of amongst other things, gay and lesbian culture in First World settings.*"

¹⁰⁷ Theo Sandfort et al., op. cit., p. 138.

Además, se investiga en dichos departamentos el interés político y cultural del 'coming out', la estructura de la identidad y el límite de la tolerancia.

El hecho que existan estos departamentos de estudios es ya un avance, porque permite investigar temas que son importantes en el ámbito académico, como por ejemplo, la etnocentricidad del mundo científico. En este caso es notorio que los investigadores que se consideran homosexuales o lesbianas y que incorporan este factor en su investigación, igual puedan ser etnocéntricos y eurocéntricos.

En este sentido vale la pena mencionar aquí otro trabajo de Sandra Harding que menciona justamente el problema que la ciencia es exclusivamente moderna y occidental: "Los métodos convencionales de la ciencia presentan al Tercer Mundo como la casa de lo primitivo, lo infantil, lo irracional y emocional, de una masa indiferenciada de pueblos. Por el contrario, el Occidente es presentado como la cuna de civilización, de la madurez y el desarrollo, de individuos cuyos talentos y esfuerzos les permiten sentirse superiores a la masa indiferenciada, de la razón la objetividad y, por supuesto de la ciencia. La antropología y la filosofía son dos campos que integran este contraste en diversas formas y grados. Donde la mirada antropológica ha estado obsesionada por el *otro*, la filosofía ha estado preocupada con el propio individuo-americano, y con lo que se puede saber y hacer que suceda"¹⁰⁸ [sic].

Lo que pasa con los estudios feministas del mundo euro-americano pasa también con investigadores homosexuales e investigadoras lesbianas.

Harding menciona que "los estudios feministas de los orígenes de la ciencia moderna se han centrado en los aspectos de género en la ciencia moderna, sin considerar la relación entre el desarrollo de la ciencia en Europa y el desarrollo de las ciencias en sociedades de gente de color".^{109 110}

¹⁰⁸ Harding, Sandra, "Después del eurocentrismo: desafíos para la investigación feminista en el norte", en: Cándida Martínez, *Feminismo, ciencia y transformación sexual*, Granada: Universidad de Granada, 1995; p. 26.

¹⁰⁹ Harding, Sandra, op. cit.; p. 27.

¹¹⁰ Tema aparte es analizar la expresión 'gente de color', tan preferida por aquellos autodenominados 'de raza blanca'.

Se puede considerar que también en los estudios homosexuales y lésbicos no se ha considerado este factor, por lo que ahora surge esta pregunta de Glen Elder como mencioné arriba sobre la etnocentricidad de estos estudios y cómo se construyeron y negociaron las sexualidades y su preocupación con el mundo *desarrollado*.

Ahora, los investigadores homosexuales y las investigadoras lesbianas pueden hacerse las mismas preguntas que Sandra Harding hace en su artículo, por ejemplo, el "considerar las ciencias modernas y sus tecnologías como específicamente blancas y occidentales en un sentido negativo —como eurocéntricos— daría a los relatos feministas un lienzo más rico en el cual pintar cómo el género aparece en las vidas de las mujeres del Tercer Mundo. ¿Qué tipo de ciencias querríamos en Occidente si comenzamos a definir las desde las vidas de las mujeres [en este caso de los homosexuales y lesbianas] del Tercer Mundo? ¿Cuál es la función de la investigación en el norte y en el sur hoy?

¿Qué podrían aprender las feministas [los homosexuales y las lesbianas] de la 'europología' de las modernas ciencias naturales y sociales, sus preocupaciones, esquemas conceptuales y presupuestos metodológicos?¹¹¹

Todas las preguntas mencionadas arriba por Sandra Harding son también válidas para un investigador homosexual o una investigadora lesbiana del mundo en desarrollo.

En este sentido es interesante mencionar que, por ejemplo, el sujeto homosexual y lésbico en América Latina es distinto al gay norteamericano, muchas veces pintado como caricatura con músculos grandes y modelo de blue jeans.

Las imágenes en América Latina son mucho más diversas como menciona Víctor Hugo Robles en su tesis,¹¹² la prensa tiene una diversidad muy grande para

¹¹¹ *Ibid.*, p. 28.

¹¹² Cfr. Víctor Hugo Robles, "Historia política del movimiento homosexual chileno". Tesis para optar el título de periodistas y al grado de Licenciatura. Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 2000; *passim*.

nombrar a los homosexuales de un modo peyorativo por ejemplo, "los maracos", "yeguas sueltas", "locas perdidas", "mariposas" o "colipatos.", los conceptos de quién es 'activo' o pasivo es mucho más marcado en América Latina, donde ser activo no es un pecado tan grave, porque no implica una feminización.

El escritor chileno Pedro Lemebel aboga por esta diversidad existente en el mundo dentro el ámbito homosexual y lésbico: "abogo por el refuerzo de la idea de la diversidad de los homosexuales y lesbianas entre sí y entre las culturas diferentes. No todos y todas son iguales, al contrario, pero es muy importante difundir las distintas formas de homosexualidad en otras culturas, por ejemplo, lo de India o Japón y la integración en el mundo por intermedio de publicaciones y diarios de la vida de los homosexuales y lesbianas."¹¹³

Otro escritor chileno Juan Pablo Sutherland da cuenta de la diversidad de los homosexuales en Chile y sus distintas expresiones y nombres. Por eso hay una gran variedad de nombres para homosexuales, en lo cual la clase social también juega un papel importante. No es casual que la *loca* provenga del estrato socioeconómico bajo, como también el *travesti*, y que en conjunto con el *roto* desafíen al hombre homosexual masculino dominante.

Como explica Juan Pablo Sutherland en relación con estos diversos conceptos, "hay una convivencia de estrategia de seducción. Y por una parte hay el ejercicio clásico de subordinación y de dominio entre el activo y pasivo, pero por otra parte, en el formato también homosexual, que puede verse como una categoría positiva, el modelo *gay*, que también, de alguna manera, ha traído un modo de vivir la sexualidad en tanto que ha desarmado los modelos tan marcados, tan rígidos de lo masculino y femenino o de lo activo y pasivo, [lo] que de alguna manera está completamente traspasado por la cultura católica judeocristiana en la que vivimos. Resumiendo, hay una convivencia de distintos tipos de construcciones o de ejercicios de la sexualidad. Por ejemplo, siempre las locas, en el imaginario

¹¹³ Cfr. Jan Hopman, entrevista personal con Pedro Lemebel, 24 de mayo de 2000, "Beroemd, en eenzaam Chileen Pedro Lemebel, schrijver voor homoseksuelen" [*Famoso y solitario, el chileno Pedro Lemebel, escritor para los homosexuales*], en: 'La Chispa', Amsterdam, Holanda-Amberes, Bélgica, N° 272, jul.(2000); pp. 16-18.

popular..., siempre están buscando al otro, o sea, la *otredad*; no están buscando la *loca*, están buscando al hombre heterosexual como imaginario, o están buscando al *roto* que de alguna manera también establezca una subordinación y haya una construcción alegórica y fantasiosa de vivir esa como fantasía del hombre con el lugar femenino. Siempre las locas están fugándose, no establecen relaciones de continuidad sino que siempre el deseo está normándose sus propias relaciones... No hay en el mundo popular una construcción de estabilidad burguesa de relaciones *gays*. Por eso, en el mundo popular hay más errancia que en un sector social más alto, donde es posible ver parejas *gays* más estables, establecidas, porque tiene que ver también con una cuestión de clase y de propiedad. En la pareja *gay* hay ahora más... un rol más traspasado, entre comillas se dice moderno... Se cambian los roles, pero sigue habiendo, de alguna manera, una jerarquización de lo masculino respecto a sentir que el lugar masculino es un lugar de privilegio y el lugar del pasivo (la femenina) como lugar de la subordinación. Aquí entre fuertemente el factor cultural."¹¹⁴

Concluyendo, en Chile conviven distintas formas de ser homosexual, en donde la clase social es un factor importante; también los conceptos vigentes sobre masculinidad y feminidad son factores que operan como una verticalización de las relaciones.

Resumiendo, los paradigmas han cambiado, las manifestaciones y expresiones públicas también, pero tanto a escala mundial como local es incipiente la construcción de nuevas categorías y métodos de estudio acerca de la homosexualidad. Los estudios sobre género no pueden quedarse con las manos cruzadas porque para construir una sociedad mejor, donde hombres y mujeres puedan construir su felicidad, se necesita un trabajo en conjunto en el ámbito académico y en el ámbito de los movimientos sociales, para lograr una sociedad sin discriminación en todos los niveles.

¹¹⁴ Juan Pablo Sutherland, entrevista personal, 9 de enero de 2002.

Para terminar quiero mencionar dos cosas que me parecen importantes. En primer lugar, que los homosexuales y lesbianas pueden aprender mucho de los problemas que tienen las feministas en sus investigaciones académicas, especialmente las feministas del mundo en desarrollo. Aquí es importante describir el sujeto como homosexual o lesbiana en relación con la investigación y ver cuáles preguntas específicas un homosexual o una lesbiana investigador/a del mundo en desarrollo puede formular a diferencia de un/a investigador/a heterosexual. Un homosexual o lesbiana hace otro tipo de preguntas, entiende mejor la jerga y los códigos del mundo homosexual y entiende mejor la represión en el mundo dominante de la heterosexualidad. En este sentido los homosexuales pueden ser sujetos de la investigación.

En segundo lugar, es importante la transformación que tanto las feministas y los homosexuales y lesbianas pueden provocar en el mundo académico y social.

Con las palabras de Sandra Harding, "alternativamente podríamos decir que el intento de hacer reformas feministas tendría un efecto transformador en las instituciones, lo quisiéramos o no. Sin embargo, se podría acelerar este proceso desarrollando coaliciones entre las feministas y otros movimientos sociales avanzados en el proceso democrático."¹¹⁵

En este sentido ya hay en el ámbito académico propuestas para avanzar en conjunto y en este cuadro es de gran importancia lo que Marta Lamas propone como urgente en la investigación, reflexión y debate: "la urgencia, en términos de sufrimiento humano, nos ubica prioritariamente en dos consecuencias nefastas del género: el *sexismo* (la discriminación con base en el sexo) y la *homofobia* (el rechazo irracional a la homosexualidad)."¹¹⁶

Lamas dice que tanto el sexismo como la homofobia son una tarea para las feministas, pero quiero añadir que también es tarea para los investigadores

¹¹⁵ Harding, Sandra. op. cit.; p. 28.

¹¹⁶ Marta Lamas, "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría *género*", en: [comp.] 'El género y la construcción cultural de la diferencia sexual', México, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, 1996; p. 363.

homosexuales e investigadoras lesbianas, por su capacidad de detectar justamente este sexismo y la dominancia de la heterosexualidad, como hemos visto más arriba.

En Chile todavía hay un largo camino, primero, por la precariedad del movimiento homosexual y lésbico y la inexistencia de la investigación académica homosexual y lésbica; y en segundo lugar, por las dificultades que tiene el mundo feminista para trabajar junto al mundo homosexual y lésbico por ser mundos distintos, con códigos distintos. Ambos tienen sus prejuicios pero para luchar contra el sexismo y la homofobia, desde mi punto de vista, es necesario superar esta diferencia para lograr un proyecto en común en lo cual mujeres y homosexuales y lesbianas sean sujetos de la investigación, con conceptos emancipatorios, no eurocéntricos.

3.3. DISEÑO METODOLÓGICO

Para esta investigación lo más adecuado es utilizar un enfoque cualitativo, debido a sus objetivos centrados en la indagación en el sentido de la culpa, el pecado y la liberación en homosexuales cristianos, configurado en categorías e interpretaciones construidas y compartidas socialmente.

En las últimas décadas se han utilizado los métodos cualitativos como herramientas fundamentales para comprender los procesos sociales. Los métodos cualitativos son valorados, ya que permiten principalmente captar la realidad subjetiva, la experiencia humana, lo vivido subjetivamente, documentar y comprender lo que las personas sienten en el mundo que los rodea.

Dentro del enfoque cualitativo quiero elegir el *método biográfico*, que resulta un método multifacético, al cual se le puede sumar la multiplicidad de enfoques en los que se sustenta, lo que provoca en muchos casos confusiones y una difícil delimitación conceptual si se utiliza otra técnica.

En esta investigación se utilizará el método de *historia de vida*, comprendido dentro del *método biográfico*, que contempla *entrevistas en profundidad*.

Se intenta descubrir la situación, en este caso, de los homosexuales cristianos en el contexto chileno, una cultura compleja, con una visión dialéctica, donde las historias de vida se entienden dentro de un sistema; investigar las historias de un sujeto que se construye en las determinaciones del sistema social.

Los estudios biográficos ponen en el centro de la investigación la experiencia del sujeto. Por tanto, se va más allá de la información previamente seleccionada y delimitada que se obtiene a partir del clásico cuestionario codificado por categorías socio-profesionales. La investigación social permite construir nuevos conocimientos. De ahí que Ronald Fraser atribuya su éxito como historiador oral a su idea de imaginar la entrevista como "un diálogo con alguien, como lo harías con una persona cuya obra de toda una vida te resultara fascinante. Hay cosas que quieres descubrir: ¿por qué hicieron esto, por qué pensaron aquello, cómo se sentían? Quieres revivir con ellos su experiencia, hallar en ti mismo la posibilidad de esforzarte en entender la vida del otro, hacértelo real."¹¹⁷ El método de la historia de vida, en el cual el sujeto con su entorno es un actor, abre nuevas alternativas al uso de la historia de la vida, facilitando el desarrollo de un quehacer interdisciplinario en donde los estudios de género, la teología y las ciencias sociales trabajan en conjunto.

Aparte de fortalecer el ser sujeto en la investigación, el método de historia de vida tiene algo rebelde y amenazante para la ideología oficial. "Al situarse en los pliegues y repliegues de la historia, las confesiones introducen fisuras en el dominio discursivo oficial. Ajenas al canon, las confesiones ponen en contacto la historia íntima con la historia oficial, sometiendo esta última al juicio del *otro*. Al así hacerlo,

¹¹⁷ Ronald Fraser, "La formación de un entrevistador", *en*: *Historia y Fuente Oral*, N° 3, Esas guerras, Barcelona, 1990, pp. 137-138.

las historias de vida abren espacio para nuevas formas de interpretación de los procesos sociales, invitan a pensar la sociedad desde el margen."¹¹⁸

3.4. DEFINICIÓN DE LA MUESTRA DEL ESTUDIO

Las muestras cualitativas, como lo señalan Goetz y Lecompte,¹¹⁹ se reconocen por su flexibilidad y adaptabilidad, y porque los sujetos son escogidos obedeciendo a una selección pragmática y teóricamente informada, aspirando a la comparabilidad y traducibilidad más que a la generalización, propio del muestreo cuantitativo.

Para los estudios cualitativos, la representatividad es de tipo estructural; en para cambio, para los estudios cuantitativos es estadística. Entonces se puede hablar que en los estudios cualitativos, la representatividad alude a un muestra estructural, la cual esta referida a un conjunto de sujetos definidos razonadamente, en que éstos no son equivalentes ni intercambiables entre sí —son diferentes— pero están conectados unos a otros en una estructura social.

En este sentido, una muestra cualitativa será representativa si cubre las diversas posiciones del habla, o preexpectativas, que componen a dicho colectivo. De este modo reproduce un orden estructurado por sobre el azar: asume el dato de la condición estructurante entre los elementos, los convoca en tanto sujetos sociales (en este caso, hombres católicos y pentecostales homosexuales).

3.5. EL TAMAÑO EN LAS MUESTRAS CUALITATIVAS

El problema del tamaño de la muestra en los estudios cualitativos adquiere un sentido distinto que el muestreo cuantitativo/estadístico, ya que, en estricto rigor o

¹¹⁸ Guerra Debbie y Juan Carlos Skewes, "La historia de vida como contradiscurso: Pliegues y repliegues de una mujer", en: *Proposiciones*, N° 29, ediciones SUR, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 1999; p. 179.

teóricamente no puede predefinirse con anticipación, pensando en situarnos en un *diseño emergente* de investigación. Por lo tanto, una muestra es suficientemente grande si cubre todas las posiciones de habla o preexpectativas que componen a un determinado grupo, y también, en cuanto accede a un punto de saturación de información recogida, tal como lo señala Baeza cuando se refiere al número de entrevistas a realizar:

"La cantidad requerida de entrevistas en una investigación en ciencias sociales no surge en ningún caso de una necesidad de representatividad porcentualizada de una población, no es tampoco el resultado de una complicada ecuación por resolver por parte de un grupo de estadísticos competentes; en otras palabras, dicha cantidad no se predetermina de ninguna manera por los investigadores u otros en el marco de las operaciones previas a la labor del terreno, sino que se va perfilando en la medida en que avanza el trabajo de campo."¹²⁰

En este aspecto es importante mencionar que en los diseños proyectados la muestra se define con anticipación, en cambio en los diseños emergentes el número de casos no se estima con anticipación sino que emerge en el mismo trabajo de campo en la medida que se llega a un punto de saturación de la información.¹²¹

La muestra de este estudio está constituida por una selección de cuatro integrantes de la organización CEGAL (Comunidad Cristiana Ecuménica Gay-Lésbica) de Santiago, y corresponden a hombres homosexuales.

No fueron entrevistadas mujeres lesbianas, en primer lugar porque la historia y la socialización de hombres homosexuales y mujeres lesbianas son diferentes. Además, mujeres y hombres, debido a sus distintas socializaciones, experimentan y descubren su orientación sexual de un modo diferenciado.

¹¹⁹ Vse. J. Goetz y M Lecomte, "Etnografía y Diseño Cualitativo en Investigación Educativa", Madrid 1988, Ed. Morata.

¹²⁰ M. Baeza, "Metodologías cualitativas en la investigación social y tratamiento analítico de entrevistas" en: 'Sociedad hoy', *Revista de Ciencias Sociales*, Departamento de Sociología, Año 2, Vol.1. Nº 2-3, Universidad de Concepción, Concepción (Chile), 1999, p. 59.

J. Weeks habla sobre el desafío del lesbianismo y su relación con la sexualidad: "para los hombres gays, el tema ha girado fundamentalmente en torno al sexo, en torno a conseguir la aceptación de una sexualidad denegada. Por otro lado, en las discusiones más recientes sobre el lesbianismo, se han producido acalorados debates acerca de la relación necesaria existente entre identidad lesbiana y prácticas sexuales."¹²²

En segundo lugar, este proyecto de investigación tiene una identificación y un involucramiento personal, porque es una realidad que el autor comparte y puede experimentar. Este trabajo pasa por el propio cuerpo, por la propia historia de vida y no ha sido concebido solamente como un trabajo de mera descripción analítica. El investigador siente la necesidad de contar e investigar una temática determinada en correspondencia con lo vivido.

A pesar de mi conocimiento del grupo CEGAL y de la temática, no fue fácil obtener las entrevistas con los integrantes de la organización en cuestión, atendida la vulnerabilidad de los homosexuales en la sociedad chilena en general y especialmente en el ámbito eclesial. Hay una desconfianza acumulada en las personas homosexuales.

Se consideró importante tener como variable, en primer lugar, la pertenencia a una tradición religiosa o a una iglesia determinada; en segundo lugar, la autodefinición o autoidentificación como hombre homosexual, y en tercer lugar, la pertenencia a CEGAL.

¹²¹ Ruiz Olebuénaga, "Metodología de la investigación analítica", Universidad de Deusto, Bilbao, España 1996, p. 59.

¹²² J. Weeks, "El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas", Madrid, 1993, Ed. Talasa, p. 320. Vse. también su artículo "La Construcción cultural de las sexualidades. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad?" *en*: Ivonne Szaz y Susana Lerner, 'Sexualidades en México', Ed. Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, Programa de salud reproductiva y sociedad, especialmente pp. 194-195, en las cuales se explica que el género no es simplemente una categoría analítica; es, como las investigadoras feministas han documentado, una relación de poder. Significativo es también el artículo de Adrienne Rich, "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana", *en*: Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson, 'Sexualidad, género y roles sexuales', México, 2000, pp.159-211, Ed. Fondo de Cultura Económica, en donde se habla sobre el poder de los hombres y sobre la *existencia lesbiana* y *continuo lesbiano* porque la palabra *lesbianismo* tiene una resonancia clínica y limitante.

CEGAL es una organización de la ciudad de Santiago, que está constituida por un grupo de aproximadamente 30 hombres homosexuales y 5 mujeres lesbianas cristianas de todas las denominaciones, vinculados por un espíritu ecuménico, cuyos objetivos son vivir su fe y afectividad sin contradicciones interiores, junto a sus familias, su ambiente profesional y comunidad religiosa, sin tener que reprimir aspectos naturales de sus vidas. Se autodefinen como "cristianos abiertos a toda expresión espiritual que promueva el crecimiento integral de ser humano como miembro activo de la sociedad."

Señalan que su misión es "constituirse en un grupo de acogida, amistad y reflexión para vivenciar nuestras experiencias de fe, individual y colectivamente. Para conciliar nuestra fe y nuestra sexualidad, con la intención de terminar el sentimiento de culpa." Agregan que procuran "integrar nuestra visión de espiritualidad con nuestra vida concreta y cotidiana, de manera que ellos se expresen en una mejor calidad de amor y entrega a los demás."

Se decidió realizar entrevistas a cuatro personas.

Cuadro de de los cuatro entrevistados, según tradición religiosa, edad y actividad

Entrevistado	Edad	Actividad	Tradición religiosa
Nº 1	44 años	Mecánico	Pentecostal
Nº 2	22 años	Funcionario administrativo	Católica
Nº 3	40 años	Microempresario	Pentecostal
Nº 4	28 años	Funcionario administrativo	Católica

4. ANÁLISIS DE LAS ENTREVISTAS

Después de realización, transcripción, edición y análisis riguroso de las cuatro entrevistas, se da cuenta de los datos tal como aparecen en ellas y los ítems de los tópicos más recurrentes.

En primer lugar, es importante el tema de la internalización y sentimiento de la culpa que provoca una crisis de identidad y una crisis en la relación con Dios.

En segundo lugar, llaman la atención los conceptos estigmatizantes incorporados por los propios homosexuales, influidos por la teología y las ciencias.

En tercer lugar, es determinante el contexto cultural con el rol de la familia y la doble moral.

En cuarto lugar, se evidencia el tema de la conversión con sus implicancias distintas en el mundo católico y pentecostal.

En quinto lugar, es notorio como opera el grupo de CEGAL entre los dos mundos, el mundo de las iglesias y el mundo homosexual.

En sexto lugar, es significativo cómo se resuelve el tema de la culpa para llegar a una nueva relación y reconciliación con Dios y lograr una nueva concepción y estilo de vida.

En séptimo lugar, es notable el rol de la comunidad CEGAL como acogedor, ordenador, liberador y espiritual para los entrevistados.

4.1. LA INTERNALIZACIÓN DE LA CULPA

La sexualidad en la cultura occidental cristiana está biográficamente relacionada con lo que es bueno y malo, con una visión dualista en la que el cuerpo, el alma y los sujetos aparecen disociados y está marcada por el sentimiento y la internalización del sentimiento de la culpa. Además, se ha reducido la sexualidad dentro del marco de la procreación y del matrimonio. La homosexualidad se presenta muy vinculada a la culpa en el mundo cristiano.

La sexualidad en general pertenece al ámbito de lo malo y está muy fuertemente relacionada con el pecado.

- "A esa edad (5 años) empecé a tener miedo. El comienzo del surgimiento del sentimiento de culpa... de repente escucha en la iglesia, es el mensaje ése de que de... de alguna manera el sexo vivido de esa forma o de cualquier forma, fuera del matrimonio, es una cosa, es malo, prohibido" (entrevistado 1).

El binomio pecado-sexualidad tiene ya desde Agustín una larga historia en la cultura occidental y se encuentra profundamente arraigado en ella. Este sentimiento de culpa y de ser pecador es particularmente válido para actos homosexuales hasta el siglo XIX, aunque concebidos hasta entonces como 'actos sodomíticos' y posteriormente como 'actos' y 'relaciones homosexuales'.

Cada uno de los entrevistados internaliza este sentimiento de culpa como consecuencia de la imagen que tienen de la sexualidad: la sexualidad estaría constituida por actos de significación erótica o genital hacia o con la pareja, sólo permitidos dentro del matrimonio (pareja heterosexual cuyo vínculo monógamo permanente-indisoluble haya sido reconocido legal y religiosamente).

- "Claro, me sentí culpable, por todos los sermones que se escucha en la Iglesia. El famoso cuento que yo escuché más de una vez en la Iglesia era de que Dios podía transformar y el pastor siempre contaba la historia de un hermano que

había sido homosexual y que Dios lo había convertido y que se había casado, que había tenido una familia y toda la historia. Entonces siempre con todas esas historias y todos esos sermones, de eso como aberración evidente, yo en esas circunstancias, para mí era súper fuerte” (entrevistado 1).

En el caso de la sexualidad heterosexual existe un orden socialmente estructurado, regulado y afirmado, expresado a través de múltiples formas y procesos (seducción, noviazgo, pareja, matrimonio, procreación, maternidad/paternidad, *sex-appeal*, diversas formas de relación sexual corporal, espacios públicos y privados de manifestación, etc.). La homosexualidad no tiene orden y se relaciona con el enfermo, el antisocial el prostituto, el delincuente, o como alguien extraño y frívolo.

- *“... O sea (...) yo tenía internalizada toda esa idea que era una cuestión de pervertir, que era... si bien yo con Dios no sentía tanta culpa, pero igual para mí la cuestión de la homosexualidad era una cuestión de sub-mundo, de delincuencia, de degeneración, de prostitución. Esa cuestión la tenía como internalizada” (entrevistado 1).*

- *“... Antes lo pensaba que era como un mal, pero no entendía por qué, o sea, un desquite por qué, pensé en un momento por el hecho que mis papás eran primos hermanos, ahí puede haber algo genético, patológico que falló...” (entrevistado 4).*

- *“Es que para mí los maricones eran todos como no sé, como tan, un mundo tan frío, tan extraño para mí,” (entrevistado 2).*

Esta sexualidad pervertida se personifica en el concepto de ‘la loca’, una feminización ridiculizante y estereotipada de la homosexualidad masculina.

La homosexualidad no tiene salida, permanece desordenada y como desviación del instinto y del decoro social, o como enfermedad cuya etiología, pronóstico y cura es

variada. La homosexualidad está centrada en la culpa como algo ineludible, y a veces irresoluble, como un modo de vida perversa.

- *"Me sentía sucio, seguí, seguí y eso como culpa"* (entrevistado 3).

Además, en este imaginario la homosexualidad queda marcada por una homofobia subyacente (*homo-homofobia*) que confrontada con la orientación sexual propia lleva a situaciones de pánico, de crisis emocionales o de complejo de inferioridad.

- *"Me pongo como el cordero, entonces que en mí se descarguen todas las culpas, me ofrecía ya como víctima, pero era muy doloroso, muy penoso el ser víctima..."* (entrevistado 4).

La condición homosexual aparece percibida como un déficit, o como una difícil prueba impuesta por Dios — especialmente en el mundo pentecostal — y en la cual la crisis de identidad y la crisis de la fe están relacionadas e interactúan mutuamente.

4.2. CRISIS DE IDENTIDAD Y LA CRISIS EN LA RELACIÓN CON DIOS

Subyacen en los entrevistados las categorías de culpa y pecado tradicionales del cristianismo. En el imaginario cristiano no se identifican referentes que validen o legitimen una orientación *no heterosexual*. La homosexualidad es un pecado y es percibida como una condena o castigo de Dios. Sin embargo, Dios ama al pecador pero aborrece el pecado. Este pecado se configura por el hecho que la homosexualidad constituye un obstáculo para el *plan* que Dios tiene para el hombre, percepción más claramente presente en el mundo pentecostal. El plan de Dios para el hombre es la formación de una familia en cuyo interior se difunda la fe. La familia es una iglesia a menor escala, en cuyo seno se reconstruye y reconoce la familia de Jesús. Si Dios acepta al homosexual, lo acepta despojado de su condición definitoria

y cardinal, la homosexualidad; por lo que ésta ha de reducirse a lo contemplativo, y reprimir su expresión.

- *"Sí, toda mi vida, toda mi vida hasta cuando vino todo este proceso de discernimiento de aceptación y de todo, si poh toda la vida, toda la vida a uno la iglesia le dice que esto es cochino que es sucio que es pecado... oye pero si aquí en Chile nosotros, un niño chico se toca la cosita así porque la encontró y la abuelita no cochino caca, caca dice, entonces todo pasa por una cuestión sexual y todo es sucio todo es escondido todo es muy así, entonces claro uno se siente culpable, aunque en el fondo de repente no haya hecho absolutamente nada jamás en su vida uno haya hecho"* (entrevistado 2).

- *"... Porque a uno le tienen tildado que eso es malo, cochino, sucio, pecaminoso"* (entrevistado 2).

- *"Para el católico hay que estar en gracia de Dios, y estar en gracia es no tener pecado, y pecado es no tener relaciones sexuales, y menos homosexuales"* (entrevistado 4).

Por esta internalización de culpa por ser homosexual, el sujeto entra en una profunda crisis de su identidad.

- *"Y ahí me vino como especie de pánico, porque me di cuenta que prácticamente, o sea, tuve que asumir que yo era homosexual, o sea. Sin tener ningún elemento donde apoyarme y teniendo encima toda la concepción de la iglesia de que eso era una aberración, o sea, era una cuestión ante Dios, asquerosa prácticamente... por todos los sermones"* (entrevistado 1).

- *"Yo pesaba 106 kilos, caigo en una depresión infinita que llegué a pesar 45 kilos y eso me llevó a tener un psiquiatra a mi lado, una psicóloga y ellos me ayudaron a todo este cuento de asumir toda esta cosa"* (entrevistado 3).

Relacionado a esta crisis de identidad, los cuatro entrevistados refieren haber entrado en una crisis en su relación con Dios, una crisis existencial, porque la esencia de la existencia radica en la relación directa con Dios.

- *"Para mí era súper fuerte [el sermón sobre la aberración de la homosexualidad]. O sea, yo frente a esa situación cuando la cosa hizo crisis yo me enfrenté, o sea, yo como que me enfrenté, o sea, yo que me enfrenté a Dios en realidad, porque yo manejaba algunos..., yo había hecho estudios"* (entrevistado 1).

- *"Porque por más que oraba, por más que hacía todo... igual cuando veía a los chicos de la iglesia me movían todo. Entonces, yo recuerdo que lo único que hice fue, dije, en ese momento dije: ya, Dios, si esto es así, y si soy así, no importa, me iré al infierno, pero desde el infierno, te voy a molestar. Eso fue lo único que dije, y yo me empecé alejar de la iglesia"* (entrevistado 1).

- *" , cuando me asumí así de que yo era homosexual, me apareció el Dios de la iglesia evangélica: que era pecado, que yo estaba condenado, que Dios ama al pecador pero aborrece el pecado. Y yo me consideré pecador durante mucho tiempo y no, no me servía, no podía leer la Biblia. Si yo iba a un culto evangélico inmediatamente podían sospechar y yo me sentía inmundo, basura, todos los sustantivo de menosprecio que uno pudiera tener, y estuve mucho tiempo así. Yo estuve muy mal"* (entrevistado 3).

- *"Entonces habían períodos que pasaba que no comulgaba, entonces el párroco me preguntaba porque no comulgaba, que me estaba pasando, que me confesará que me estaba sucediendo... de verdad que todo estaba bien... y era porque cada vez que tenía algún tipo de relación, por poco que fuera, aunque fuera una masturbación, no se sentía bien, quedaba con un cargo de conciencia, una culpa, verdad que me sentía sucio. Sucio cada vez que me pasaba una cosa así, me bañaba una y otra vez, casi verdaderas... porque a veces no tenía deseo de hacerlo, pero la tontera de hacer sentir bien al otro... porque el cristianismo*

tengo que servir, y hacer sentir bien al otro, entonces tenía como mal esa idea, de hacer feliz, incluso en la cama... Entonces muchas veces me sentía sucio incluso el cuerpo... a veces me bañaba una, dos, tres veces tenía que bañarme y también después tenía que confesarme, entonces después el confesarme era algo vicioso, porque era como cuando me ensuciaba las manos me lavaba las manos... después con el tiempo sentí mucho cargo de conciencia" (entrevistado 4).

4.3. LOS CONCEPTOS ESTIGMATIZANTES PRODUCIDOS POR LA TEOLOGÍA Y LAS CIENCIAS

4.3.1. Rol de la teología

Es importante en el proceso de crisis emocional el imaginario de la homosexualidad que los entrevistados tienen, respecto del cual la exégesis y teología moral oficial —y después la medicina, la psicología, la sexología y el derecho—, han contribuido a una construcción específica de ella. Los cuatro entrevistados refieren, como se mencionó más arriba, haber pasado por una crisis muy profunda tanto en su relación con Dios como en su identidad.

La homosexualidad —o mejor dicho, los prejuicios que se construyen o internalizan sobre el ser homosexual— circulan como una amenaza constantemente, especialmente en los entrevistados pentecostales:

- "Ai que él..., que se junte con un hombre... y todo ese cuento. Y el asunto de Sodoma y Gomorra y los ángeles, los ángeles fueron violados y ésa es una aberración pero tremenda. Entonces eso lo enseñan, lo dicen y lo predicán. Y que si tú llegaras a confesar de que eres homosexual te tienen que hacer liberación y sanidad del alma y sanidad interior y todo un cuento, para que tú

logres ser liberado, porque tú estás prisionero ante las garras de Satanás y eres un pecador” (entrevistado 3).

- “... Cuando me asumí así de que yo era homosexual, me apareció el Dios de la iglesia evangélica: que era pecado, que yo estaba condenado, que Dios ama al pecador pero aborrece el pecado” (entrevistado 3).

Aunque, como se explicará más adelante, existen diferencias entre las dos tradiciones eclesiales, puede señalarse que en ambos grupos de denominaciones existe una fuerte relación y remisión de la homosexualidad desde la religión hacia el *pecado*.

- “Tampoco somos santos y todo el cuento, somos seres humanos que tenemos de tener conciencia de pecado” (entrevistado 3).

- “Que tenemos que, igual, tener conciencia de pecado de repente en muchas cosas. Que no podemos ser tan livianos porque, a pesar de todo, somos una comunidad cristiana, que tenemos..., que no podemos dar licencia para que todo sea amor libre y el sexo desenfrenado, sino hay que poner algunas reglas y discutimos que esto no es una iglesia, pero que sí es una comunidad ¿ah? Es un cuento” (entrevistado 3).

Había desde el inicio del cristianismo una conceptualización satanizada de la homosexualidad y los actos sexuales. Especialmente el relato de Sodoma y Gomorra se prestó para múltiples interpretaciones, desde una fuerte condena de la homosexualidad a raíz de la interesada interpretación oficial y más difundida del relato sodomítico hacia un debate exegético sobre la falta de hospitalidad de parte de los habitantes de Sodoma y Gomorra hacia los extranjeros, personificado en la figura bíblica de Lot.¹²³

¹²³ En este aspecto es importante el trabajo de Marc Jordan, “The invention of Sodomy in Christian Theology”, Ed. Chicago Press, Chicago, 1997, en el cual se explica la invención y la interpretación de la palabra *sodomía* durante la larga historia en la Iglesia Católica. También la obra del teólogo y sacerdote católico Daniel A. Helminak, “Lo que la BIBLIA realmente dice sobre la homosexualidad”, Ed. Egales, Barcelona, Madrid, 2003, es ilustrativa y liberadora para nuestro estudio especialmente el capítulo ‘El pecado de Sodoma: la inhospitalidad’, pp. 71-84.

El resultado de esta carga histórica es que los cuatro entrevistados entran en una profunda crisis con Dios.

4.3.2. Rol de las ciencias

El concepto de *pecado* se ha reforzado históricamente también desde las ciencias, con la construcción de las categorías de *enfermedad* o de *patología* para la identidad homosexual.

Las prácticas homosexuales suelen categorizarse no sólo como actos inmorales, provocado por el concepto de la teología moral que afirma que la única posible sexualidad permitida es aquella al interior del matrimonio, sino también por los conceptos científicos y técnicos de 'prácticas ilícitas', 'delito', 'conducta desviada', 'enfermedad' o 'patología', o las vinculaciones híbridas de 'conducta antisocial', 'grupo de riesgo', 'condiciones de marginalidad', 'conductas disruptivas' o 'condiciones de riesgo social'.

El homosexual fue tipificado como 'enfermo', 'delincuente', 'antisocial', 'prostituto' y 'frívolo y extraño': como enfermo por la medicina la psicología y la sexología; como delincuente por la criminología y el derecho penal; como antisocial, frívolo y extraño por la sociología, y prostituto por su ubicación social.¹²⁴

En las entrevistas claramente aparecen estos conceptos sesgados estigmatizantes y prejuiciosos de las ciencias:

- "... O sea (...) yo tenía internalizada toda esa idea que era una cuestión de pervertir, que era... si bien yo con Dios no sentía tanta culpa, pero igual para mí

¹²⁴ En el capítulo 2.3 'Cambio de paradigma desde la sodomia hacia la homosexualidad' describí el cambio de rol desde la teología hacia las ciencias. Refiero a mi admirable maestro Theo Beemer sobre este cambio, sobre la medicalización de la homosexualidad a Gert Hekma, sobre el rol de la sexología a Badinter, sobre la ubicación del homosexual como prostituto a Weeks y sobre la clasificación social a Michael Schofield, aspectos sociológicos de la homosexualidad, Ed. Fontanella, Barcelona, 1969.

la cuestión de la homosexualidad era una cuestión de sub-mundo, de delincuencia, de degeneración, de prostitución. Esa cuestión la tenía como internalizada” (entrevistado 1).

- “... Antes lo pensaba que era como un mal, pero no entendía por qué, o sea, un desquite por qué, pensé en un momento por el hecho que mis papás eran primos hermanos, ahí puede haber algo genético, patológico que falló...” (entrevistado 4).

- “Es que para mí los maricones eran todos como no sé, como tan, un mundo tan frío, tan extraño para mí,” (entrevistado 2).

La preocupación de los entrevistados por la *etiología* de la homosexualidad vincula precisamente aspectos religiosos y justificaciones médico-psiquiátricas, psicológicas, jurídico-criminológicas y sociológicas acerca de la misma. Lo que la religión ha provocado a través de la interpretación bíblica y el pensamiento de la teología moral tradicional, en donde las ciencias también han puesto de su parte, ha influido tanto en la percepción de la identidad homosexual, como en el origen y el destino de la misma.

A parte de estas categorías de la estigmatización, los entrevistados identifican al homosexual con lo femenino y con ello, con un ser inferior al varón, un *cuasi-hombre*, un ‘poco hombre’, algo menos que un hombre, un ser muy distinto al varón real y deseable.

El referente más inmediato de los homosexuales es la figura del hombre feminizado de manera estereotipada. Esta sexualidad pervertida se personifica en el concepto de ‘la loca’, una feminización ridiculizante y estereotipada de la homosexualidad masculina.

- “No tenía información, o sea, ninguna información, entonces lo único que yo conocía era el típico colita de población, el colita de mi población que todos se

reían de él, que bajaba – porque vivía en un cerro – que bajaba moviéndose todo y pintado” (entrevistado 1).

- “O sea, yo por ejemplo conocí en la iglesia chicos que se les notaba, porque a mí una de las ventajas que yo tuve [fue] que nunca se me notó, o sea, yo no tenía rasgos femeninos. Entonces no se me notaba, nadie se daba cuenta, pero yo conocí a otros chicos en la iglesia que sí ellos eran como muy afeminados y que tenían problemas porque los demás cabros se reían de ellos, porque incluso, hasta la gente adulta de la iglesia, con tallas de doble sentido y cosas así. Entonces yo sabía que eso, o sea, para mí eso era una cosa que me asustaba mucho, o sea, era terrorífico” (entrevistado 1).

Existe un concepto y sentimiento de superioridad de la masculinidad sobre la feminidad. En el mundo homosexual latinoamericano la influencia del machismo está explícitamente presente, en especial en los conceptos de *activos* y *pasivos*, referidos al rol o situación asumida por los sujetos en las relaciones sexuales anales. Se distinguen como ‘activos’ los *hombres masculinos*, que no se consideran ni se refieren a sí mismos como homosexuales, claramente diferenciados de los sujetos ‘pasivos’, sujetos femeninos, que se consideran por los demás y por sí mismos como homosexuales, y que se sitúan en un plano de inferioridad respecto de los hombres homosexuales ‘activos’.¹²⁵ *Mutatis mutandi*, este rol *pasivo* y *activo* se extrapola a los comportamientos para con la pareja y en las relaciones sociales en las cuales la condición homosexual del sujeto es conocida o, al menos, explícita. En este contexto, la actitud del homosexual pasivo es más reprochable no sólo en tanto es más evidente, sino, principalmente, en tanto es más femenina. La diferencia es importante, considerando el deplorable lugar que a Eva y a muchas de sus congéneres se le ha adjudicado en la mitología cristiana.

El cristianismo ha tenido una gran influencia en esta diferencia entre lo masculino y lo femenino, en primer lugar, con el mito adánico (Gen. 2:18-25). Como se ha

¹²⁵ Vse sobre el machismo y la homosexualidad masculina en la cultura latinoamericana: Stephen O. Murray, “Machismo, male homosexuality, and Latino Cultura” (*Machismo, homosexualidad masculina y cultura latina*), en:

dicho, no existe ningún otro relato mítico que haya ejercido tanta influencia en las distintas culturas durante generaciones como éste de Adán y Eva en el Paraíso, especialmente tratándose de cuestiones relativas a la mujer, a la moral y a la sexualidad.

En segundo lugar, los 'padres' de la Iglesia, Tomás de Aquino y Agustín, describieron el ser humano y su sexualidad a partir de doctrinas teológicas basadas en un orden *primigenio*, con un carácter androcéntrico dado en la Creación: la cuestión del pecado original y la cuestión de la salvación o redención del alma mediante el logro de un estado de *pureza* o *continencia* sexual. Ha sido la teóloga feminista Kari Börresen¹²⁶ con su pensamiento androcéntrico quien ha mostrado esta diferencia y desigualdad en el orden de la Creación: en el pecado original, en el cual Eva tiene la culpa, la mujer realiza su igualdad con el hombre, por fin en el orden de la salvación.

No es sorprendente que en el contexto cultural al cual pertenecen los entrevistados, la familia y el doble estándar constituyan factores significativos.

4.4. CONTEXTO CULTURAL: ROL DE LA FAMILIA Y EL DOBLE ESTÁNDAR

4.4.1. Rol de la familia

Significante y característico, es la referencia al rol represivo y de encubrimiento que la familia ejerce respecto de la existencia de un miembro homosexual.

- *"Lo esconde muy bien, y además de eso —porque existe— no podemos denegarlo ¿ya? Existe, y si es que existe, lo esconden muy bien y tratan de que no existan. Entonces, tratan de taparlo y de condenarlo de, qué sé yo. Entonces*

Stephen O. Murray, 'Latin American Homosexualities' (*Homosexualidades latinoamericanas*), Ed. New Mexico Press, Albuquerque, 1995, pp. 49-70.

uno aprende como a defenderse muy bien, aprende a ser, a tener como un sentido especial de ver a las personas que están del otro lado o que le rodean a uno, a ver la familia uno aprende como a... es muy susceptible... tiene una capacidad sociológica, o sea, una capacidad intelectual muchas veces un poco superior o habilidades superiores al resto por el hecho de uno de haber tenido que esconder, que tapar, que hacer esto, que tener una vida distinta, defenderse del medio" (entrevistado 2).

Asimismo, el homosexual esconde su orientación frente a su familia y su entorno, por lo cual vive en un miedo permanente, en una especie de *ambivalencia adaptativa*.

- "... porque siempre estoy pensando sabrán, se darán cuenta, que soy o no soy, si supiera me aceptarían o no me aceptarían y si estoy en un grupo, en cualquier grupo sea lo que sea, digo se me notará, no se notará, está gente me quiere si supiera que soy esto no me rechazaría, entonces toda la vida estoy con esa cosa" (entrevistado 4).

La familia es muchas veces un lugar hostil, no acogedor y ajeno, porque el sujeto homosexual está condenado a buscar su felicidad separadamente de ella.

En estas condiciones de ocultamiento desde y por la familia y de la discriminación constante en todas las clases sociales, el individuo homosexual aprende a vivir con una doble estándar.¹²⁷

4.4.2. Doble estándar

Los entrevistados dan cuenta de un aprendizaje de vivir defensivamente, con una doble (y elástica) moral, como mecanismo de adaptación y sobrevivencia a un

¹²⁶ Kari Børresen, "Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la Teología Clásica", Rev. Concilium 12(1976), Ed. Verbo Divino Estella (Navarra) 1976, pp. 18-30.

¹²⁷ Jorge Pujado, "Los regios del Santa Lucía", Ed. Alertes, S.A., Barcelona, 1999.

medio hostil en diversas áreas de desarrollo de relaciones (personal, familiar, laboral, eclesial, etc.).

- *"Dentro de la iglesia evangélica hay muchos homosexuales, lo que pasa que llevan un doble estándar y no tienen la valentía de decirlo... tú tienes que empezar lo que me pasó a mí, a construirte una nueva vida, porque la vida dentro de la iglesia no te sirve, porque se no te destruyes tú, te le van a destruir igual"* (entrevistado 3).

Esta ambivalencia adaptativa tiene como origen una cultura donde la imagen llega a ser más valorada que las realidades concretas de los sujetos. Se reconocen por los entrevistados, además, niveles explícitos e implícitos de manifestaciones de rechazo, agresión o discriminación.

- *"Porque la gente dice: mira, ese gallo es cola. Pero lo dicen por debajo, o es hueco y uno tiene que ir y encararlo al otro y agarrarlo a puñete... Entonces, si es un poco afeminado lo molestan. Los mismos curas, también a veces, son muy crueles en ese aspecto"* (entrevistado 2).

- *"Yo pienso que la iglesia evangélica es tremendamente tirana, tremendamente cruel... yo conozco como funciona internamente... cómo se pone la gente en disciplina porque tiene algún pecado"* (entrevistado 3).

4.5. CONVERSIÓN. IMPLICANCIAS DISTINTAS EN EL MUNDO PENTECOSTAL Y CATÓLICO

4.5.1. Conversión hacia la heterosexualidad

En el proceso de los fieles de asumir la homosexualidad los pastores evangélicos, y en menor grado los sacerdotes católicos, tienen un rol significativo. El contexto

pentecostal es muy distinto al contexto católico y tienen implicancias distintas para los homosexuales en estas iglesias.

En el primero, el pastor manda en su comunidad, la Biblia no está sometida a una interpretación libre o histórica, la palabra de Dios es literal y la responsabilidad en el mundo pentecostal es directamente ante Dios, sin intermediación, a diferencia de lo que ocurre en la Iglesia Católica. El pastor considera la homosexualidad como perversión y lo único que quiere y recomienda es la conversión y, como remedio, hacerlo contraer matrimonio y fundar una familia.

- *"Una vez conversé con el pastor muy así simuladamente, y lo único que me dijo él: sabes, chico tienes que orar"* (entrevistado 1).

Sin embargo, dado que son escasísimos los casos en que se haya verificado al interior de una comunidad la conversión de un sujeto homosexual en heterosexual, los pastores recurren a relatos inventados ('cuentos'):

- *"El famoso cuento que yo escuché más de una vez en la iglesia era de que Dios podía transformar y el pastor siempre contaba la historia de un hermano que había sido homosexual y que Dios lo había convertido y que se había casado, que había tenido una familia, y toda la historia. Entonces siempre, con todas esas historias y todos esos sermones, de eso como aberración evidente, yo en esas circunstancias, para mí era súper fuerte"* (entrevistado 1).

En el caso de no conversión el sujeto es calificado como pecador y la homosexualidad como asco y como acto aborrecible, y el pecador es expulsado de la comunidad. En muchas ocasiones el sujeto homosexual no espera su expulsión y se 'autoexpulsa'. Por ello en las entrevistas con los hombres pentecostales el pastor evangélico y la iglesia pentecostal son catalogados como tiránicos frente al tema de la homosexualidad.

- *"Yo pienso que la iglesia evangélica es tremendamente tirana, tremendamente cruel... yo conozco cómo funciona internamente el liderazgo de la iglesia evangélica. Yo sé como son las reuniones de pastores, los consejos de pastores. Cómo se pone la gente en disciplina porque tiene algún pecado... el homosexual dentro de la iglesia evangélica se va a seguir viendo como un pecador, como un estigma, como una inmundicia, porque el pecado es inmundicia y si es pecado está apartado de los ojos de Dios... Siempre la jerarquía va a estar encima con un ojo de águila, mirándole, y ante la primera cosa ipara afuera! como un pecador"* (entrevistado 3).

4.5.2. Conversión como abstinencia

En las entrevistas con los católicos homosexuales aparecen los sacerdotes comprensibles, especialmente los mayores; sin embargo, siempre con una doble moral y con un discurso oficial condenatorio y la conversión hacia la abstinencia y una pastoral de 'tolerancia'.

- *"Es como tener un celibato obligatorio, la mejor manera de ser gay es célibe"* (entrevistado 4).

Esta tolerancia depende en gran medida también de la persona del sacerdote. Se puede encontrar sacerdotes que son totalmente contrarios a la homosexualidad, con una condenación estricta, inflexible y explícita:

- *"Me acuerdo a una situación bastante difícil que pasamos hace algún tiempo con mi párroco, porque mataron a un vecino gay... Lo mataron, lo acribillaron en su propia casa, para el año 2000 y mi párroco no lo quiso recibir en su parroquia porque era gay..."* (entrevistado 4).

Los entrevistados refieren que se puede encontrar también sacerdotes que apoyan, en círculos cerrados o reservados, a los homosexuales:

- "...a los curas yo les he planteado las cosas claramente, quién soy, cómo soy, ninguno de ellos, me han discriminado, me han tratado muy bien" (entrevistado 2).

- "El padre que está mas cercano a mí, el cura párroco del sector donde vivo, él estaba presentemente preocupado de mi situación, ¿ya?, en constante contacto con mi abogado, preguntando lo que estaba pasando... pero lo ha hecho en secreto, porque sino a él le molestan" (entrevistado 2).

En la Iglesia Católica el sacerdote oficia como intermediario entre el fiel y Dios, como humanitario y no excluyente pero, a veces, también como fiscalizador o reconciliador y con la capacidad de perdonar el cumplimiento de los deberes religiosos y como sancionador de los actos pecaminosos.

Muchas veces el sacerdote llega con un discurso de abstinencia y con una recomendación de vivir como hermanos, partiendo de su vivencia como célibe.

Puede concluirse que los entrevistados expresan una crítica explícita a las iglesias por la ausencia de apoyo de éstas ante los conflictos generados por la orientación sexual, sin dar ningún consejo sustantivo, sino solamente indicaciones de convertirse y abstenerse.

4.6. LA COMUNIDAD CEGAL, LA VIDA ENTRE DOS MUNDOS, LOS EXCLUIDOS DE LOS EXCLUIDOS Y LA AUSENCIA DE MODELOS

El proceso de la asunción de la identidad homosexual y cristiana provoca una nueva crisis tanto en el ámbito personal y social, como también en el ámbito de la fe. Un sujeto homosexual en el proceso de asunción de su identidad también tiene que

construir una nueva relación con Dios, rompe muchas veces con la iglesia a la cual pertenece y en la cual ha crecido.

Además, después de asumir una identidad homosexual cristiana, se encuentra con un mundo *gay* que resulta hostil hacia el mundo cristiano:

- *"Claro que CEGAL puede ser importante en este proceso, pero igual es una isla, la gente no quiere decir, pero es una isla. Nadie de las iglesias se siente identificada con eso y tampoco, bueno..., hay una relación con MUMS, aceptación, pero... Siempre en el medio..."* (entrevistado 3).

Muchos homosexuales con una formación cristiana se alejan de sus iglesias y mantienen un rencor hacia ellas.

Por un lado CEGAL es una isla en el mundo cristiano, pero también lo es en el mundo homosexual, y por ello reciben críticas de ambos frentes.

Además, los homosexuales cristianos se sienten amenazados y excluidos dentro del propio mundo homosexual, se sienten 'los excluidos dentro de los excluidos':

- *"Somos los excluidos dentro de los excluidos..."* (entrevistado 3).

Y con una auto-ironía se llaman a sí mismos 'las monjas del MUMS':

"Nosotros realizamos un montón de cosas, pero yo creo que dentro de los homosexuales el que tiene menos cobertura, porque el homosexual que no le interesa la cosa espiritual anda en los tacos, en las luces, en las fiestas, en el sexo, en todas esas cosas. Entonces a nosotros nos miran como un poco: oye, ustedes son muy santos, son muy puritanos, somos las monjas del MUMS" (entrevistado 3).

El individuo homosexual cristiano se siente ante un vacío de modelos, dado que no es parte ni del mundo cristiano, ni del mundo homosexual.

- *"Claro, no corresponde al modelo. Entonces nosotros, por ahí, nos ven en las discos, y nos dicen: ¡pero, ustedes aquí...! ¿Pero, qué tiene, o sea? También, dentro del mundo homosexual, también hay mucha discriminación hacia la gente que tiene alguna inclinación espiritual, ¿por qué?, porque no está dentro del prototipo que se ha construido, o sea, no va, no sé. Es lo mismo que un homosexual que fuera mecánico, bueno que fuera bien hombre, como bueno para la pelota, pero que no es..."* (entrevistado 3).

Aparte de vivir entre dos mundos, el tema de la culpa quedó de manifiesto por todas las etapas recorridas, internalizado como un tópico permanente y recurrente, aun cuando una persona ya tenga asumida su orientación sexual.

Además, es una preocupación permanente dentro del grupo CEGAL y de los dirigentes, como objetivo, el liberarse de la culpa. El tema de pecado y de culpa está siempre presente tanto a nivel personal como grupal.

Resumiendo, cada uno de los entrevistados ha debido pasar por un proceso de crisis de su identidad homosexual y de su crisis de fe, y posteriormente, de una liberación de su iglesia. El tema de aislamiento y el tema de la culpa es son tópicos siempre presentes. Muchos homosexuales cristianos optan por un alejamiento de las iglesias y quedan con un rencor patente hacia ellas; otros, en este caso los miembros de CEGAL, comienzan con un proceso de combinar su orientación sexual con su fe.

Es pertinente preguntar por qué un homosexual cristiano no renuncia a su fe. Desde mi punto de vista, esto se explicaría por dos razones: a) por sentido de pertenencia: los sujetos se educan en una tradición cristiana y quieren ser fieles a su nido, y b) por la posibilidad de un nuevo compromiso de fe: Dios aparece como legitimidad en una posible nueva relación con Él. Entonces, para lograr esto dos aspectos resultan importantes la nueva relación con Dios y la nueva concepción y estilo de vida.

4.7. EL PROCESO

4.7.1. El proceso hacia una nueva relación con Dios

Para los entrevistados es relevante en qué forma logran expresar una nueva forma de identidad, en la cual la orientación sexual forme parte armónica con su fe. Hay también en esta etapa una profunda interacción entre asumir la identidad homosexual y la nueva relación con Dios. Desde una crisis profunda de fe logran entender que la relación con Dios no necesita intermediario; no necesita pertenecer a una iglesia específica; lo más importante es lograr que Dios sea parte esencial de su vida.

A pesar de este proceso de liberarse de culpa y después una construcción de una nueva relación con Dios es importante el rol de CEGAL como grupo.

- *"Para mí era súper fuerte [el sermón sobre la aberración de la homosexualidad]. O sea, yo frente a esa situación cuando la cosa hizo crisis yo me enfrenté, o sea, yo como que me enfrenté, o sea, yo que me enfrenté a Dios en realidad, porque yo manejaba algunos..., yo había hecho estudios"* (entrevistado 1).

- *"Porque por más que oraba, por más que hacía todo... igual cuando veía a los chicos de la iglesia me movían todo. Entonces, yo recuerdo que lo único que hice fue, dije, en ese momento dije: ya, Dios, si esto es así, y si soy así, no importa, me iré al infierno, pero desde el infierno, te voy a molestar. Eso fue lo único que dije, y yo me empecé alejar de la iglesia"* (entrevistado 1).

Concuerdan los relatos de los entrevistados con lo planteado por el teólogo y psicólogo alemán Drewermann, que la esencia de existir radica en la relación directa con Dios.

- "Ese sentido que más allá de los problemas, de las diferencias, de lo que me decía las iglesias y de todo, y de todo mi pasado, la posibilidad de estar cerca de Dios y de que Dios estuviera conmigo no había problema. O sea, de alguna manera aprendí que mi relación con Dios no tenía intermediario, porque Dios constituía, parte lo esencial de mi vida" (entrevistado 1).

Coinciden también con Drewermann en que la concepción ética del mal no es la verdad substancial de la religión sino que únicamente la relación con Dios decide sobre lo que es cada uno. En este sentido Dios ama a toda criatura y el amor de Dios estaría relevado en cada persona.

- "Piensa que soy criatura a la imagen de Dios y yo soy así y si voy a llegar al cielo, pero Dios me va a preguntar cuánto yo he amado en esta vida" [...] "Al principio yo me sentía como gusano, como basura. Pero después yo me empecé a seguir, a seguir orando y buscando que Dios me hablara, que el amor de Dios fuera relevado en mí a pesar —entre comillas— de esta condición" (entrevistado 3).

Notoria es la negativa connotación que muchas veces existe entre la condición homosexual y la relación con Dios; generalmente no se refieren posturas de orgullo de ser homosexual, ello es más bien concebido como un lastre. A pesar de esto y desde una crisis profunda, los cuatro entrevistados expresan que han logrado crear una nueva relación con Dios que sirve para legitimar su orientación sexual y su fe.

Por ello, los entrevistados consideran ofensivas algunas corrientes dentro de la moral católica que considera el *amor homosexual* como algo no pleno o inferior en relación con el amor heterosexual. Se entiende en este concepto la homosexualidad como la condición sexual que se ha detenido en el proceso de diferenciación.¹²⁸ Instalado en su condición sexual indiferenciada, el homosexual no es capaz de vivir su sexualidad desde la diferenciada, desde la diferencia varón-mujer.

¹²⁸ Vse. Waldo Romo, "La homosexualidad. Reflexión desde la perspectiva de la teología y moral católica", en: Jan Hopman et al. 'La identidad sexual y la homosexualidad', Ed. Centro Ecueménico Diego de Medellín, Santiago de Chile, 1999, p. 34.

4.7.2. El proceso de distanciamiento de las iglesias

Estos conceptos de la moral católica junto con su norma de castidad y en el mundo pentecostal la conversión hacia una vida heterosexual producen un distanciamiento de las iglesias.

- *"Yo siempre he considerado en ese sentido que la iglesia es castradora más que liberadora" [...] "La gente no tiene herramientas como para enfrentar un tema tan importante como es el respeto a otro ser humano en su cuestión más íntima, en su cuestión afectiva, en lo que tiene que ver con su vida"* (entrevistado 1).

- *"Eso fue un proceso, y fue un proceso doloroso, fue un proceso de angustia que me llevó a tener úlcera, que me llevó a tener una depresión, a bajar de peso"* (entrevistado 3).

4.7.3. La reconciliación de ser homosexual y ser cristiano

En general, cuesta llegar a este equilibrio entre ser homosexual y cristiano, es un proceso largo y muchas veces doloroso, pero los entrevistados explicitan que se puede llegar a otro concepto de vida, donde el amor sea lo central, especialmente la *cualidad* del amor.

- *"Al principio yo me sentía como gusano, como basura. Pero después yo me empecé a seguir, a seguir orando y buscando que Dios me hablara, que el amor de Dios fuera revelado en mí a pesar de esta condición. Y me di cuenta que no, que hay heterosexuales cristianos que pueden ser más pecadores que yo y pueden estar lejos de la gracia. Y yo, que soy homosexual, también puedo ser cristiano y también puedo estar cerca de la gracia de Dios y eso entonces, no es como sentirse como cargar una cruz"* (entrevistado 3).

- *"Somos parte de la humanidad, somos parte de esta humanidad, y somos seres integrales que nos gusta la política y que también nos gusta la espiritualidad, que nos gusta el arte, que nos gusta la ciencia"* (entrevistado 3).

4.7.4. Lograr una nueva concepción y estilo de vida

Dos de los entrevistados cuentan que son líderes del CEGAL y con mayor edad, que han desarrollado una nueva concepción, filosofía y estilo de vida, independientes de sus iglesias.

Particularmente el entrevistado 1 del mundo pentecostal con una larga trayectoria en el mundo homosexual y en CEGAL refiere que logró claramente liberarse de la culpa, de la iglesia 'castradora' y asumir y formar su identidad sexual, especialmente con la filosofía de corte oriental.

- *"Yo siempre he considerado en ese sentido que la iglesia es castradora más que liberadora" [...] "La gente no tiene herramientas como para enfrentar un tema tan importante como es el respeto a otro ser humano en su cuestión más íntima, en su cuestión afectiva, en lo que tiene que ver con su vida"* (entrevistado 1).

Por eso se considera a sí mismo como un cristiano atípico que no está de acuerdo con un cristianismo en el cual los pastores ejerzan el poder y exijan de los fieles una actitud sumisa y obediente.

- *"Y si tú te alejas un poco de la iglesia, te alejas de Dios y te alejas de las necesidades... Entonces, lo que tiene que hacer para ser cristiano es ir a las iglesias, creer todo lo que dicen, orar en el sentido de tener una relación, porque esas relaciones interesadas con Dios, porque yo le pido a Dios, Porque Dios me da, me responde esa mentalidad norteamericana que Dios bendice a sus hijos y*

a los que están bien con Dios son bendecidos y Dios les da trabajo, les da auto, les da casa" (entrevistado 1).

Esta liberación no la encontró en su iglesia, los pastores y sacerdotes no se preocupan sobre los problemas reales de la vida. Él considera a las iglesias como doctrinal y con una visión de Dios todopoderoso.

También el entrevistado 3 refiere al haberse liberado de su iglesia pentecostal; haber logrado finalmente acercarse al trono de la gracia y liberarse de ese camino doloroso.

- "Entonces el homosexual pentecostal que quiera ser homosexual tiene que necesariamente empezar una vida nueva, literalmente, porque la otra vida no te sirve, porque te van a querer regenerar, liberar, hacerte reconvertirte, convertir esta cosa de pecado, pasarla a una gracia. Y ése no es el cuento" (entrevistado 3).

Refiere haber logrado esto mediante el método aprendido dentro de su iglesia pentecostal, pero señala que la nueva vida está fuera de la iglesia porque dentro de ella lo único que se quiere es liberar en el sentido de convertir 'esta cosa de pecado' para reconvertir en un hombre 'normal', heterosexual con su respectiva familia.

- "Le agradezco a la iglesia evangélica, la disciplina, porque yo toqué, toqué, toqué, y seguí, seguí y seguí, aunque me sentía sucio, seguí, seguí, seguí, y eso, ésa como culpa, se me fue pasando, eso como miedo de no sé, poh, de acercarme más a Dios, a través de la oración, de conversar más con él. Y eso, la misma disciplina, esa misma herramienta que la iglesia evangélica me entregó, esa misma herramienta, a mí sirvió para ir borrando esa cosa, y acercarme confiadamente, como dice la Biblia, confiadamente al trono a la gracia. Entrar, entrar, eso me ayudó mucho a liberar este camino. Pero, como te dije, es un proceso, y es un proceso doloroso" (entrevistado 3).

El entrevistado 2 refiere haber recuperado su fe y su relación con Dios y estar en un proceso más incipiente que los entrevistados 1 y 3, que pertenecen desde el inicio a la organización CEGAL, y espera pocos cambios en la cultura chilena a corto plazo.

- *"Para las personas gay, mucha paciencia hay que tener y mucho amor... porque yo no voy a solucionar esto, nuestra sociedad chilena es así, y muchos años" [...] "Van a pasar, dos generaciones más que la mía...para ser un poco más tolerante"* (entrevistado 2).

- *"Con Dios, mi relación con Dios es muy profunda, en ese aspecto mi amor por Dios es entero, es primero que todo, primero que todas las cosas demás que puedan haber. Tengo la convicción que somos sus hijos, somos su creación, por lo tanto, me ama con todas las medidas de amor que el tiene, por lo tanto yo soy entero de él, en ese aspecto no hay nada en la tierra que me ate, pero a la vez soy humanamente capaz de amar también acá, a mí familia, a mis padres, a las personas que quiero, ya, a mis amigos, a él que lo quiero mucho, realmente soy capaz de entregar amor, muy profundo, muy grande, pero con Dios soy... le pertenezco por completo en eso, yo creo que con todo lo que he vivido y aprendido ya, como el otro día decía, discernir, a uno le enseñan mucho a discernir a entender muchas cosas, yo creo que soy entero de Dios, mi relación con Dios durante estos años se afinito [...] "Me siento mucho más cerca de Dios, creo en mis oraciones y hablo con él, creo que me he dado cuenta, Dios está mucho más cerca de las personas que tienen, que sufren, por cualquier motivo, yo creo que estoy cerca de Dios"* (entrevistado 2).

El entrevistado 4 todavía está involucrado en un proceso lento de asunción de la identidad homosexual cristiana, todavía participa en el coro de su parroquia y tienen muchos conceptos indoctrinados de culpabilización por ser la sexualidad algo sucio. Se nota en esta entrevista el inicio de un largo proceso de 'coming out' importante

para su autoestima, en tanto se vincula con una comunidad percibida como más humana, y una revitalizada relación con Dios.¹²⁹

- "He llorado mucho, creo que más de alguna vez me he tratado de suicidar" (entrevistado 4).

- "Estando así solo sin tener práctica sexual, no es ningún problema, o sea, generalmente no es ningún problema, pero cuando lo he tenido por ejemplo, la masturbación me costaba mucho acercarme a Cristo en cuanto a la comunión, para poder comulgar la idea nuestra, es la idea nuestra que para poder comulgar hay que estar sin pecado y la masturbación o la relación sexual fuera del matrimonio es pecado, entonces hasta el momento todavía me complica esa parte, o sea, si estoy comulgando es porque anteriormente me he confesado y no mantengo ningún tipo de actividad, pero eso no quiere decir que no sienta o que no sienta ninguna otra cosa, entonces en ese sentido en eso último ya me es difícil, pero asumirlo quizás delante de todos, como te decía no saben todavía, pero en un momento me parece que sí lo voy a decir, y lo que sentido que hasta el momento era una maldición, ahora lo voy sintiendo que es casi una bendición..." (entrevistado 4).

4.8. PERCEPCIÓN DEL ROL DE CEGAL

4.8.1. Acogedor

Se puede constatar que hay distintos roles en la organización CEGAL y fases diferenciadas en la pertenencia a ella. En primer lugar, es un grupo de acogida entre pares, que reúne una fase homosexual y otra fase religiosa simultáneamente. Las personas en general entran allí con mucha desconfianza porque llegan

¹²⁹ L.K. Graham, op. cit., p. 53: "As the coming-out process eventuates in fuller self-affirmation, richer human community, and spiritually enlivened relationship with God, we see people becomes more fully human. To be fully human, in theological terms, is to move toward realizing the image of God".

destrozados por sus iglesias, donde han debido esconder su orientación sexual o en donde han sido expulsados cuando la comunidad lo supo.

- *"A mí me gustó CEGAL, por el hecho de ser algo cristiano... a CEGAL lo conozco re-poco, y no he venido mucho... ahora yo tengo miedo si, yo tengo miedo que me hagan más daño, porque yo he sufrido mucho"* (entrevistado 2).

- *"Sí. Me sirve montones, porque, como le digo hasta el momento había visto que el ser cristiano y ser gay era como muy mal mirado dentro de los cristianos... CEGAL me ha abierto como una puerta, porque si hay muchas personas que sentimos y tenemos la misma inclinación siendo gay, sentimos el mismo deseo de Dios, el mismo respeto, la misma necesidad de vivir en comunidad, de hecho muchos hemos vivido muy fuertemente en diferentes grupos religiosos ya sean católicos, bautistas, pentecostales, testigos de Jehová, lo penoso es que ellos han tenido que irse si no fueron expulsado, sino retirado"* (entrevistado 4).

Cuando la persona logra integrarse en el grupo CEGAL, se expresa como una experiencia gratificante. Uno de los objetivos del grupo es justamente esta función de ser acogedor y los entrevistados se sienten, después de la desconfianza inicial, cómodos y por primera vez no discriminados.

- *"Todos nos ponemos nuestra iglesia, nuestro sentido de iglesia y ninguno nos miramos feo tampoco"* (entrevistado 4).

4.8.2. Ordenador

Aunque las personas tienen ya un largo proceso de aceptación y una larga trayectoria dentro de CEGAL, algunos resabios de conceptos de culpa quedan del mundo cristiano y CEGAL funciona como ordenador, pone orden en cuanto a su conducta sexual y define y orienta una moralidad sexual específica y común; se consideran como cristianos y por eso diferentes a otros homosexuales, y desarrollan

sus propios códigos, por intermedio de celebraciones y oraciones en una comunidad emergente.

- *"Que no podemos ser tan livianos porque, a pesar de todo, somos una comunidad cristiana, que no podemos dar licencia para que todo sea el amor libre y el sexo desenfrenado, sino hay que poner algunas reglas y discutimos que esto no es una iglesia, pero que si es una comunidad"* (entrevistado 3).

4.8.3. Liberador de la culpa

CEGAL tiene un rol importante para guiar a las personas homosexuales cristianas para combinar esta supuesta contradicción entre ser cristiano y ser homosexual y sentirse libre del sentimiento de la culpa; explícitamente hablan sobre la liberación de la culpa y el orgullo de ser homosexual.

- *"El hecho de poder con el solo hecho de conversar con las personas, hacerlos sentir que no hay conflictos entre Dios y uno a causa de su sexualidad, su orientación sexual, eso es importantísimo... están muy bien montados en la lucha por los derechos y... generar lazos entre la gente gay y las comunidades religiosas o sea incluso entre el Movimiento, la agrupación gay cristiana con todas las comunidades religiosas, tratar de influir en la iglesia para que cambian la postura de rechazo y de discriminación"* (entrevistado 1).

4.8.4. Espiritualidad

Aparte de esta liberación de la iglesia y la reconciliación con Dios y la orientación sexual, los entrevistados tienen también incorporada en su vida una nueva espiritualidad, en la cual Dios está en lo más íntimo y esencial del ser humano. Se debe estar tranquilo en el interior de sí mismo.

En el espacio de CEGAL los hombres construyen una propia subcultura con sus propios rituales y ceremonias, sus normas y conductas, su estilo de vida, sus propias celebraciones religiosas, sus amores y sus celos, la identidad en la cual se sienten libres, en oposición a una sociedad heterosexual dominante y a una iglesia como reflejo y confirmación de ello.

- *"Por más que la iglesia, la doctrina, incluso por más que las escrituras fueran así condenarán, aunque no es así, igual Dios está en lo más íntimo y esencial en el ser humano...lo más importante es que cada homosexual, en su cuestión más íntima, pueda solucionar sus problemas... su contradicción... la contradicción de que se produce"* (entrevistado 1).

- *"Más amplio, tiene un espectro de oriental más amplio y por ese lado discutimos y peleamos un poco... Pero G. a mí me ha ayudado mucho, y J. también. Si J. ha sido tremendamente solidario conmigo porque, muy solidario, me ha enseñado bastantes cosas. Y la comunidad CEGAL en sí también, pero estos dos puntales han sido como bien, porque con J. converso hasta tardísimo, y con G. igual, sobre todo esta cosa de que para dónde va CEGAL, qué es lo que decimos nosotros, que tenemos que, igual, tener conciencia de pecado de repente en muchas cosas"* (Entrevistado 3.).

5. EL DESARROLLO DE UNA TEOLOGÍA GAY-LÉSBICA

El tema de la culpa y el pecado tiene ya interpretaciones distintas en la teología actual como ya hemos visto en el capítulo 2.7., sobre la relación religión-culpa-homosexualidad.

Desde mi punto de vista, las dos interpretaciones del pecado original (de un lado, como una exposición de cómo el hombre vive y debe vivir hasta encontrar la fe en Dios y, de otro, que el dogma del pecado original está hecho para endemoniar a los hombres, especialmente en cuanto a la condición sexual) son conceptos que tienen gran relevancia, en particular para los hombres homosexuales.

Esta investigación no tiene como objetivo desarrollar una teología gay-lésbica, sin embargo, con los resultados de la investigación y en conjunto con teólogos como Drewermann, Hirsch y Reeling Brouwer, Beemer y la corriente de la moral autónoma, es posible construir una reflexión provisoria para una teología gay-lésbica.

Como uno de los resultados más significantes de esta investigación quiero destacar:

- Que los sujetos homosexuales cristianos pueden lograr en primer lugar una reapropiación de Dios por intermedio de una nueva relación con él y una identidad homosexual, en la cual el sentimiento de la culpa, al final de un largo proceso, pueda ser superado y la persona se sienta aceptada por Dios 'a pesar de' ser homosexual (Dios no está interesado en la identidad sexual).
- En segundo lugar, los homosexuales cristianos entrevistados han logrado tener una nueva concepción, filosofía y estilo de vida, y especialmente con la independencia de sus iglesias después de un largo proceso de asumir su identidad homosexual cristiana.

En lo referente a superar el sentimiento de culpa, me parecen importantes los aportes de Drewermann, Hirsch y Reeling Brouwer.

Drewermann hace todo un análisis del hombre moderno que no se siente culpable por ser fragmentado y por su incapacidad esquizoide, aunque no encuentra sentido en la vida. Solamente, según Drewermann, la solución es que Dios perdone la culpa de la existencia de cada individuo, pero, al final, el punto es sentirse aceptado por Dios tal y como se es y se compone el hombre en un minúsculo resquicio de la creación y tiene la importancia suficiente para que Dios lo escuche en el rato de una conversación fugaz, este sentimiento de ser, por más que asombre, instrumento de Dios, fámulo de Dios.¹³⁰ Aparte de ser escuchado por Dios y ser instrumento de Dios, Drewermann cita a H. Hesse,¹³¹ en donde aparece el anacoreta José, que no disfruta, como otros, de los dones de curar por la imposición de manos, de profetizar, expulsar demonios, juzgar y castigar; pero en su interior había dormido una facultad que despertó poco a poco y floreció con los años, a medida que encanecía su cabello. José tenía el don de escuchar.

Por este proceso de una nueva relación con Dios, de estar aceptado por Él, de sentir ser instrumento de él y al final saber escuchar, pasan los homosexuales cuando finalmente asumen una identidad homosexual cristiana y reinterpretan 'la palabra' y se permiten articular satisfactoriamente sus propias ansiedades y necesidades.

Para apoyar este proceso, la teología tiene una gran tarea para desarrollar: en primer lugar, una teología de la redención de nuestro cuerpo, y en segundo lugar, una teología de la amistad, elaborados en anexo.

¹³⁰ Vse. Eugen Drewermann, "Angustia y culpa", op. cit., p. 194.

¹³¹ H. Hesse, *Glasperlenspiel*, 1943; reimpr. Francfort 1072 (st 79), pp. 535-537, citado por Eugen Drewermann, op. cit., p. 185.

6. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

6.1. CONCLUSIONES

1. Común a los cuatro entrevistados es que tienen la culpa y el pecado internalizados como consecuencia de la imagen que tienen de la homosexualidad y por el hecho que pasan o han pasado por un largo proceso de liberación de sentirse culpable por ser homosexuales.
2. La identidad sexual, lo religioso y la culpa se articulan y arrastran la historia de vida de cada uno de los entrevistados; el tema de la culpa es un eje central durante todo este proceso.
3. La teología y posteriormente las ciencias han fundamentado por un lado el concepto del pecado, y por otro, el concepto de delito/patología/anomalía y la clasificación y la ubicación social de la homosexualidad.
4. Hay una diferencia entre las posturas y sus implicancias para los homosexuales de la iglesia pentecostal y de la iglesia católica.

El pastor pentecostal es, en la mayoría de los casos, mucho más condenatorio que el sacerdote católico. Según el pastor pentecostal, el homosexual DEBE convertirse en heterosexual o salir de la iglesia. Según el sacerdote católico, el sujeto homosexual DEBE convertirse en abstenerse y vivir como hermano, manteniendo una doble moral, pública y doctrinalmente condenar, pero pastoralmente apoyar. Sin embargo, con esta postura se promueve una doble moral, y con ello también nuevos conflictos, profundizado la ambivalencia adaptativa.

Desde mi punto de vista la Iglesia Católica en Chile también tiene una gran responsabilidad en éste temática, porque las opiniones de los pastores pentecostales reflejan la cultura del mundo popular, tan influido por siglos por la

Iglesia Católica. Las iglesias pentecostales existen en Chile desde hace poco más de un siglo. En todo caso, las conclusiones que respecto de las iglesias pentecostales mencionan los entrevistados no son necesariamente extrapolables a todas las iglesias del mundo evangélico.

5. Al final del proceso los entrevistados afirman que logran una reapropiación de Dios a través de una nueva relación y una identidad homosexual, en lo cual el sentimiento de la culpa finalmente es superado y las personas se sienten aceptadas por Dios, y lo único que vale es la relación con Dios. Éste ya no estaría interesado en la identidad sexual.

6. Esta relación con Dios y la identidad homosexual da sentido a su vida y es el sujeto que dirige su vida por el proceso de crecimiento y elevación personal.

7. Los sujetos homosexuales cristianos se ven obligados a buscar su lugar y felicidad fuera de sus iglesias; sin embargo, en el movimiento homosexual tampoco se sienten acogidos por el hecho de ser explícitamente cristianos.

8. CEGAL cumple un rol fundamental en la acogida, en la liberación de la culpa internalizada y en el desarrollo de una nueva espiritualidad y una nueva relación con Dios para encontrar un nuevo sentido en la vida. Sin embargo tiene una función de control, pone orden y promueve nuevos códigos de comportamiento ('las monjas de CEGAL').

9. Hay una necesidad de incorporar en la teología de la liberación el tema de identidad sexual, diversidad, amor y amistad. La necesidad de crear una línea teológica inspirada tanto en las experiencias de los homosexuales con su identidad, con su relación con Dios a nivel personal y a nivel de comunidad.

Adelantando a una teología gay-lésbica presentaré como apéndice ya un aporte por intermedio de una teología de la redención de nuestro cuerpo y una teología de la amistad.

10. El proceso que los entrevistados viven con CEGAL no les lleva a romper con su religiosidad cristiana; de igual manera buscan sustitutos rígidos o estigmatizadores que no están exentos de la influencia de la moral sexual cristiana.

6.2. RECOMENDACIONES

- a. Hay una gran tarea pendiente para las iglesias para abordar adecuadamente el tema de la homosexualidad al interior de sus comunidades de fieles, para que los homosexuales y las lesbianas puedan aportar a sus iglesias con su experiencia personal.
- b. Los estudios de género pueden constituir un aporte significativo en investigaciones sobre la homosexualidad y el lesbianismo, porque han analizado las relaciones sociales y su nexos con el tema del poder entre lo masculino y lo femenino. De alguna manera la internalización del homosexual como 'pseudo-mujer' o 'tercer sexo' categorizados al inicio del siglo pasado por la sexología significa un desprecio del homosexual como varón.
- c. Existe una necesidad de desarrollar un método de investigación y nuevas categorías y métodos de estudio acerca de la homosexualidad y el lesbianismo. Los estudios sobre género no pueden quedarse con las manos cruzadas porque para construir una sociedad mejor, donde hombres y mujeres puedan construir y construirse satisfactoriamente, se necesita un trabajo conjunto en el ámbito académico y en el ámbito de los movimientos sociales, para lograr una sociedad sin discriminación en todos los niveles, en donde las mujeres, los homosexuales y las lesbianas sean sujetos de la investigación, con conceptos emancipatorios, no eurocéntricos, tendientes a crear un escenario integrador.
- d. Existe la necesidad de desarrollar y difundir una teología gay en la cual los conceptos de liberación de la culpa, redención del cuerpo y amistad estén desarrollados.

7. APÉNDICE

7.1. LA TEOLOGÍA DE LA REDENCIÓN DE NUESTRO CUERPO

Hay dos teólogos holandeses Frans Joseph Hirs y Rinse Reeling Brouwer que desarrollaron en relación con la homosexualidad una teología de la redención de nuestro cuerpo.

Ésta parte del hecho que cada hombre homosexual o mujer lesbiana sabe qué significa estar reprimido. Nacieron para casarse. Un muchacho se educa para ser, más adelante, un buen marido. Y a una muchacha también se la educa para el matrimonio y la maternidad. Se aprende que eso es lo normal. Esta educación queda en su cuerpo. Se aprende lo que es bueno y malo en relación con el propio cuerpo, lo cual es diferente para muchachos y muchachas.

Pero cuando el deseo homosexual se inicia, no se sabe al comienzo qué es, qué hacer. Sólo se sabe que aquello no se puede hacer. Está *prohibido*, eso es lo que se ha aprendido.

Para solucionar esta disyuntiva existen varios caminos. El primero es la negación y la represión, pero reprimir y negar no es posible por mucho tiempo. El segundo camino de solución es ser homosexual clandestinamente, en secreto, el fin de semana, en la discoteca, un rato. Sin embargo, llega el día que la doble vida cansa, el día del 'coming out', en el cual se asume el rol según la orientación sexual.

De igual forma, también desde ese día se expone a todo el terrorismo que se esta ejercido contra los homosexuales y lesbianas.

Según los teólogos Hirsch y Reeling Brouwer, hay una gran semejanza entre el relato del éxodo de Egipto del pueblo judío y el proceso de 'coming out' de los homosexuales y lesbianas. La pregunta es si se puede comparar el relato de la

represión del pueblo judío en Egipto con la represión de los homosexuales y lesbianas.

Hirsch y Reeling Brouwer dicen lo siguiente: "Lo que significó para Israel romper con las vasijas llenas de carne en la casa del esclavo, puedes solamente entenderlo tú mismo al romper con las ventajas y las ataduras de tu casa de esclavo"¹³² Para muchos homosexuales y lesbianas duele vivir en un mundo predominantemente heterosexual.

Se trata del camino hacia la libertad, que tiene al final más valor que todas las ventajas superficiales de ser oprimido, de estar sin libertad.

- "Entonces, en la búsqueda que yo estoy ahora es de no que Dios a mí me perdone, porque Dios a mí ni me tiene nada que perdonar a mí - en materia sexual me refiero -Dios. Pienso que yo soy criatura a la imagen de Dios y yo soy así y si voy a llegar el cielo, Dios me va a preguntar cuánto yo he amado en esta vida, no con cuánta gente yo me he acostado" (Entrevistado 3).

Hirsch y Reeling Brouwer dicen muy claramente: "Cómo la lucha de Israel contra los poderosos promete libertad para el mundo, así la lucha de los homosexuales y las lesbianas contra el culto de la poderosa masculinidad (y también contra la heterosexualidad obligatoria según Adrienne Rich) promete libertad para el mundo. Pero, para descubrirlo se debe ser parte del relato bíblico, estar activamente comprometido con la lucha de la liberación y compartir esta liberación. Ésta es la respuesta a la voluntad de la redención de Dios."¹³³ Después de este proceso de liberación que es parte del proceso de liberación en el mundo tanto para los negros, para las mujeres y los pobres una persona con una identidad homosexual cristiana puede interpretar los relatos bíblicos de otra manera. Como hemos visto ya con el relato de Éxodos y cómo vamos a ver después con el relato del discípulo amado.

¹³² Frans Joseph Hirs y Rinse Reeling Brouwer, "De Verlossing van ons lichaam. Tegennatuurlijke theologie" (*La redención de nuestro cuerpo. Teología contranatural*), La Haya (Holanda), 1985, Ed. Boekencentrum, p.40.

¹³³ *Ibíd.*, p. 44.

Para eso sujeto liberado con una nueva relación con Dios y un nuevo sentido en la vida es de suma importancia la corriente de la 'moral autónoma',¹³⁴ una corriente de la teología moral católica que se caracteriza por un cambio del acento desde la norma hacia la responsabilidad de la persona. Una moralidad real se caracteriza por lo que acepta como su propia responsabilidad y actúa a partir de ella. Este movimiento podría resumirse con una ética de normas hacia una ética de la responsabilidad.

La moral autónoma parte de los tres principios: la responsabilidad, la conciencia y la libertad.

Apoyado por esta teología moral, en la cual el sujeto, la persona es lo central, podemos rescatar relatos bíblicos que son importantes, como el relato de Jesús y su discípulo amado en el evangelio de Juan. Para este discípulo Jesús tenía una preferencia especial. Jesús lo ama. No lo esconde, Él puede estar en el pecho de Jesús, "que lo seguía también el discípulo amigo de Jesús, el que en la cena se había inclinado sobre su pecho y le había preguntado: Señor, ¿quién es el que te va a entregar?"¹³⁵

En la teología protestante, según André Sydney Musskopf, es importante para una teología gay la doctrina de la justificación, porque el amor incondicional de Dios da libertad para servir a todas las personas.¹³⁶

Desde el ejemplo de Jesús, liberar el texto, entenderlo en su contexto, y no usar la Biblia para justificar siempre las normas heterosexuales. De un lado hombres homosexuales tienen mucho que decir sobre la Biblia desde su experiencia de vida,

¹³⁴ Para una descripción de la moral autónoma, Vse. Jan Hopman, "La moral autónoma y la moral fundamentalista" en: *Iglesia, familia y divorcio*, Santiago de Chile, 1995, Ed. Centro Ecueménico Diego de Medellín. Para los conceptos de la moral autónoma y las consecuencias de una moral autónoma para la responsabilidad social y política, Vse. Karl- Wilhelm Merks, "Hacia una ética de la fe. Moral y autonomía", Santiago de Chile, 1999, Ed. Centro Ecueménico Diego de Medellín. Vse. también Dietmar Mieth, "La teología moral", en: *Fuera del juego, una respuesta a la encíclica Veritatis Splendor*, Barcelona, 1995, Ed. Herder. Para una explicación de la refundación de la moral católica después el Concilio de Vaticano II, Vse. Vicente Gómez Mier, "La refundación de la moral católica", Estella (Navarra) 1995, Ed. Verbo Divino.

¹³⁵ Evangelio de Juan, cap. 21 vers. 20. Para una interpretación exegética actualizado sobre Jesús y su discípulo preferido: Sj. Van Tilborg, *Imaginitive in John*, Leiden (Holanda) 1993, Ed. Brill.

¹³⁶ André Sydnei Musskopf, op. cit., p. 72.

en lugar de preguntar qué dice la Biblia sobre la homosexualidad. De otro lado, hay muchos relatos en la Biblia que tienen que ver con discriminación y exclusión (Mtt. 11,25, Mc. 5.24b-34, Lc. 7.36-50). Homosexuales tienen en común una historia de negación y auto-menosprecio.¹³⁷

Además, con las experiencias vividas para homosexuales cristianos se puede construir una teología de amistad, conectándose las relaciones amistades entre homosexuales y la relación de Dios.

En seguida, después de la liberación de su propio cuerpo, es necesario desarrollar una teología de amistad.

7.2. LA TEOLOGÍA DE AMISTAD

La teología gay puede partir de un distinto concepto cristiano de la sexualidad. Guy Menard nos sorprendió ya en 1980 con sus indicaciones de una teología de la liberación gay.

"Quizás existe una dimensión desconocida de la intuición cristiana, que puede satisfacer otra forma de la sexualidad. Una sexualidad con menos énfasis en el amor como amor al prójimo y más por el amor como erotismo, comunión y éxtasis."¹³⁸ Es necesario, según Menard, optar por otra noción cristiana de la sexualidad al de las raíces filosóficas griegas del Antiguo Testamento, especialmente por la experiencia de millones de homosexuales y lesbianas que no quieren elegir entre su orientación sexual y su fe. Y no encuentran una relevancia espiritual en la teología tradicional cristiana y menos en su moral respecto a su sexualidad.

Menard afirma que los homosexuales pueden dar un suplemento importante a la teología feminista, la cual nombre a Dios como fuente y fundamento sin nombre. Los homosexuales y las lesbianas pueden profundizar la temática por intermedio de

¹³⁷ André Sydnei Musskopf, op. cit., pp. 62-65 sobre una nueva hermenéutica.

la nueva relación que tienen con Dios y la nueva vida y de esta manera contribuir al debate sobre las imágenes de Dios.

Cuando la teología gay es capaz de desarrollar una teología que reconozca la amistad como fundamento para relacionarse con Dios, en ese momento los homosexuales y las lesbianas pueden aportar enormemente a la teología de la liberación y a las iglesias pero especialmente a las personas homosexuales y lesbianas para asumir su identidad homosexual cristiana para que ellos se encuentran con Dios. Como ha dicho mi profesor Theo Beemer, recién fallecido el 5 de mayo 2003, los homosexuales tienen algo que ofrecer al pueblo de Dios: su rica experiencia de vida, con su sufrimiento, su culpa internalizado, su liberación, su éxodo y su nueva relación con Dios.

En este sentido es importante profundizar el tema de Dios como amigo. Especialmente relevante en el contexto latinoamericano donde el macho representa muchas veces a un padre ausente o a un hombre fracasado.

En mi investigación como de André Sydney Musskopf es significativa esta nueva relación con Dios, en lo cual la base es la amistad.

Musskopf citando a Francisco: "fui hallando una manera de, en mis relaciones interpersonales, hacer ese espacio en ese pequeño grupo de amigos, buscando personas que de alguna manera me aceptaban."¹³⁹

Hay una gran tarea para adelante, tanto para los estudios de género para incluir el tema de la homosexualidad y lesbianismo pero también para las ciencias y en este caso para la teología. Hay ya investigaciones que muestran esta nueva relación con Dios, investigaciones exegéticas que muestran como se puede interpretar la Biblia desde una exégesis más contextual como la de Gijs Bouwman y Daniel Helminak.¹⁴⁰

¹³⁸ Guy Ménard, «De Sodome à l'Exode. Jalons pour une théologie de la libération gaie», Montréal, 1980.

¹³⁹ André Sydney Musskopf, op. cit., pp. 81-82.

¹⁴⁰ Vse. nota 83.

8. BIBLIOGRAFÍA

ASOCIACIÓN DE PASTORES HOMOSEXUALES CATÓLICOS, "Llamados a la Bendición. Carta pastoral sobre fe y homosexualidad" de la Asociación de Pastores Homosexuales Católicos", Nimega, Holanda 1999. (Disponible traducción del holandés a español).

BADINTER, Elisabeth, "La identidad masculina", Madrid, 1993.

BOSWELL, John, "Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad". Ed. Biblioteca Antojos, Barcelona, 1988.

BOURDIEU, Pierre, "La dominación masculina". Editorial Anagrama, Colección Argumentos, 2ª edición (julio) Barcelona, España, 2000.

BUTLER, Judith, "Gender Trouble: Feminism and the subversion of Identity", Routledge, 1990.

CANALES N., Dora, DIDES, Claudia, ISLA, Pablo, PÉREZ, M^a Soledad, "Diagnóstico sobre sexualidad, corporalidad, salud sexual y reproductiva en comunidades cristianas y macroecuménicas de Santiago", Grupo de Estudios Sociales, Santiago de Chile, 2002, sin editar.

DREWERMANN, Eugen, "Exégesis y psicología profunda", *en*: '*Selecciones de la teología*', Barcelona, Vol. 24, Nº 96(1985).

DREWERMANN, Eugen, "Psicoanálisis y teología moral. Angustia y culpa", Tomo I, ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1996.

DULLAART, L., "Interviews met Foucault" (*Entrevistas con Foucault*), Utrecht, 1982.

FOUCAULT, Michel, "Historia de la sexualidad. La voluntad de saber". Tomo I, Siglo XXI, Buenos Aires, 1990.

FOUCAULT, Michel, "Tecnologías del yo y otros textos afines", 2ª edición, Editorial Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1991.

GIDDENS, Anthony, "La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas", Ed. Cátedra, Madrid, 1998.

HARDING, Sandra, "¿Existe un método feminista?", en: Eli Barteá (comp.) 'Debates entorno a la metodología feminista', UNAM, México, 1998.

HEKMA, Gert, "Homosexualiteit, een medische reputatie. De uitdoktering van de homoseksueel in negentiende-eeuws Nederland" (*La homosexualidad, la invención médica del homosexual en el siglo XIX en Holanda*), Ed. SUA, Amsterdam, 1987.

HIRS, Frans Joseph, y REELING BROUWER, Rinse, "De Verlossing van ons lichaam. Tegennatuurlijke theologie" (*La Redención de nuestro cuerpo. Teología contranatural*), ed. Boekencentrum. La Haya, Holanda, 1985.

HOCH, Paul, "De mythe van de mannelijkheid" (*El mito de la masculinidad*), ed. Wereldvenster, Bussum, Holanda, 1983.

HOPMAN, Jan, "La sodomía en la historia de la moral eclesial" en: José Olavarría y Rodrigo Parrini, 'Masculinidad/es Identidad, sexualidad y familia' Red de Masculinidad, Ediciones FLACSO, Santiago de Chile, 2000.

HOPMAN, Jan, "Un punto de vista religioso: Homosexualidad, ¿Pecado o variación de la creación?", en: 'Por el derecho a la diferencia, 1º seminario sobre sexualidad y

homosexualidad', Ediciones Centro de Estudios de la Sexualidad, Santiago de Chile, 1993.

JEFFREYS, Sheila, "La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana", Editorial Cátedra, S.A. Madrid, 1996.

JORDAN, Mark, "The invention of Sodomy en Christian Theology" Ed. Chicago Press, Londres, 1997.

JUAN PABLO II, "Veritatis Splendor, Carta encíclica sobre algunas cuestiones fundamentales de la Enseñanza Moral de la Iglesia", 2ª edición, Ediciones San Pablo, Santiago de Chile, 1993.

LAMAS, Marta, "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'género'" en: UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género, Méjico, 1996.

MAHONEY, John, "The making of moral theology. A Study of the Roman Catholic Tradition", Ed. Oxford University Press inc., Nueva York, 1987.

MEDINA, Jorge, "La posibilidad de ordenar sacerdotes homosexuales. Carta de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos", en: 'Notitiae', Roma nov-dic. 2002.

MENARD, Guy «De Sodome à l'Exode. Jalons pour une théologie de la libération gaie», ed. Guy Saint-Jean, Montreal (Canadá), 1980.

MERKS, Karl-Wilhelm, "Hacia una ética de la Fe. Moral y Autonomía", Ed. Tópicos' 90, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago de Chile, 1999.

PABLO VI, "Humanæ Vitæ, sobre la regulación de la natalidad", Ediciones Paulinas, Santiago de Chile, 1968.

PÍO XI, "Casti Connubii. Sobre el matrimonio cristiano", Ediciones Paulinas, Santiago de Chile, 1931.

POLLAK, Michel, "La homosexualidad masculina", *en*: Ivonne Szasz y Susana Lerner comp. *Sexualidades en Méjico'*, Ed. Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano. Programa de Salud Reproductiva y Sociedad, Méjico, s/f.

RATZINGER, Joseph "La atención pastoral a las personas homosexuales", 2ª edición, Ediciones San Pablo, Santiago de Chile, 1987.

RICH, Adrienne, "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana", *en*: Marysa Navarro et. al., '*Sexualidad, género y roles sexuales*', Fondo de Cultura Económica, Méjico, s/f.

ROBLES, Víctor Hugo, "Historia política del movimiento homosexual chileno". Tesis para optar el título de periodistas y al grado de Licenciatura. Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 2000.

SANDFORT, Michel, SCHUYF, Judith, DUIVENDAK, Jan Willem, WEEKS, Jeffrey, "Lesbian & Gays Studies. An Introductory Interdisciplinary Approach", Ed. SAGE Publications Ltd., Londres, 2000.

SEPÚLVEDA, Juan, "El 'principio pentecostal'. Reflexiones a partir de los orígenes del pentecostalismo en Chile". *En*: Chiquete, Daniel y Orellana, Luis (ed.) *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano*, Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, Ed. Trama, Talcahuano-Concepción, Chile, 2003.

SYDNEI MUSSKOPF, André, "Uma brecha no Armário. Propostas para uma teologia gay" (*Una brecha en el armario. Propuestas para una teología gay*), Ed. Escola Superior de Teologia, São Leopoldo (Brasil), 2002.

SYDNEI MUSSKOPF, André, "Queer, Teoría, hermenêutica e corporeidade" (*Queer, Teoría, hermenéutica y corporalidad*), Ed. Escola Superior de Teologia, São Leopoldo (Brasil), 2002.

VON KRAFFT-EBING, Richard, "Psychopathia sexualis. 69 historias de casos (1886)", Ed. La Máscara. S.L., Valencia (España), 2000.

WEEKS, Jeffrey, "El malestar de la sexualidad, Significados, mitos y sexualidades modernas", ed. TALASA Ediciones S.L., Madrid, 1993.

WEEKS, Jeffrey, "La sexualidad", Paidós Mexicana S.A., Méjico, 1998.

WESTPHAL, Carl, "Die conträre Sexualempfindung" (*El sentimiento sexual contrario*), en: Archiv für Psychiatrie, Berlín, 1870.

WILLMS, B., "Revolution und Protest oder Glanz und Elend des bürgerliches Subjekts" (*La revolución y la protesta o resplandor y miseria del sujeto ciudadano*), Ed. Kohlhammer, Stuttgart, Alemania, 1969.