



**UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
ESCUELA DE POSTGRADO**

**CATÓLICAS LESBIANAS Y BISEXUALES: RESISTENCIA Y DISIDENCIA  
SEXUAL DENTRO DE LA IGLESIA CATÓLICA CHILENA**

**Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura con mención  
en Ciencias Sociales**

**MACARENA ANDREA VARGAS PEIRET**

**Director:  
José Miguel Labrín Elgueta**

**Santiago de Chile, año 2022**

## **Resumen**

Esta investigación de carácter cualitativo analizó cómo se configuran las identidades de las mujeres católicas no heterosexuales chilenas, en el contexto de la experiencia religiosa dentro de la Iglesia Católica. Para ello se llevaron a cabo entrevistas en profundidad a mujeres que se identifican como católicas y además como parte de la disidencia sexual. Uno de los hallazgos más relevantes de esta investigación es la importancia que la religiosidad católica tiene dentro de las construcciones propias de género y de la orientación sexual, a pesar de que estas se planteen desde una postura disidente y feminista. Por otra parte, se identificaron tres tipos de estrategias de conciliación entre las identidades religiosas y sexuales, las cuales forman parte del proceso de creación y mantención identitaria.

Palabras clave: catolicismo, disidencia sexual, identidad

## **Agradecimientos**

Primero que todo, quiero agradecer a cada una de las mujeres entrevistadas, que con mucha sinceridad compartieron conmigo sus experiencias de vida y de fe.

Agradezco a mi mamá por el apoyo durante todo el proceso de magíster y de la realización de tesis. Por las comidas y los abrazos. Le doy las gracias a mi abuelita y a mi papá por permitirme desaparecer por un tiempo para poder terminar este documento.

A mis amigas, Mila, Nico, Laly y Naty, por la escucha, la paciencia, el amor que he sentido tanto en este proceso como durante todo el tiempo en el que hemos construido nuestras amistades.

A mi profesor de tesis y a mis compañeros de taller de tesis quienes siempre tuvieron un comentario certero.

A Tatiana por su apoyo para hacer esto posible y a todos quienes he conocido en este proceso.

Agradezco a quienes me han hecho quien soy hoy: tantas críticas y críticos feministas y queer que me han mostrado que una vida distinta es posible.

Por último, quiero agradecer a la Fundación Volcán Calbuco por apoyarme con una beca de estudios para cursar este magíster.

## Índice temático

Planteamiento del problema .....	1
Antecedentes.....	1
Pregunta .....	6
Relevancia y novedad.....	6
Objetivos.....	8
Objetivo general .....	8
Objetivos específicos.....	8
Marco teórico.....	9
Religión .....	9
Identidad .....	10
Género .....	13
Sexualidad, orientación sexual y lo queer .....	15
Sexualidad .....	15
Lo queer .....	16
Orientación sexual .....	17
Matriz heterosexual .....	19
Salir del closet .....	19
Marco metodológico.....	21
Muestra .....	22
Recolección de la información .....	24
Procesamiento de la información .....	25
Capítulo de análisis 1: La experiencia católica .....	26
Crecer en el espacio religioso.....	27
El significado del “ser católico” o el ser creyente .....	31
Participación religiosa .....	33
Capítulo de análisis 2: Identidad de género y orientación sexual.....	37
Identidad de género y el ser mujer.....	37
Orientación sexual .....	42

Capítulo de análisis 3: Conciliación de identidad religiosa y orientación sexual .....	49
Separación de la Iglesia y la divinidad .....	49
Cuestionamiento al rol moral de la Iglesia .....	53
Reinterpretación y adaptación doctrinal .....	55
Separación o unión de las identidades .....	57
Conclusiones .....	61
Referencias .....	67
Anexos .....	75

Índice de tablas

Tabla 1 .....23

## Planteamiento del problema

### Antecedentes

La Iglesia Católica ha sido una voz importante al hablar de temas morales que inquietan a la sociedad, y dentro de Latinoamérica su voz todavía se hace escuchar (Htun, 2003). En Chile, un Estado laico desde 1925, solo con la crisis que ha suscitado el desvelo desde el año 2010 de los abusos sexuales cometidos por el clero y el encubrimiento por parte de la Iglesia chilena, se ha podido lograr mitigar su rol como actor de opinión relevante (Fernández Anderson, 2020).

Para contextualizar la presente investigación se presentarán los antecedentes relacionados con la perspectiva doctrinal de la Iglesia Católica acerca el rol de la mujer, el género y la homosexualidad. Además, se contextualizará la relación de la Iglesia católica con los movimientos feministas y de la diversidad sexual, para por último hablar de agrupaciones disidentes al alero de la institución católica.

En la carta apostólica *Mulieris Dignitatem* (Dignidad de la mujer) el papa Juan Pablo II argumenta sobre el papel de la mujer en la Iglesia, así como el papel en el plan de redención, señalando que la mujer está “en el corazón mismo” de la salvación (15 de agosto 1988, n. 4). Esto es debido a que Dios se reveló y se revela a sí mismo y sale al encuentro de la humanidad, y esto solo pudo ser posible ya que María aceptó ser la madre de Dios y la madre de la humanidad (Juan Pablo II, 15 de agosto 1988). Esta carta resulta fundamental para entender la posición que ocupa la mujer en la Iglesia Católica ya que es el primer documento dedicado específicamente a las mujeres y su rol dentro de la institución. Cómo modelo a seguir se presenta a la Virgen María, quien es la mujer más importante dentro de la tradición de la Iglesia, al encarnar ella las dos dimensiones que la Iglesia señala como la vocación de la mujer: la maternidad y la virginidad (Juan Pablo II, 15 de agosto 1988). Por ende, las posibilidades del ser mujer están restringidas a estos aspectos a los cuales todas las mujeres deben aspirar.

Esta carta también es importante para comprender las visiones de hombre y mujer, de lo masculino y lo femenino, que están presentes hasta el día de hoy en la visión eclesial. El relato de la creación del Génesis presenta dos descripciones de la creación del hombre y la mujer: primero una versión en la cual hombre y mujer son creados al mismo tiempo: “Creó pues Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó” (Gén 1, 27). La interpretación que ha otorgado la Iglesia a este relato es el de que tanto hombres y mujeres son iguales frente a Dios, sin embargo, la versión más difundida es la que viene del segundo relato en el cual Dios crea primero al hombre y luego de la costilla de éste crea a la mujer (Juan Pablo II, 15 de agosto 1998). Esto va de la mano con el posicionamiento que ha tomado la institución frente al feminismo, que pasaron de rechazarlo totalmente a aceptar y promover un “feminismo esencialista de la diferencia”, por el cual reconocen la igualdad de las mujeres, pero sin olvidar que existen roles específicos para ellas en la sociedad (Htun, 2003).

La Iglesia ha dado su respuesta a lo que ellos consideran la ideología del género o *gender*, como aparece señalada en textos oficiales en español. En *Amoris laetitia*, exhortación apostólica escrita como respuesta al Sínodo de la familia señala que esta ideología que “niega la diferencia y reciprocidad natural del hombre y la mujer” y “vacía el fundamento antropológico de la familia”, amenazando con la educación de los niños (19 de marzo 2016, n. 56). Si bien el papa distingue que el sexo biológico (*sex*) puede distinguirse de lo que él llama el papel sociocultural del sexo (*gender*), estos no pueden ser separados. Todo esto constituye una amenaza para las familias ya que la vida humana se ha convertido en una realidad sujeta al individualismo y no se está haciendo caso al llamado de Dios de “custodiar nuestra humanidad” tal como ha sido creada (Francisco, 19 de marzo 2016, n. 56).

Uno de los temas en los cuales la Iglesia muestra su feminismo de la diferencia es al negarle el acceso a las mujeres al sacerdocio, tal como está estipulado en el *Catecismo de la Iglesia católica [CIC]*, como en el Código canónico, en la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (Juan Pablo II, 22 de mayo 1994) y en diversos documentos de la Congregación para la doctrina de la fe [CDF] (15 octubre 1976; 19 de diciembre 2007). Por ende, la jerarquía de



la Iglesia local y global está compuesta sólo por hombres. La doctrina señala que Jesús eligió solo a hombres para ser sus apóstoles y después estos también hicieron lo mismo para elegir a sus colaboradores, por lo cual no existiría ningún tipo de discriminación hacia las mujeres (CIC, n. 15779).

Dos de los temas que resultan más controversiales tanto para practicantes como no practicantes es la posición frente tanto al aborto como a la anticoncepción. La Iglesia católica señala que la vida debe ser protegida desde su concepción, por ende, el aborto es condenado y calificado como un pecado mortal (CC, n. 2270). El embrión debe ser tratado con los mismos derechos que una persona (CIC, n. 2274), por ende, al estar en riesgo la madre en el embarazo, se debe hacer todo lo posible para salvar ambas vidas.

Este delito, según el Código Canónico, es una falta grave sancionada con la excomunión automática, es decir en el mismo momento de realizar o ayudar a la realización de un aborto (CC, c. 1398; n. 2272). Si una persona se arrepentía y quería recibir el sacramento de la reconciliación, comúnmente conocido como la confesión, sólo un obispo o un sacerdote designado de manera extraordinaria podía administrarlo (CC, c. 1355, n. 2), sin embargo, el papa Francisco en el año 2016 concedió la facultad de absolver el pecado a todos los sacerdotes. Este cambio fue anunciado en la carta apostólica *Misericordia et miseria* en el cual el pontífice enfatiza en que “no existe ningún pecado que la misericordia de Dios no pueda alcanzar” y no deben existir obstáculos entre la persona arrepentida y el perdón de Dios (Francisco, 20 de noviembre 2016, n. 12).

Al ser preguntado por la posibilidad del aborto en medio de la crisis del virus Zika como medida de prevención para salvar a las madres, el papa Francisco fue categórico en señalar que es un crimen comparable con el actuar de la mafia “es echar fuera uno para salvar a otro” (17 de febrero 2016). Por otra parte, señaló que evitar el embarazo no es un mal en absoluto, lo cual dista de la posición de la Iglesia y del papa Pablo VI en *Humanae vitae* quien publicó esta encíclica al mismo tiempo que la píldora anticonceptiva irrumpía en la sociedad (25 de julio 1968). Sin embargo, declaraciones como esas solo hacen que se genere una distancia

hacia una Iglesia que en Latinoamérica ha influido directamente en las decisiones de los Estados frente a los llamados “temas valóricos” (Htun, 2003).

El divorcio fue aprobado en Chile el año 2004 y el poder que la Iglesia católica ejercía en ese momento en la sociedad fue fundamental para retrasar las conversaciones frente al tema (Htun, 2003). De la misma manera, la ley de aborto en 3 causales fue aprobada el año 2017, bajo críticas por parte de Iglesia chilena durante toda la discusión, y con posterioridad a su aprobación (Fernández Anderson, 2020). En septiembre del 2021, los obispos católicos a través de una carta criticaron el avance de la ley de aborto libre señalando que “no hay futuro ni para la fraternidad ni para la sobrevivencia humana” (Conferencia Episcopal de Chile, 2021).

En 1999 se despenalizó la sodomía en Chile, derogando el artículo 365 del Código Penal chileno que sancionaba con penas de cárcel las relaciones sexuales entre hombres. Si bien esta ley no definía que se entendía por sodomía hay que entender que, en 1875, el año que fue promulgado, Chile todavía era un país confesional y la tradición de la Iglesia Católica interpretaba que el pecado por el cual Dios destruyó la ciudad de Sodoma eran las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo (McNeill, 1993; Wetzel, 2014).

La Iglesia católica con el papado de Juan Pablo II, y con Joseph Ratzinger a la cabeza de la Congregación para la doctrina de la fe, realizó un giro hacia el conservadurismo, que para quienes veían con esperanza los nuevos aires de reforma del Concilio Vaticano II sepultó cualquier avance en temas de moral sexual (Kung, 2000; Wetzel, 2014). En el año 1986 y como reacción a la creciente aceptación de las personas homosexuales dentro de la Iglesia y la sociedad en los '70 y '80, la CDF, bajo el mandato del entonces cardenal Joseph Ratzinger (luego Benedicto XVI), publica una carta a los obispos sobre la atención pastoral a las personas homosexuales (*Homosexualitatis problema*), la cual es conocida hasta el día de hoy como la carta Ratzinger. Este es el primer documento de los muchos que vendrían más adelante firmados por Joseph Ratzinger, y luego como Benedicto XVI, donde se condena categóricamente la homosexualidad señalando que es “intrínsecamente desordenada” (CDF,

1 de octubre 1986, n. 3). Esta carta marco el inicio de una persecución de la homosexualidad, ya no entendida como el crimen de Sodoma, sino patologizándola y separando el acto de la persona (McNeill, 1993).

La sodomía ha sido condenada históricamente por la Iglesia católica, sin embargo, no fue hasta la promulgación del *Catecismo de la Iglesia católica* en 1998, que la homosexualidad femenina no fue mencionada en un texto oficial. Este hecho tiene sentido entendiendo la invisibilización de las mujeres en la Iglesia quienes están impedidas de acceder a cualquier puesto de poder, quedando en una posición secundaria (Dillon, 1999).

Dentro de la comunidad de católicos en Chile existe disidencia eclesial, y sus voces se manifiestan en distintos ámbitos y niveles. Desde sacerdotes más flexibles con las definiciones morales y sexuales, que se abren a discutir temas que parecen zanjados por la Iglesia, hasta organizaciones que piden más participación en las decisiones de sus autoridades, grupos que buscan aperturas en temas como la homosexualidad o el divorcio. (Silva Valenzuela, 2011).

Católicas por el Derecho a Decidir es una organización que se define como feminista y que es parte de una red latinoamericana que en Chile tiene representación desde el año 1994. Ellas buscan promover los derechos reproductivos de las mujeres a través de la anticoncepción y la despenalización del aborto (Silva Valenzuela, 2011).

Otra organización que ha destacado mediáticamente es la Pastoral de la Diversidad (PADIS+), que, bajo el apoyo de los jesuitas, desde el 2011 acoge a personas de la diversidad sexual, como también a padres que buscan acompañar a sus hijos en el proceso de aceptación de sus identidades (PADIS).

## **Pregunta**

Las siguientes preguntas son propuestas para llevar a cabo esta investigación:

¿Cómo se configuran las mujeres no heterosexuales en el contexto de la Iglesia Católica?

¿De qué maneras la pertenencia a esta institución influye en la construcción de una sexualidad transgresora?

## **Relevancia y novedad**

La relevancia de esta investigación recae en la escasa investigación en temas de género y religión en Chile. Al presentar la sociedad chilena como una sociedad laica que se ha divorciado de los temas religiosos, se dejan de lado muchas aristas que caracterizan a nuestra sociedad debido a la importancia histórica del catolicismo en la construcción de la identidad nacional.

Dentro de los estudios encontrados (Radojcic, 2016; Walton, 2006), el tratamiento de la información se enfoca en la experiencia de la homosexualidad del hombre y las religiones, asumiendo que la experiencia para las mujeres, personas bisexuales y personas trans o no binarias son equivalentes. Por otra parte, si bien existen estudios que cruzan temas de género y/o sexualidad y religión estos se refieren a una experiencia anglosajona, en donde el catolicismo no posee el mismo rol que en América Latina.

Los escasos estudios existentes acerca la relación entre religión católica y la sexualidad de las mujeres se podrían dividir en dos áreas: estudios que abordan como la teoría moral de la Iglesia ha influido en la percepción de las mujeres de sí mismas (Alfaro Álvarez, 2005; Ecklund, 2005; Gilfeather, 1977; Haskins, 2003; Manning, 1997), y estudios que muestran los posibles conflictos que las personas LGBTIQ+ enfrentan en un contexto católico, enfocándose en su mayoría en la experiencia homosexual masculina (Figueroa y Tasker, 2014; García et al., 2008; Gómez, 2014; Pietkiewicz y Kołodziejczyk-Skrzypek, 2016, Wetzel, 2014). Por otra parte, las pocas investigaciones que existen entrecruzando religión y mujeres no heterosexuales refieren en su mayoría al cristianismo en general (Mahaffy, 1996;

Wilcox, 2002) y solo unas pocas se enfocan en el catolicismo (Houghton y Tasker, 2019; Tuthill, 2016). Por otra parte, se encuentran los estudios que refieren a la conciliación de identidades religiosas ya sean cristianas o no y la sexualidad (Gold, S. P. y Stewart, D. L. 2011; Rodríguez y Ouellette, 2000; Rodríguez, 2010; Shurts et al., 2020)

Además, como se había señalado anteriormente, la mayoría de estas investigaciones vienen desde contextos que no se asemejan al chileno, y además se enfocan primariamente en personas que han abandonado la institución católica o que están cuestionando su permanencia (Figueroa y Tasker, 2014; Houghton y Tasker, 2019).

Por ende, esta investigación que se inscribe dentro de los estudios de género y sexualidad y los estudios de la religión tiene como objeto el análisis de las percepciones que tienen sobre sí mismas y sobre la Iglesia mujeres no heterosexuales que se identifican como católicas.

Esta investigación resulta ser novedosa, ya que dentro tanto del movimiento feminista como desde la disidencia sexual y de género en Chile, los temas de religión han sido dejados de lado por identificarlos con el perjuicio que las religiones y en especial la Iglesia católica ha causado. Sin embargo, es necesario visibilizar las distintas experiencias que mujeres tanto feministas como disidentes sexuales han tenido y siguen teniendo con la religión, para así encontrar caminos en común en donde se coloque el fin de la discriminación y la violencia.

Por otra parte, esta investigación también propone una nueva visión a quienes son parte de la comunidad más joven de católicos y que quieren seguir vinculadas a la institución. Para quienes se identifican como católicas y además feministas o lesbianas y bisexuales, en estas páginas pueden encontrar testimonios que las hagan sentir parte de la comunidad.

## **Objetivos**

### ***Objetivo general***

Analizar cómo se configuran las identidades de mujeres católicas no heterosexuales chilenas en el contexto de la experiencia religiosa dentro de la Iglesia Católica.

### ***Objetivos específicos***

- Distinguir la influencia de la religiosidad en la construcción de las identidades de género y sexuales.
- Reconocer las estrategias que utilizan las mujeres no heterosexuales para conciliar sus identidades sexuales y religiosas.
- Identificar el vínculo actual de las mujeres no heterosexuales con la Iglesia Católica al identificarse con una sexualidad disidente.

## Marco teórico

### Religión

Existe un obstáculo al tratar de definir qué es la religión al ser en sí un fenómeno complejo que envuelve un sistema cultural con un set de creencias, rituales, símbolos, normas y valores que van interrelacionados entre sí y convirtiéndolo en un sistema estructural diverso y multifacético (Roberts, 1984). Sin embargo, para el propósito de esta investigación se utilizará una definición funcional de la religión, que en vez de preocuparse por lo que la religión es, se enfoca en lo que la religión hace. Es decir, en el impacto que tiene en las personas (Roberts, 1984). Siguiendo esta línea, la religión “puede ser definida como un sistema de creencias y prácticas por medio de la cual un grupo de personas lucha con los problemas fundamentales de la vida humana” (Yinger, 1970). La religión es una herramienta para entender el propósito de la vida y enfrentarse a la muerte, el sufrimiento, la injusticia y al mal (Yinger, 1970).

Uno de los impactos más importantes de la religión es la capacidad de proveer valores sociales que “tienen su autoridad fuera de una verificación empírica, y por consecuencia no pueden ser invalidados” (Roberts, 1984, p. 12). Además, es un fenómeno que incluye creencias, ritos, los valores morales del grupo, una forma particular de ver la vida, y un sistema de símbolos (Roberts, 1984).

Siguiendo el modelo propuesto por Davidson and Knusden (1977) al hablar de religiosidad es importante hacer una distinción entre el compromiso religioso y la orientación religiosa. La orientación religiosa dice de que tipo de creencia es la que se tiene, por ejemplo, una orientación religiosa católica. Pero el compromiso religioso, o que tan incorporada esta la orientación religiosa, puede ser medida en dos componentes: la conciencia religiosa y la participación religiosa. La primera refiere a que tan integrado al sentido de identidad esta la religión, y la segunda, refiere a la participación en rituales tanto comunitarios como personales (Davidson y Knusen, 1977).

## Identidad

Para efectos de esta investigación, la identidad será entendida siguiendo los planteamientos de Stuart Hall (2004) quien se posiciona desde los estudios culturales. Hall señala que mientras ha existido una “verdadera explosión discursiva en torno al concepto de “identidad”” (p. 13) por otra parte existe una detallada crítica al concepto mismo llegando a plantearse la pregunta si la identidad es realmente necesaria. La deconstrucción a la cual la identidad se enfrenta viene de varias disciplinas, las cuales se oponen a “la noción de una identidad integrada, originaria y unificada” (p. 13). Desde el feminismo y la crítica cultural influenciados por el psicoanálisis se desarrolló el tema de la subjetividad y la performatividad, tal y como lo plantea Butler (2007) al hablar del género.

Una de las propuestas dentro de la crítica deconstructiva al hablar de conceptos esencialistas como identidad es el de la doble escritura (Derrida, 1981). La identidad puede ser pensada como un concepto que no ha sido superado dialécticamente y como no hay otros conceptos diferentes que puedan reemplazarlos, no queda más que “seguir pensando con ellos, aunque ahora sus formas se encuentren desmoralizadas o deconstruidas y no funcionen ya dentro del paradigma en el que se generaron en un principio (Hall, 1995) La doble escritura se genera al leer este concepto y otros bajo el surgimiento del nuevo significado sin dejar atrás el significado originario que permite que se invierta el orden, (Hall, 2004).

Por otro lado, se señala otra propuesta surge al hablar de la irreductibilidad del concepto de identidad y su relación con la agencia y la política. Hall señala que al hablar de política se refiere “a la significación del significante “identidad” en las formas modernas de movilización política, su relación axial con una política de la situación, pero también a las dificultades e inestabilidades notorias que afectaron de manera característica a todas las formas contemporáneas de “política identitaria” (2004, p. 14) Es decir, que la identidad no puede perder su posicionamiento frente a otro y por ende, es un posicionamiento “estratégico” (Hall, 2004, p.17).



Si Foucault (1970) señala que ya no es necesaria “una teoría del sujeto cognoscente, sino una teoría de la practica discursiva” (p. xiv), Hall propone que ya no es necesario abandonar al sujeto, ya que al hablar de identidad no se puede no hablar de “la cuestión de la identificación”, ya que esta trata de re-articular la relación del sujeto con las practicas discursivas que generan la política de la exclusión (2004, p. 15).

La identificación no sería más que el construir “sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o grupo o con un ideal” (Hall, 2004, p.15) en donde se crea un acuerdo de “solidaridad y la lealtad [quedando] establecidas sobre este fundamento (Hall, 2004, p.15). El reconocimiento de las características compartidas no es natural, está construido bajo “condiciones determinadas de existencia” que pueden ser material o simbólicas (p. 15). Tal como Lähdesmäki et al. (2016) señalan, una persona puede identificarse con cierto grupo, pero para pertenecer la pregunta es si la persona puede ser parte o no (p. 240).

La identificación es un “proceso nunca terminado”, siempre está en constante construcción y esta es condicional y contingente (Hall, 2004, p.15). De esta manera es posible afirmar que la identificación es “un proceso de articulación” que nunca será una totalidad ya que está marcada por la diferencia que permite que exista la frontera entre lo que queda afuera y adentro (Hall, 2004, p. 15).

Las identidades “surgen de la narrativización del yo”, es decir, del discurso que creamos sobre nosotros mismos (Hall, 2004, p.18). Sin embargo, la característica ficcional del proceso no quita su “efectividad discursiva, material o política” (Hall, 2004, p. 18). Al ser creadas dentro del discurso no se puede ignorar el rol que posee la posición histórica e institucional que generan prácticas discursivas específicas que están dentro del ejercicio del poder, y por ello, “son (...) un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión” (Hall, 2004, p.18). En la práctica, las identidades son “puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas” con las que nos encontramos (Hall, 2004, p. 24), Por consecuencia, la identidad

funciona como un tipo de ensamblaje, siguiendo a Jasbir Puar (2017), que es temporal, contingente a los sistemas y fuerzas que están en constante movimiento.

Las identidades no se construyen en oposición o al margen de la diferencia, sino que, a través de esta, por ende, la figura del Otro siempre estará presente en la identidad misma. De esta manera las identidades están relacionadas con lo abyecto (Hall, 2004). Y entendiendo que la construcción de las identidades religiosas y sexuales parecieran estar siempre en oposición (Rodríguez y Ouellette, 2000; Rodríguez, 2010; Shurts et al., 2019), ya que se asume que quienes son religiosos, y en específico quienes son cristianos, rechazan la homosexualidad, la mantención de estas en el tiempo crean lo que Mahaffy (1996) llama disonancia cognitiva.

La disonancia cognitiva ocurre según Mahaffy (1996) cuando un individuo mantiene dos o más creencias incompatibles al mismo tiempo, identifican tres tipos de disonancia: interna, externa y no existente. Por su parte, Rodríguez (2010) se aleja de este concepto para hablar de conflicto de identidad, ya que al hablar de disonancia se asume que todos quienes son religiosos y no heterosexuales consideran que existe una incompatibilidad en ambas identidades. En cambio, el conflicto es la tensión o choque que puede existir entre la orientación sexual de una persona cristiana y sus creencias religiosas, pero además el conflicto se encuentra también en la ansiedad que genera en la persona viviendo el conflicto, aunque no lo vea como contradictorio (Rodríguez y Ouellette, 2000).

La integración identitaria es el proceso en el cual las personas no heterosexuales frente al descubrimiento de la propia sexualidad navegan en nuevas formas de entender sus identidades religiosas (Rodríguez, 2010). Este proceso se inicia con el cuestionamiento de las creencias religiosas, para luego intentar reincorporar esta identidad con la orientación sexual, además de reclamar la identidad como propia buscando una comunidad que los apoye Shallenberger (1996). De la misma manera, Shurts et al (2020) utiliza dos modelos de desarrollo identitario para explicar las intersecciones entre las identidades religiosas y las orientaciones sexuales, el de identidad sexual de Cass (1984) y el de identidad religiosa de Genia (1992; 1995). Existen seis etapas en este modelo: confusión identitaria, comparación

identitaria, tolerancia identitaria, aceptación identitaria, orgullo identitario y síntesis identitaria (Cass, 1984).

Por otra parte, para hablar de identidad religiosa Shurts et al. (2020) utiliza las siguientes categorías: fe egocéntrica, fe dogmática, fe transnacional, fe reconstruida e internalizada, fe trascendente (Genia, 1992). La tercera etapa, fe transicional, es un punto medio entre “una fe inmadura a una madura” (Shurts et al., 2020, p. 20), ya que las dos primeras se basan en una concepción autocentrada de la religión en donde prima la satisfacción personal (Genia, 1992). Se cuestiona la creencia religiosa y los valores y además puede existir una crisis de identidad religiosa acompañada por “un profundo sentido de pérdida [y] sentimientos de duelo (Genia, 1995). En la etapa fe reconstruida e internalizada, los individuos poseen una fe elegida que les da sentido a sus vidas. La doctrina no resulta ser opresiva, mas bien le da orden moral a la existencia humana. (Genia, 1992). La última etapa, fe trascendente, refleja una madurez espiritual y las personas en esta etapa usan tanto la razón como la emocionalidad en sus expresiones religiosas (Genia, 1992), comprometiéndose con “el bien social y la práctica del amor” (Shurts et al., 2020, p. 21).

La intersección de tanto las categorías de identidad sexual como de identidad religiosa dan como resultado un semáforo que señala los puntos donde el conflicto es inexistente (luz verde): aceptación, orgullo o síntesis identitaria junto a una fe reconstruida e internalizada o trascendente (Shurts et al. 2020). En el otro extremo el conflicto crea experiencias negativas cuando está en la intersección de una comparación o confusión identitaria y una fe egocéntrica o dogmática (Shurts et al. 2020).

## **Género**

En *El género en disputa*, Judith Butler (2007) señala que es erróneo analizar separadamente la “identidad” y la identidad de género ya que las “personas sólo se vuelven inteligibles cuando poseen un género que se ajusta a normas reconocibles de inteligibilidad de género” (pp. 70-71). Por consecuencia, las prácticas reguladoras de la formación y separación de género determinan la identidad y coherencia interna del sujeto, siendo esta un ideal normativo

más que un aspecto descriptivo. Los géneros inteligibles son los “de alguna manera instauran y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo” (p. 72). Esta coherencia está dada por una heterosexualización del deseo que instaura oposiciones asimétricas como “masculino” y “femenino” que designan “hombre” y “mujer”. Esta matriz cultural no permite la existencia de otro tipo de identidades en las cuales no exista la coherencia y continuidad entre sexo y género o en las cuales la práctica sexual y el deseo no vienen desde el sexo o el género.

Al hablar de la sustancia tanto metafísica como gramática del género Butler señala que “la ontología de las sustancias en sí [...] es esencialmente superflua” (2007, p. 84) ya que sus efectos se ven performativamente e impuesto por las prácticas reguladoras. Por eso, “el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es”. Lo que Butler explica con esta frase es que el género se construye a sí mismo, “siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se puede considerar preexistente a la acción” (p. 84).

Sin embargo, que el género esté construido no significa que no exista o que sea artificial. “El género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas—dentro de un marco regulador muy estricto— que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especial natural del ser” (Butler, 2007, p. 98).

Butler (2007) señala la contradicción existente en la distinción sexo/naturaleza, género/cultura, ya que si fuese tal el caso no se podría afirmar la existencia de solo dos géneros. Por ende, la existencia de un sistema binario de géneros señala la idea de una “relación mimética entre género y sexo, en el cual el género refleja al sexo o, de lo contrario, está limitado por él” (p. 54). El sexo es una categoría dotada de género y que aparece como prediscursiva y por sobre la cual actúa la cultura, gracias al actuar del género como medio discursivo/cultural.

En el contexto latinoamericano, para las mujeres el género ha sido construido performativamente regulado por “un símbolo religioso en la historia de la opresión de que han sido objeto las mujeres”: la virgen María (Althaus-Reid, 2005). La virginidad y la maternidad son las principales características del símbolo mariano (Montecino, 1996; Stevens, 1976), sin embargo, para las mujeres a las cuales influye les resulta imposible imitar ambos aspectos de una mujer que según la tradición católica dio a luz a pesar de nunca no tener una performance sexual identificable (Althaus-Reid, 2005). Los roles de género que se esperan de las mujeres en el continente están marcados por la expectativa del servicio y la sumisión, creando un único modelo de femineidad posible (Althaus-Reid, 2005; Montecino, 1996; Stevens, 1976).

## **Sexualidad, orientación sexual y lo queer**

### ***Sexualidad***

Foucault (1977) define la sexualidad como el objeto de discurso y de control que permite disciplinar a los cuerpos y regular a la población. La disciplina es a través de la imposición de una normalidad sexual, que a la vez socializa la procreación y la productividad de los cuerpos. Es decir, la producción de la sexualidad permite la instauración de bio-poder (Foucault, 1977).

Contrariamente a la hipótesis represiva, la cual sugiere que los discursos acerca la sexualidad y el sexo han sido reprimidos, Foucault (1977) plantea que los discursos sobre el sexo han sido utilizados para individualizar al sujeto y producir la sexualidad, lo cual ha llevado a creer que en la sexualidad yace la verdad del individuo y de la vida humana.

Estos discursos son un dispositivo de control que lleva a confesar esta verdad permanentemente, ante nosotros y ante otros, e incluso llega a ser arrancada del cuerpo cuando no se hace explícita. La sexualidad se definió desde sus orígenes “como un dominio penetrable por procesos patológicos” y que por ende debe intervenir para normalizar, alejándose de las sexualidades perversas (Foucault, 1977, p. 72).

La sexualidad nos saca de nosotros mismos, al direccionarnos hacia algo que se encuentra en otro lugar (Butler, 2006). Es decir, nos orienta hacia otro espacio: “(...) la sexualidad es una manera de transportar significados culturales tanto a través de la operación de las normas como de los modos periféricos mediante los cuales son desechas” (Ahmed, 2018, p.33).

La resistencia es una respuesta al poder (Foucault, 1977) y sobre los cuerpos se ejerce una forma de control a través del dispositivo de la sexualidad. Debido a que los puntos de resistencia están en toda la red de poder, ésta siempre se construirá dentro del ejercicio del poder.

### *Lo queer*

La teoría queer nace al alero del pensamiento feminista y los estudios gays y lésbicos de mediados de los años ‘80 en Norteamérica, por quienes fueron profundamente influenciados por *La historia de la sexualidad* de Michel Foucault (Fonseca y Quintero, 2009).

La palabra inglesa *queer* que en su significación actual al tratar de traducirla al español pierde su sentido e historia, fue usada como insulto hacia las personas de orientación no heterosexual. Sin embargo y de la misma manera en que el vocablo gay ha sido reivindicado, queer, tanto usado como sustantivo, adjetivo o verbo refleja la esencia transgresora y subversiva, lo “torcido” en oposición a lo recto [*straight*] (Fonseca y Quintero, 2009).

Si bien existe una resistencia a la teorización queer desde Latinoamérica (Hija de Perra, 2014; Vidal-Ortiz et al., 2014), han surgido intentos de repensar lo queer desde una perspectiva latinoamericana al repensar este término que no puede ser del todo apropiado debido a la concepción fluida del mismo y por ende existe espacio para integrar los procesos postcoloniales y las diferentes inequidades del territorio (Falconi, Castellanos y Viteri, 2013). Bajo este marco para repensar al sujeto frente a los debates sobre sexualidad y género hay que entender que sexualidades son interseccionales es decir siempre “construidas producidas

reconocidas normalizadas y sostenidas a través de otras formas de poder” (Eng, Halberstam y Muñoz en Falconi, Castellanos y Viteri, 2013, p. 11).

La identidad queer cubre el espectro de géneros y sexualidades que no estaban ni podían ser acomodadas nombrando todas las variaciones de las sexualidades marginadas. Fue concebido como un término general para expandir los límites de las categorías conocidas y a la vez ampliando las posibilidades de reconocer a todos aquellos han sido marginalizados por transgredir la heteronorma (Khayatt, 2002).

Queer como verbo tiene un componente desorientador. Significa perturbar el orden de las cosas y es un compromiso social de vivir en un mundo torcido y cambiar el orden en que este funciona (Ahmed, 2018). Por eso lo queer como orientación del deseo puede llegar a *queerizar* otros aspectos que no estén relacionados con el sexo, ya que es una vía para la desorientación social, la desorientación del orden de las cosas (Ahmed, 2018).

### ***Orientación sexual***

Ahmed (2018) explica que para lograr estar orientados primero hay que experimentar la sensación que produce la desorientación, ya que solo en ese momento y al notar la ausencia de la orientación el sujeto empieza a preguntarse por su posición espacial y temporal, tratando de volver a la posición orientada que es aquella que permite “sentirse en casa” (p. 20). Esta teórica feminista *queer* señala que lo familiar como efecto de la vivencia, por ende, solo podemos sentir familiaridad con objetos que ya están a nuestro alcance (p. 21).

La desorientación es tanto una sensación corporal como un efecto (Ahmed, 2018, p. 220) Puede ser el sentimiento violento que aparece cuando se pierde el lugar propio y ser un sentimiento marcado por la violencia dirigida en contra del cuerpo (p. 220). La desorientación conlleva orientaciones fallidas, intentos de acceder a objetos que no están a la mano, pero además pueden ofrecer nuevas direcciones que conllevan esperanza (p. 219).

Para hablar de orientación sexual, Sara Ahmed (2018) parte desde el análisis fenomenológico realizado por Merleau-Ponty en el cual el espacio de un sujeto es torcido de tal manera que no pueda ver de forma recta, sin embargo, al cabo de unos minutos el sujeto es capaz de volver vertical su entorno, superando cualquier “efecto raro” (p. 96). Ahmed, en el texto original, utiliza *straight* con el doble significado del inglés: para señalar lo vertical lo recto, pero también como sinónimo de heterosexual. Por otra parte, *queer* también se utiliza en su doble significado: como “extraño, raro” y como el término que engloba las sexualidades disidentes. De esta manera, explica que en el ejercicio de Merleau-Ponty, lo queer, lo no alineado debe ser superado para volver a lo vertical, a una posición heterosexual, ya que esa sería la posición definida por el eje de nuestro cuerpo. Es decir, esa posición adquiere un carácter normativo que coloca a algunos objetos al alcance mientras aleja otros.

Si bien la autora entiende que Merleau-Ponty no hablaba de orientación sexual al hablar de lo queer, no por ello el análisis debe ser desatendido, es más desde la etimología de la palabra que viene desde “torcer” existe un acercamiento a la espacialidad. La sexualidad puede ser entendida como “una formación espacial” ya que los cuerpos habitan espacios sexuales, además de que “los cuerpos son sexualizados según cómo habitan el espacio” (Ahmed, 2018, p. 97). Es decir, la sexualidad expresa formas de habitar y de ser habitados espacialmente (Ahmed, 2018).

Ahmed (2018) reflexiona sobre la expresión “orientación sexual” que ha reemplazado a otros términos como preferencia sexual o inversión. Una de las maneras de definir orientación sexual apela al “sexo” del objeto hacia donde se está orientado. Es decir, la orientación sexual estaría definida por “el sexo (el mismo u otro) de las personas hacia las que se siente atracción emocional y sexual” (Bohan, 1996, p. xvi). Si bien esta definición ha sido superada por la separación de los términos sexo y género, es relevante señalar que allí se mira en una dirección u otra, es decir, se está orientado (p. 99). Por otra parte, y tratando de romper el binarismo heterosexual/homosexual, también se propone en un modelo de dos orientaciones: heterosexual o queer, modelo que sin embargo tampoco está sin sus problemáticas (Stacey, 1997) ya que engloba todas las sexualidades disidentes sin discriminar entre ellas (Ahmed,



2018). Entendiendo las limitaciones que puede presentar el término, Ahmed analiza las fronteras de lo queer como una orientación “antinormativa” que propone un espacio que permite perturbar el orden de las cosas, “con un giro que nos permite movernos entre los registros sexuales y sociales, sin aplanarnos o reducirlos a una sola línea.” (2018, p. 222).

### *Matriz heterosexual*

Judith Butler (2007) define como matriz heterosexual a “la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos. Este modelo discursivo/epistémico asume que para que los cuerpos sean coherentes y con sentido existe un sexo estable que está expresado por un género estable. Es decir, lo masculino expresa al hombre y lo femenino a la mujer. Ambos están definidos en oposición y a través de la práctica obligatoria de la heterosexualidad (292).

Este régimen de poder discursivo hegemónico excluye a los cuerpos y las prácticas que no encajan en la matriz heterosexual son rechazados, excluidos y patologizados, creando una cultura heteronormada que asume y reforzando la heterosexualidad como la orientación sexual estándar (Warner, 1991). Para Ahmed (2018) la heterosexualidad obligatoria “funciona como un dispositivo de heterosexualización [enderezamiento]” ya que reconoce cuando alguien se desvía del camino recto [heterosexual]” (Ahmed, 2018, p.41).

### *Salir del closet*

La expresión salir del armario, o del closet, “to come out of the closet”, es una traducción literal de una frase idiomática del inglés que explica que se relaciona con otra frase idiomática que refiere guardar un gran secreto “skeletons in the closet”. Sin embargo, y tal como en el contexto anglosajón la frase ya no puede ser separada de la acepción de que quién sale del closet está expresando abiertamente y voluntariamente su homosexualidad (Capdevila-Argüelles, 2017). De la misma manera, estar dentro del closet no se refiere a su sexualidad

de forma abierta (Capdevila-Argüelles, 2017). Como estructura de significación, es una de las contribuciones más grandes desde los estudios LGBTIQ+ al pensamiento identitario y la teoría crítica (Capdevila-Argüelles, 2017).

El salir del clóset no es un proceso único y acabado, es un proceso continuo, ya que cada día las personas LGBTIQ+ deben decidir si revelan esta información a las personas que conocen o no. Una persona puede estar afuera para ciertas personas y seguir estando en el closet para otras (Gold y Steward, 2011) Este proceso es parte del proceso interno y externo más grande que es el descubrir la propia identidad sexual (Shurts et al., 2020).

### Marco metodológico

Dada la naturaleza de los objetivos, esta investigación ser llevada a cabo con un enfoque cualitativo. Taylor y Bogdan (1990) señalan que la metodología cualitativa se refiere a “la investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable” (p. 20). Este paradigma de investigación social se caracteriza por su flexibilidad, privilegiando el análisis en profundidad que no deja de lado al investigador y la interacción con el contexto a estudiar (Taylor y Bogdan, 1990). Los estudios cualitativos buscan descubrir expresiones sociales y culturales a través del relato de los sujetos, reconstruyendo los significados (Díaz Herrera, 2018).

La flexibilidad de este diseño es una ventaja en una investigación dentro al dentro de un campo relativamente nuevo (Sautu et al., 2005) y por ende es el enfoque pertinente al ser una investigación que desde una perspectiva queer explora la relación entre sexualidad y religión en el país.

Las epistemologías feministas han problematizado tanto la posición del objeto como el sujeto de la investigación y la idea de que exista una “objetividad” al llevarse a esta a cabo, cuando lo tal llamado objetivo han sido discursos creados por cuerpos no marcados, es decir hombres blancos de un estatus social medio-alto (Haraway, 1995). Donna Haraway (1995) plantea que “la objetividad feminista trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la transcendencia y el desdoblamiento del sujeto y el objeto” (p. 13). El conocimiento situado es tanto espacio mental como físico y tiene un carácter relacional que no refiere a una “localización fija en un cuerpo reificado, femenino o de otro tipo, sino a nodos en campos, inflexiones en orientaciones y responsabilidad por la diferencia en campos semióticos y materiales de significación” (Haraway, 1995, p.19).

Asimismo, Sara Ahmed en *Fenomenología queer* (2018) propone que “la orientación es una cuestión de cómo habitamos el espacio” (p. 11), además de que moldea “los contornos del espacio afectando las relaciones de proximidad y distancia entre los cuerpos” (p.13). Es decir, cada persona está orientada de una cierta manera que la hace acercarse o alejarse de otras

personas u objetos, por lo cual, la orientación y las marcas que esta deja modela la manera en que el mundo se aprehende (Ahmed, 2018).

De tal manera, la investigadora de este trabajo considera pertinente señalar su posición autoidentificada de mujer bisexual y ex-católica, lo cual la hace ocupar un lugar particular frente a la observación del fenómeno a estudiar. El posicionamiento implica responsabilidad en las prácticas de la investigación y es lo que da soporte al conocimiento organizado desde una perspectiva situada y orientada, en contraste con el supuesto no-lugar de las investigaciones objetivas.

## **Muestra**

En primera instancia, la fundamentación del muestreo parte de la existencia de un escaso volumen de información que permita construir otro tipo de muestreo, además, por la naturaleza cualitativa del estudio, este tiene una característica significativa y no representativa.

La muestra está compuesta en función de la auto declaración como mujeres católicas, en el reconocimiento de una identidad no heterosexual (7 mujeres bisexuales y 3 mujeres lesbianas), en un rango etario entre los 22 y 39 años, quienes se encontraban en diversas zonas del país, aunque la mitad de ellas residen en la Región Metropolitana mientras que las otras residen en las regiones de Valparaíso, del Bío Bío, del Maule y de Los Lagos (ver Tabla 1).

Todas ellas poseen estudios de nivel superior ya sea técnico u universitario y se consideran parte de la clase media del país. Solo tres de ellas se encontraban estudiando al momento de ser entrevistadas, mientras que las restantes se encontraban trabajando.

*Tabla 1: Las participantes de la investigación<sup>1</sup>*

Nombre	Edad	Comuna	Orientación sexual	Pareja actual
Magdalena	27	Ñuñoa	Bisexual	Mujer
Sara	39	Providencia	Bisexual	Hombre
Noemí	31	La Reina	Bisexual	Hombre
Ana	32	Santiago	Bisexual	Mujer/ Raquel
Raquel	33	Viña del Mar	Lesbiana	Mujer/ Ana
Ruth	33	Osorno	Lesbiana	Mujer
Isabel	33	San Joaquín	Bisexual	Hombre
Marta	35	Puerto Montt	Bisexual	Mujer
Ester	26	Coronel	Lesbiana	Mujer
Eva	22	Constitución	Bisexual	s/i

Fuente: elaboración propia

Estas mujeres fueron contactadas por diferentes vías: a través de redes personales con la publicación de un afiche, de agrupaciones de personas LGBTIQ+ que participan en la Iglesia, a través de contactos e informantes clave. En primera instancia, el criterio para poder definir los casos que formarían parte de la muestra sería por saturación discursiva. Sin embargo, y después de ser contactada por 15 mujeres interesadas en ser parte de la investigación se lograron concretar 10 entrevistas. Para proteger las identidades de las participantes sus nombres fueron modificados y se les asignó al azar a cada una de ellas un nombre bíblico.

<sup>1</sup> Se adjunta una versión más completa de la tabla en anexo 1

Además, cada una de ellas firmó un consentimiento informado<sup>2</sup> antes de la entrevista y así conociendo en detalle en que constaría la participación.

### **Recolección de la información**

Para la recolección de datos se realizaron entrevistas en profundidad semi-estructuradas, las cuales son aquellos “reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, (...) dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias y situaciones, tal como las expresan sus propias palabras” (Taylor y Bogdan, 1990, p. 101). Este tipo de entrevistas sigue el modelo de una conversación entre pares y el investigador es el instrumento de la investigación. Al ser semi-estructurada existió una pauta de preguntas<sup>3</sup>, pero a la vez la libertad de introducir preguntas adicionales para obtener mayor información en el caso de ser necesario (Hernández Samperi et al., 2010).

La motivación para participar en su mayoría era por el desconocimiento del tema por parte de otros. Entendiendo el contexto nacional y mundial en el cual fue llevada la investigación, pandemia causada por el virus COVID-19, las entrevistas no se pudieron realizar de forma presencial, optando por entrevistas a través de video conferencia, las cuales se llevaron a cabo a lo largo de 3 semanas, en horarios y días elegidos por las mujeres participantes, teniendo una duración de entre 45 minutos a 1 hora cada una. Las entrevistas tuvieron fueron realizadas durante el periodo de un mes en febrero 2021.

---

<sup>2</sup> Se adjunta modelo consentimiento informado en anexo 2

<sup>3</sup> Se adjunta pauta de entrevistas en anexo 3

## **Procesamiento de la información**

Entendiendo que en las investigaciones de tipo cualitativas el análisis de la información recolectada comienza en el mismo momento de la recolección (Sautu et al., 2005), luego de que las entrevistas fuesen transcritas se comenzó con lo que Arbeláez y Onrubia (2014) llaman la fase interpretativa del análisis de contenido cualitativo.

El procedimiento del análisis de contenido temático de esta investigación fue inductivo, tal y como Arbelaez y Onrubia (2014) refieren, es decir desde las entrevistas emergieron las categorías identificando ejes centrales a posteriori. Siguiendo a Taylor y Bogdan (1990) primero se identificaron temas y se desarrollaron conceptos en esta fase de descubrimiento. Luego, en la fase de codificación de los datos (Taylor y Bogdan, 1990) se desarrollaron las categorías de codificación: experiencia católica, ser mujer, orientación sexual, pertenencia a la comunidad LGBTIQ+, vínculo con la institucionalidad religiosa y conciliación entre religión y sexualidad disidente. Los datos fueron codificados de forma manual a través de una matriz de hallazgos. En la fase final se trianguló la información, entre los resultados, la revisión bibliográfica, y las opiniones personales.

## Capítulo de análisis 1: La experiencia católica

Tal como se señaló en el apartado anterior las entrevistas fueron codificadas en 6 dimensiones y 19 variables. Las 6 categorías son: experiencia católica, ser mujer, orientación sexual, pertenencia a la comunidad LGBTIQ+, vínculo con la institucionalidad religiosa y conciliación entre religión y sexualidad disidente. Por su parte, las 19 subcategorías son: crecer en el espacio religioso, significado de ser católico, prácticas y rituales, naturaleza versus cultura, heteronormatividad y roles sociales, resistencia feminista; influencia de la religión en la sexualidad, salir del clóset, autorrealización de la propia sexualidad, sentido de pertenencia, bifobia como impedimento de pertenencia, cuestionamiento por la religión rechazo a la jerarquía y dogma, validación de discursos más progresistas al interior de la Iglesia, cercanía con las comunidades de base; separación o unión de identidades, separación entre la iglesia de la divinidad, cuestionar el rol moral de la Iglesia, reinterpretación y adaptación doctrinal.

El censo de 2002 fue el último censo oficial que preguntó por la religión que profesaban los habitantes del territorio chileno. Esta medición señala que el 69,9% de las personas mayores de 15 años se identificaban como católicas (Instituto Nacional de Estadísticas de Chile, 2002). Si bien estas cifras no están actualizadas, reflejan la realidad de la Iglesia Católica y sus feligreses durante la década de los 90' y principio de los 2000 en donde esta institución todavía poseía una gran influencia en la sociedad chilena, y Chile como nación se veía en su mayoría como un país católico, aceptando los preceptos y doctrinas de la religión como propios del territorio. Por el contrario, la Encuesta Bicentenario en el año 2019 señaló que solo un 45% de la población se identifica como católica y que en mayoría son mujeres entre 35 y 55 años de una clase socioeconómica media y baja (Pontificia Universidad Católica, 2019). Es decir, las nuevas generaciones cada día se posicionan más lejos de la religión que fuera omnipresente en el país, aunque esto no significa que culturalmente esta todavía no tenga una gran influencia tanto en el ámbito público como en el privado.



### *Crecer en el espacio religioso*

Es en la esfera privada donde aparece el primer contacto con la Iglesia Católica, como es en el caso de la mayoría de las mujeres entrevistadas, quienes desde sus infancias y en sus hogares empiezan a vincularse tanto con la institución como con la religiosidad de tal manera que no es posible identificar un momento en particular que marque un antes y un después: “fue algo que siempre estuvo ahí, prácticamente nací dentro de lo que es la religión y a medida que fui creciendo fui tomando también participación en esto” (Ester). Del mismo modo, Magdalena también reconoce el origen de su religiosidad el contexto familiar: “Toda mi familia es católica y yo desde muy chica fui a la iglesia con mi familia”.

La mayoría de las entrevistadas concuerdan en reconocer el origen de la vinculación con la religión católica en esos primeros años de vida y subrayan el rol de las familias en este proceso. La familia es la institución por la cual se transmiten elementos culturales vía herencia religiosa reproduciendo la religiosidad a través de la transmisión de valores y significados propios del credo, además de la participación en prácticas y ritos (Gonzálvez y Larrazabal, 2019), y esto va de la mano de la propia concepción que tiene la Iglesia de la familia como el lugar primario para transmitir la fe y las bases de la tradición cristiana (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007).

El Concilio Vaticano II reafirmó el rol de la familia como una especie de “iglesia doméstica”, es decir, son los padres quienes deben “predicar”, transmitir el mensaje de salvación de la iglesia, lo cual es el núcleo de las creencias católicas (Francisco, 19 de marzo 2016). Esta transmisión de mayor manera recae en las figuras femeninas en las familias, tales como las madres y las abuelas quienes actúan como agentes de la transmisión cultural de la identidad religiosa (Gonzálvez y Larrazabal, 2019). Según lo expresa Eva: “Me crié en una familia católica por el lado de mi mamá, son muy creyentes, sin embargo, por el lado de mi papá son totalmente ateos o agnósticos”. Ella señala que en su caso por un lado estaba la religiosidad católica de la madre y por otro lado la falta de fe, de cualquier credo, por el lado paterno. No obstante, ambas posiciones no son presentadas de la misma manera, ya que la identificación

con el catolicismo incluso la lleva a posteriormente ingresar a un colegio católico por su propia decisión. Por otra parte, Raquel señala que su conexión con la religión viene desde su familia, en especial a través de su abuela y su madre: “mi abuela rezaba todos los días, hacia sus oraciones y mi mamá a veces me llevaba a una misa de vez en cuando, creo que por ahí partió estas creencias de que existía un dios o algo ahí”. Magdalena por su lado recuerda que asistía a misa desde pequeña con su abuela e incluso “[l]e encantaba ir a la iglesia”.

El rito que marca esta vinculación con el catolicismo es el bautizo, que es el primer sacramento que reciben los fieles y que los hacen miembros de la Iglesia (*CIC*, n. 1267) pero además se puede decir que es el primer hito en la construcción de la identidad religiosa personal, ya que genera una vinculación que se va solidificando con las distintas prácticas tanto como comunitarias como la asistencia a misa, como con las acciones personales como el rezar en privado. Todas las entrevistadas fueron bautizadas en sus primeros años de vida, y nueve de ellas (el 90%) también realizaron la primera comunión en la infancia. Para ellas estos ritos de iniciación en la religión son vistos como algo natural y sin cuestionamientos (Day, 2011) tal y como Magdalena lo señala al decir: “obvio que tenía que hacer la primera comunión, como que nunca se puso en duda”. Esta certeza viene de la identificación con la religiosidad, al ser esta también parte de sus tradiciones familiares.

Si la familia no fue la institución transmisora de la herencia religiosa, esta función recayó en el segundo agente socializador más importante en la infancia: la escuela (Duek, 2010; Mieles y García, 2010). 7 de las 10 mujeres entrevistadas estudiaron en colegios católicos los cuales poseen un doble alcance educativo: por una parte, buscan la educación integral de las personas y, por otro lado, estas se insertan en la misión de la Iglesia de transmitir la cosmovisión propia de la religión católica que incluye la adhesión a la institución a través de los sacramentos (Murgoitio, 2009). Isabel no fue bautizada cuando pequeña y en cuarto año de educación básica ingresó a un colegio católico: “y desde ahí me empecé a vincular con todos los temas que desde el mismo colegio te preparaban para el bautizo, para la primera comunión”. Eva estudió en un colegio ligado a los Hermanos Maristas: “ahí [la escuela] la religión siempre fue parte de mi vida (...) por el sistema educativo, en todos los colegios hay

religión, entonces siempre terminaba participando en todas las cosas relacionadas a preparación”. Dentro de este sistema educativo las prácticas como rezos, participación en misa y las clases de catequesis son obligatorias y parte de la rutina, además de llevar un componente social de pertenencia no solo al grupo religioso, sino también de pertenencia al grupo de pares. Los compañeros, los amigos, están en el mismo círculo, por ende, no se cuestiona la participación y adscripción religiosa, sino más bien es hasta demandada por quienes no fueron iniciados por sus familias.

Isabel reconoce que su familia no fue quien le transmitió la religiosidad directamente, es más, recalca la voluntariedad de su decisión, subrayando lo distintivo del acto: “Mis papás no nos bautizaron desde pequeñas, ellos no eran tan cercanos a la iglesia hasta ese entonces, y fue una decisión nuestra, para esa edad, digamos, 7-8 años bautizarnos y hacer la primera comunión”. De la misma manera Ana explica que la adscripción religiosa no es una herencia familiar, más bien una adscripción propia que surge en el contexto de la educación en colegios católicos:

Me bautizaron e hice la primera comunión no obligada, de hecho, fue algo que a mí se me ocurrió y que mis papás aceptaron, y después lo mismo fue con la confirmación, fue algo voluntario, que yo decidí prepararme por el colegio también y ellos también aceptaron que yo lo hiciera sin ningún problema. Eso fue decisión de nosotros.

Las experiencias tanto de Ana como Isabel, quienes afirman haberse convertido a la religión católica como producto de una decisión propia, podrían parecer opuestos a los de quienes fueron bautizadas por sus padres. No obstante, ambas situaciones encuentran su punto en común al entenderse como consecuencias de las decisiones tomadas por las familias, ya que, dentro del sistema escolar chileno, en general, la educación católica es parte de la educación privada (Murgoitio, 2009), y por ende fue el núcleo familiar quien decidió de antemano que sus hijos fuesen educados bajo estos preceptos religiosos, a pesar de que pudiese existir una distancia a la religión organizada. Es decir, la identidad católica en la infancia esta mediada mayormente por las familias y en segundo lugar por las escuelas católicas, y ambas

instituciones generan prácticas discursivas que están adyacentes al contexto religioso chileno y constituyen una muestra más del ejercicio del poder (Foucault, 1977).

Las redes de poder presentan puntos de resistencia (Foucault, 1977) y si en la infancia las entrevistadas acogieron los discursos a favor de la adhesión religiosa, que tanto las familias como las escuelas transmitieron, en la adolescencia los sistemas de valores tanto como las creencias que propicia la religión católica se pusieron en tensión: “Los adolescentes se ponen mucho más rebeldes, lo cuestionan todo mucho más, también viví esa parte, y por eso también me fui alejando un poco de la Iglesia en general, y también porque había cosas que me costaba comprender en ese entonces” (Marta). Noemí vivió una situación similar a pesar de que ella no cuestionó el sistema de valores católico, sino más bien, tuvo una crisis de fe: “empecé a cuestionarme todo, empecé a dejar de creer. Pero en si me gustaba, aunque no creía, empecé a dejar de creer en Dios”. Para ambas la adolescencia marcó una crisis de la identidad religiosa, sin embargo, no solo en esta etapa se puede dar este cuestionamiento, el cual permite el movimiento desde una fe transicional a una fe reconstruida (Genia, 1992; 1999).

La fe transicional es el tercer estadio en el proceso de formación identitaria religiosa (Genia, 1992). Al entender la identidad como un proceso en constante movimiento (Hall, 2003) es posible observar que no existe una superación lineal de las etapas y que tal y como se analizará en la próxima sección, puede concurrir una coexistencia de una o más etapas sin generar una crisis. Sin embargo, puede existir una sanción social como en el caso de Noemí quien al encontrarse dentro de un colegio de formación católica durante esta crisis de fe no tuvo la oportunidad de alejarse de la religión, ya que ésta era impuesta por la escuela: “en el colegio eran bien pesados, si alguien no quería ir a una misa, no era como que no te dejaran ir a una misa”. Esto generó un rechazo aún más grande ya que Noemí, quien pidió a los 8 años ser bautizada, vio cómo la adhesión a la religión es fruto de una “libertad condicionada” (Ginzburg, 1981, p.18). Dentro de los parámetros de movimiento que otorga esta libertad existe un límite al estar dentro de una institución, que tiene por objetivo la evangelización (Murgoitio, 2009), y ese límite es marcado a través de castigos como la suspensión dentro de

la escuela. Esto es una muestra de cómo el poder es ejercido en las sociedades disciplinarias, siendo el castigo la sanción que normaliza, la sanción que crea la diferencia entre unos y otros (Foucault, 2012).

### *El significado del “ser católico” o el ser creyente*

Frente a la pregunta qué significa ser católica para ti, existen tres tipos de respuesta por parte de las entrevistadas: referir a los preceptos y creencias de la Iglesia Católica; adherir a los valores propios del catolicismo, y, por último, definir por oposición lo que no significa para ellas. Ana es una de las entrevistadas que construye su identidad católica desde las bases de las creencias: “Ser católica para mí significa creer en Dios, creer en el Espíritu Santo, en Jesús, en la Virgen.” Esta respuesta se apega al catecismo de la Iglesia Católica al señalar que la creencia en la Trinidad es el núcleo de la fe y, además, la mención de la Virgen María añade otro nivel de pertenencia que tiene relación con la arraigada marianidad presente en Latinoamérica y que trasciende el ámbito religioso al influir en la construcción de género en el continente (Montecino, 1996). La respuesta de Ana tiene una fuerte vinculación con la identidad católica latinoamericana (Parker, 2012; Vergara Henríquez, 2011) que vive una religiosidad que coloca a Jesús y la Virgen María como modelos a seguir.

La figura de Jesús es predominante para la identificación que tanto Ana, Sara y Raquel tienen con el catolicismo. Para ellas la base de la religiosidad está en el seguir el comportamiento de Jesucristo, es decir, adherir a los valores promovidos por la Iglesia al actuar acorde a las enseñanzas de éste, como están señaladas en el Nuevo Testamento: “Yo creo que tiene que ver con la experiencia de vida y con la experiencia de fe. Siento que el mensaje de Jesús es la invitación a ayudar, a ponerse en el lugar de la otra persona” (Raquel).

Para Raquel “la invitación a ayudar” es el centro de su identidad cómo católica. La doctrina no es el foco del catolicismo para ella, más bien, en el accionar se muestra esta religiosidad. Este mensaje es concordante con la invitación que realizó la Teología de la Liberación, al mostrar la iglesia al servicio de los más necesitados y que se expresa el día de hoy en el

“catolicismo progresista latinoamericano” (Parker, 2012) Este pensamiento también lo comparte Ana quien señala que “respetar al prójimo dentro de todo” es lo relevante al materializar esta identidad religiosa. Ruth por su parte señala que tiene “los valores de amar al prójimo, de tratar de poner a las otras personas por sobre mis necesidades”. Este pensamiento está relacionado con las corrientes cristianas de izquierda (Correa, 1986), que inspirados por el llamado de la Teología de la Liberación a construir una iglesia de los pobres (Parker, 2012) y que Noemí identifica como “una luz más positiva dentro de la Iglesia”, que ha sido invisibilizada con el acercamiento al conservadurismo.

Sara comienza su respuesta señalando que para ella el ser católica no va de la mano de la institucionalidad, sino más bien y al igual que Ana y Raquel, es seguir los preceptos de Jesucristo y actuar acordemente: “Ahora en este momento en la vida significa, no significa estar de acuerdo como con la institución de la iglesia católica, sino que significa seguir como el pensamiento, como un poco los valores de Jesús” (Sara). Resulta relevante que tanto Sara, como otras entrevistadas, demarquen las diferencias que tienen con la Iglesia Católica como institución versus las prácticas relacionadas con el catolicismo. Es importante señalar que dentro del pensamiento doctrinal de la Iglesia no se puede estar “en comunión” con ésta, es decir, estar y ser miembro en pleno derecho, si existe una negación o rechazo a alguna parte de la doctrina o a la jerarquía de la iglesia, por lo cual se estaría cometiendo una herejía (CDC, can. 751). Sin embargo, y tal como se verá en profundidad en el tercer capítulo, para ellas no existe una contradicción en este actuar y siguen sintiéndose parte de la comunidad de católicos.

Isabel presenta una nueva figura que, en términos de esta investigación, resulta importante delimitar. La persona católica disidente:

Yo el día de hoy me declaro católica disidente (...) Para mí, yo sigo creyendo, bueno, igual cuestiono muchas cosas también obviamente. Habrá un dios, una diosa, no sé, algo más grande que uno, creo en eso, pero también creo que la institución está muy manoseada, hay muchas cosas que están demasiado mal.

Basándose en el relato de Isabel, la persona, la mujer católica disidente cree en ciertos paradigmas generales de la religión católica pero no en los específicos: por ejemplo, Isabel cree en la figura de un dios que esta por sobre las personas, sin embargo, este dios no posee un género binario, es decir, no es hombre ni mujer, lo que se contrapone con la figura del dios padre creador quien se encarnó en un hombre llamado Jesús, lo cual es el núcleo principal del catolicismo, el creer en la Trinidad. Por otra parte, ser católico disidente también conlleva no estar de acuerdo en la totalidad del accionar de la institución, la cual es puesta en tela de juicio por todas las mujeres a lo largo de las entrevistas.

### *Participación religiosa*

La identidad religiosa, tal y como las otras identidades fragmentadas que existen en el sujeto (Hall, 2003) es un proceso subjetivo que está en constante negociación entre el sujeto y el contexto que lo rodea (Gimenez, 2004; Hall, 2003; Wedow et al., 2017). Por una parte, está influida por lo que Davidson y Knudsen (1997) llaman orientación religiosa, siendo parte de esto todo aquello que, tal como las entrevistadas señalaron al definir el ser católico, es particular a la religión. Es decir, la creencia en Dios, en Jesús; el seguir las enseñanzas y valores que el catolicismo presenta y cómo estos se aplican en el día a día. Por otra parte, existe el compromiso religioso y este se puede medir bajo los términos de dos componentes: la conciencia religiosa y la participación religiosa (Davidson y Knudsen, 1997). La conciencia religiosa se enmarca dentro de la interioridad de la persona y cómo la religión influye en el actuar:

Tiene que ver como uno lleva las relaciones creo yo, las relaciones familiares, de amistades, de pareja, el cómo uno hace el trabajo, como se lleva con los compañeros de trabajo, que cosas uno valora, que cosas uno deja afuera de la vida. Yo creo que en esas cosas se expresa (Sara).

La religión crea una forma de ver el mundo que influye en el comportamiento y en los afectos (Roberts, 1984) que en el caso de Sara se expresa en las relaciones interpersonales. Para ella existe una diferencia en la forma de relacionarse que es propia del ser católico y que difiere de quienes no lo son. Por su parte Raquel señala:

(...) en la experiencia del resucitado, que es mostrarme tal cual soy, que, a pesar de las dificultades, a pesar de los problemas, siempre viene algo mejor, todo pasa, esa esperanza de que las cosas lleguen para algo mejor (...) es un constante morir, resucitar y todo el tema, pasar por la Pasión que es parte de la vida”.

Raquel ve que la vida se enmarca dentro de “la experiencia del resucitado”, es decir, Jesucristo. Por ende, para ella el mensaje de salvación se hace presente en su día a día al tener la esperanza de que siempre viene algo mejor.

Si la conciencia religiosa tiene su expresión en el ámbito privado, la participación religiosa tiene una doble presentación al ser posible tanto en un modo personal como en uno institucional (Davidson, 1977). Tanto en la infancia, adolescencia y en la actualidad se reconoce el acto de rezar como la práctica más común por parte de las entrevistadas, como en el caso de Ana: “rezo, en verdad no rezo todos los días, pero si tengo como una práctica de tratar de agradecer mucho, todos los días eso sí”. Por su parte Ruth señala: “en casa tengo una animita, de repente paso y me siento, me gustan los momentos para estar en silencio, hacer modos de oración personal”. Este modo de acercarse personalmente a la divinidad es preferido y realizado con más frecuencia por las entrevistadas, en oposición a la conexión más ritualista e institucional:

Generalmente soy muy de utilizar por ejemplo cadenas, ya sea de santos o de la virgen, incluso tengo una imagen de Jesús, y por lo general trato de rezar u orar, siento que igual eso es importante, esa conexión que hay que tener es como, no necesitas del templo, sino que el templo siempre está en uno, mientras puedas conectarte, orar



e incluso meditar y tener esta conversación, ya hay una forma de expresarlo y de conectarse con Dios o Jesús (Eva).

Eva expresa un sentimiento que se repite al hablar de la relación con la religión, el de que no es imprescindible la expresión pública de la fe, ya sea asistiendo a misas o participando en iglesias o comunidades, sino que más bien se recalca la experiencia individual. Por ejemplo, Raquel señala que solo participa en las misas de su comunidad y algunas veces en celebraciones importantes como en Semana Santa o Navidad, pero nunca de una manera obligada. Por su parte, Ruth comenta que la bendición a los alimentos es una forma en la cual se materializa su fe, como también en el rezar habitualmente antes de ir a dormir. Magdalena cuenta que desde que salió de la universidad no asiste a misa y existe “la comunicación con Dios a través de rezos, de oraciones”.

Para la Iglesia Católica asistir a misa y recibir el sacramento de la eucaristía es “el corazón y la cumbre de la vida de la Iglesia” (CIC, n. 1407) y el primer mandamiento de la Iglesia, en donde “Cristo, Dios y hombre, se hace totalmente presente” (CIC, n. 1374). No obstante, para la totalidad de las entrevistadas la participación eucarística es una de las diversas formas de vivir la religiosidad y que muchas veces puede ir de la mano con un comportamiento alejado a los valores cristianos, tal y como señala una de las entrevistadas al hablar de la lealtad y el no juzgar a otros: “es súper fácil ir a misa una vez a la semana, porque tú te haces el horario y vas, en cambio esto otro es más trabajoso, es bien trabajoso” (Sara).

Al tiempo de la entrevista quienes si participaban en actividades comunitarias se veían condicionadas por la pandemia del COVID-19 y las diferentes medidas que se han tomado para evitar su propagación. Por ejemplo, Ester si iba a misa todos los domingos antes de la pandemia, además, era parte de un coro que cantaba en esas celebraciones. De la misma manera Ana, señala que su asistencia a misas era alta al también ser parte de una comunidad de vida que a la vez es coro litúrgico. Marta es la única que señala seguir participando casi todos los domingos en la misa *online*, la cual constituye una nueva forma de relacionarse con la comunidad de fieles a partir de la imposibilidad de habitar espacios cerrados. Para ella, el

poder conectarse “a través de la oración” y “tratando de hacer comunidad a pesar de la distancia” resultaron ser un apoyo muy importante en los momentos más críticos de la pandemia, la cual vivió fuera del país sin contar con redes de apoyo. Este caso es distintivo del aspecto comunal que puede llegar a formar la afiliación religiosa, creando un sentido de pertenencia (Roberts, 1984).

## Capítulo de análisis 2: Identidad de género y orientación sexual

En este capítulo se hablará de las construcciones de género y de identidad sexual por parte de las entrevistadas y de la influencia de la Iglesia católica en estas.

### *Identidad de género y el ser mujer*

La Iglesia Católica tiene una visión particular de cuáles son los roles de las mujeres tanto en la Iglesia como en la sociedad, y estos roles están relacionados intrínsecamente con la maternidad y el matrimonio, además, de existir en complemento a los roles que los hombres cumplen (Dillon, 1999; Ecklund, 2005). Ninguna de las entrevistadas al preguntarles acerca que significaba el ser mujer para ellas dio una respuesta que estuviese en total sincronía con la visión de la institucionalidad católica, es más, para todas fue una pregunta difícil de responder y que requirió mayor elaboración. Si bien la discrepancia entre la doctrina de la Iglesia acerca las mujeres y las propias construcciones identitarias eran esperables, ya que ellas tan solo con el hecho de identificarse como mujeres católicas lesbianas y bisexuales colocan en tensión los límites impuestos por la religión frente a la sexualidad (Radojicic, 2016; Houghton y Tasker, 2019). Es posible caracterizar que existen algunos acercamientos más conservadores respecto al género y, por otra parte, existe un posicionamiento que nace desde una perspectiva feminista.

Marta señala: “¿Qué significa ser mujer?, ¡qué complejo! Qué complejo porque cuando me dices eso pienso en las construcciones, o sea, evidentemente estoy de acuerdo con que tengo un género femenino y un sexo femenino, sexo mujer, digamos”. De forma similar Ana señala:

Significa sentirme mujer, que en este caso es ser una persona con las características femeninas internas y tengo la suerte de que también son externas, que no tengo que cambiarlas. Significa ser una persona fuerte (...) mira, ahora que lo pienso digo nosotras las mujeres tenemos, bueno diferentes dones que los hombres, pero tenemos la suerte quizás de poder ser unas personas muy fuertes, muy luchadoras y persistentes.

Tanto Marta como Ana reconocen que existe una separación entre sexo y género, siendo el primero biológico y el segundo cultural (Rubin, 1975), y que, en el caso de ellas, tanto el sexo y género serían concordantes, dando a entender que existen situaciones en las que no lo son. Sin embargo, ambas se enfocan en las supuestas diferencias que podrían existir entre uno y otro, y no cuestionan el modelo binario cultural que crea tanto el sexo y el género, siendo estos dos por ende construcciones culturales (Butler, 2007). Esta mirada puede ser considerada como conservadora, ya que hace hincapié en las supuestas características propias que las mujeres tanto como sexo adquieren culturalmente creando el género. Esto se sitúa en contraste con el pensamiento actual de las teorías feministas y queer, que proponen que el género es impuesto sobre una construcción sexuada (Butler, 2007). Por otra parte, Ana al hablar de “diferentes dones” que poseerían por un lado las mujeres y por el otro los hombres, representa el feminismo de la diferencia que la Iglesia Católica ha adoptado en las últimas décadas (Htun, 2003), uniéndose a las reivindicaciones por los derechos de las mujeres, pero como vehículo para resaltar las características que el catolicismo considera relevantes en las mujeres, como lo son las acciones de cuidado que devendrían de lo que el papa Juan Pablo II (29 de junio 1995) denominó genio femenino y que no es más que “un modelo de mujer universal” (Vivas, 2003, p. 216).

Si el dualismo género/cultura es lo que convierte en destino a los cuerpos anatómicamente diferenciados (Butler, 2007), en el caso de la cultura católica chilena, la maternidad y los afectos y actitudes que emanarían de ésta, son el modelo a seguir para las mujeres. Ana menciona que las mujeres tienen una “calidez interna” para poder comprender a las personas y ayudarlas que, en cambio, los hombres no poseerían. Esta calidez vista como algo positivo y unificador de las mujeres, se entiende como representativa de la importancia del símbolo de la Virgen María en el territorio latinoamericano y en Chile (Althaus-Reid, 2005; Montecino, 1996; Stevens, 1976). La Iglesia Católica reconoce que existen “dos dimensiones particulares de la realización de la personalidad femenina”: la maternidad y la virginidad (Juan Pablo II, 15 de agosto 1988, par.17). Por ende, el marianismo presente en el territorio viene a igualar a lo femenino con estas categorías, pero colocando énfasis en el rol de la

madre sacrificada de todo el continente (Montecino, 1996). La fortaleza es una de las características, asimismo, Eva señala:

No lo sé, es una forma de expresarse, yo creo, ¿qué significa ser mujer? Oh, ser fuerte, ser fuerte en muchos aspectos. Pero más allá de eso no puedo decir "ser mujer es nacer con vagina" porque no creo que es así tampoco, creo que igual es un constructo social y al igual que ser hombre, ser mujer es un constructo social, pero la gente que decide ser mujer son personas fuertes, somos personas fuertes.

Por una parte, la reflexión de Eva caería en la postura más conservadora al caer en el esencialismo de género al afirmar que todas las mujeres son fuertes, pero, por otro lado, su pensamiento también está dotado de una reflexión que proviene del quehacer feminista, y este tipo de construcción es en sí una resistencia feminista a la influencia del catolicismo. Eva reconoce que existe un modelo que crea sujetos que se identifican como mujeres, pero además señala que no solo las personas que nacen con un aparato reproductor interno entran en esta categoría, más bien habría un espacio para la decisión y la creación propia. Por otra parte, Ruth refiere:

Mira, ser mujer es súper complicado, sobre todo porque lo he estado analizando últimamente con toda esta deconstrucción que uno ha estado haciendo, sobre todo con nuestros hermanos trans, ser mujer para mí significa más allá de lo físico, significa sólo, así como valores y fortalezas.

En el discurso de Ruth también confluyen las construcciones más conservadoras que tienden a generalizar la experiencia de las mujeres, con las que surgen desde una perspectiva feminista: “Entonces para mí ser mujer es estar marcada por un desafío constante de hacernos validar, de cuidarnos, de ser fuertes frente a una sociedad que no está hecha ni nos quiere hacer el espacio para estar en ella”. Existe un posicionamiento crítico a la sociedad patriarcal que coloca a las mujeres en una posición subalterna y que como respuesta coloca a las mujeres en un estado perpetuo de defensa: “ser mujer es un constante estar exigida como en

distintos roles y en distintas batallas, y el desgaste que trae eso también” (Sara). Por su parte, Magdalena señala:

Ser mujer va muy de la mano como con una lucha constante, y eso va relacionado de la mano totalmente con la sociedad en general porque siempre se ha catalogado a la mujer como que es el sexo débil, con que tiene que mantenerse en la casa, con que tiene que tener hijos, etc.

Marta reconoce que ella ha vivido muy libremente lo que es ser mujer, debido a una crianza que evitaba la propagación de los roles de género estereotipados, y, por ende, ella se dio cuenta tardíamente de “todo lo que conlleva esta lucha que la gente ahora ha manifestado en un paradigma más relacionado con el feminismo”. Marta, junto a Raquel y Ana son las únicas que identifican explícitamente el rol del feminismo en develar las construcciones de poder que crean el género, pero no por eso no existe una influencia feminista al tensar las expectativas que recaen en el rol/mujer. Es más, todas las entrevistadas concuerdan en que la Iglesia Católica como institución ha contribuido en la reproducción del modelo patriarcal. Ruth, por su parte, señala que ésta es una institución machista y que:

Se hace remarcar más que todo por el hecho de que el rol de familia dentro de la iglesia católica está marcado por el patriarcado dentro de los niveles jerárquicos, y las mujeres estamos hechas como para la servidumbre, por decirlo así, de la familia.

El cuestionamiento a la exclusión de las mujeres del poder en la Iglesia es compartido ampliamente por las entrevistadas, y es parte de la crítica a la construcción del rol de la mujer por parte del catolicismo. Por ejemplo, Eva y Ana hacen hincapié en el impedimento a las mujeres de ser ordenadas sacerdotes, officiar misas, y por ende están imposibilitadas de acceder a puestos jerárquicos que están reservados para sacerdotes. Ana refiere que esta discriminación es la que contribuye que las mujeres sean vistas como asistentes, al servicio de los demás, lo cual vuelve a remarcar la relación inseparable de las mujeres con la “maternidad afectiva, cultural y espiritual” (Juan Pablo II, 29 de junio 1995). No obstante,

no existe un real cuestionamiento al ejercicio del poder y las redes que existen alrededor de éste (Foucault, 1977). Isabel realiza una conexión entre género y poder al decir: “yo creo que el tema de género y del poder al que tú puedes acceder o a las acciones que puedes acceder dentro de la Iglesia, están muy marcadas”, sin embargo, para ella la respuesta a esta inequidad sería a través del acceso de las mujeres a estas posiciones de poder. De la misma manera, Raquel comenta:

Justamente el hecho de que los hombres tengan tanto poder, me gustaría que las mujeres también tuvieran acceso, las mujeres que hacen justamente estudios religiosos pudieran ser sacerdotisas dentro de la Iglesia, que pudiéramos observar a una mujer oficiando una misa. Sé que dentro de las monjitas hay otros trabajos que son igual de importantes, pero claramente no están a la vista como sí es el de los hombres. Entonces me gustaría que hubiera esa igualdad con respecto a que, si una mujer entra a hacer estudios, pudiera ser una sacerdotisa oficiando una misa.

Por ende, esta propuesta para combatir el machismo dentro de la Iglesia no pasaría por cuestionar el carácter jerárquico de la institución que reproduce diversas formas de exclusión, no solo la de género, desconociendo como la Iglesia Católica ejerce un aparato clerical en Latinoamérica que influye en el actuar político del continente (Durán Gillén, 2017).

Otro ejemplo de esto es la crítica a la oposición al matrimonio igualitario. Ruth lo ejemplifica al señalar que Iglesia y su jerarquía son “los mayores fanáticos de tener el concepto de familia ideal: el hombre y la mujer casados, con familia, hijos, con descendencia”. Para la Iglesia Católica la familia, concebida únicamente a través del vínculo matrimonial, es “la iglesia doméstica” (CIC, 2204) y, por ende, replica el modelo desigual que dota de mayor autoridad a los hombres, que relega a las mujeres a la maternidad, y que además niega de otras formas de parentesco. Al pedir que el matrimonio religioso se amplié a las parejas del mismo sexo, replicando el mismo modelo “normal” que crea el hetero-patriarcado pero sin los derechos civiles que confiere el matrimonio igualitario civil, el cual al momento de realizar las entrevistas no había sido promulgado como ley.

## **Orientación sexual**

La identificación con una identidad lesbiana o bisexual, es parte del continuo proceso de construcción narrativa acerca del quién somos y cómo nos relacionamos con el mundo (Hall, 2003). Este constante movimiento no tiene un fin, ya que nunca existirá una identidad definitiva al estar está compuesta por identidades múltiples e inacabadas (Hall, 2003). Sin embargo, si se puede reconocer un primer punto de partida que surge cuando, en el caso de las identidades no heterosexuales, el sujeto se da cuenta de su propia diferencia en oposición con la norma heterosexual (D'Augelli, 1994). Al identificar este primer momento las entrevistadas pueden ser separadas en dos grupos: quienes notaron esta diferencia en la infancia y adolescencia, y quienes lo hicieron en la adultez. Isabel, quien se identifica como bisexual, recuerda que en los primeros años de la enseñanza media se sintió atraída por una mujer y ese fue el punto de partida para su “auto-reconocimiento” (D'Augelli, 1994). Por su parte, Ana, bisexual, señala que en octavo básico fue cuando por “primera vez me atraía una persona como del mismo sexo”, lo cual también se replica en Noemí, quien también se identifica como bisexual, y señala que a los 13-14 años fue cuando se inició este proceso de “descubrimiento”.

En la adolescencia, en este grupo, aparecen los primeros pasos desviados de la línea recta de la heterosexualidad (Ahmed, 2018). Por otra parte, en los casos de Marta, bisexual, y Ruth, lesbiana, este cuestionamiento a la norma heterosexual aceptada como propia, se da en la adultez, ya sea al estar en la universidad como en el caso de Marta, o ya inserta en la vida laboral, como en el caso de Ruth. En el caso de ellas esto se da al comenzar una relación sexo-afectiva con mujeres, es decir, al establecer, a través de un vínculo con un otro que termina por caracterizar al propio sujeto, “la dirección del propio deseo” (Ahmed, 2018, p.222).

El reconocimiento personal esta permeado por el contexto heteronormado en el que están inmersas, en el cual la tradición católica tiene gran influencia, y que dificulta la producción de un discurso propio de la sexualidad siguiendo esta orientación del deseo que no es *straight* (Ahmed, 2017). Por ejemplo, para Ester, quien si bien se dio cuenta de su atracción hacia las



mujeres en la pre-adolescencia y el día de hoy se identifica como bisexual, el miedo al juicio por parte de otros la llevó a esconder esta parte de ella: “Para mí siempre fue un territorio donde yo no tenía que pasar, entonces ni siquiera me daba el espacio a cuestionarme hasta que una vez simplemente pasó”. El miedo como afecto “funciona para contener a los cuerpos dentro el espacio social” (Ahmed, 2017) y en el caso de Ester, quién antes de iniciar una relación con una mujer le confidenció a su hermana su orientación, el miedo es la respuesta a la acusación de que se iba “a ir al infierno”. Posteriormente, Ester tuvo que develar la propia orientación sexual (Sedwick, 1998; Capdevila-Argüelles, 2017) a la fuerza ya que sus padres descubrieron su relación, y la “mandaron a un psicólogo para que *se mejorara*”. Por otra parte, Marta, comenta que al develar a su familia que estaba en una relación con una mujer, también fue obligada a asistir a terapia psicológica: “Lo veían más como una cosa de confusión en realidad, y por eso fui al psicólogo”.

En ambos casos, las familias reaccionaron negativamente a esta “confesión” de la propia identidad sexual (Foucault, 1977) creyendo que era una desviación de la norma que podía ser corregida con el apoyo necesario. Sin embargo, lo único que consiguió en el caso de Ester fue quebrar la relación con sus padres, lo cual solo ahora después de 5 años ha podido enmendarse. En el caso de Magdalena, bisexual, la situación se vivió al presentar a su pareja a su familia, lo cual no tuvo ninguna repercusión negativa, ya que dentro de la familia ya existían miembros que se identificaban con una identidad no heterosexual, lo cual facilitó este proceso.

El proceso de develar la propia identidad no heterosexual a otros, que es conocido coloquialmente como salir del clóset, no es un proceso acabado ya que es un acto que se repite o no, dependiendo de los distintos contextos y grupos sociales. Además, existe la posibilidad de quedarse en el armario como una forma de protección frente a la homofobia (Capdevila-Argüelles, 2017). Por eso no resulta sorprendente que dentro de esta investigación existan quienes han evitado referirse a su orientación sexual por miedo de ser discriminadas por la Iglesia Católica. Ruth trabaja con una congregación de religiosas en

Santiago y en ese trabajo nadie sabe que tiene una pareja mujer con la que vive, a pesar de que en su familia no es un secreto:

He tocado de repente los temas [con las religiosas], como persona ajena, no diciendo que soy yo, y siempre la respuesta que tengo son como de enfermedad, como que está mal, que es algo psicológico, siempre he visto rechazo, y como te digo, he sentido esta discriminación desde un punto de vista de las personas que son diferentes a la convención que tiene la Iglesia Católica. Creo que también ese es el miedo que me da de poder abrirlo y decirlo de forma explícita.

Raquel participa desde la adolescencia con una comunidad de mujeres religiosas llamada “Comunidad misionera de Cristo resucitado” en Viña del Mar, y el proceso de descubrirse a sí misma como lesbiana se dio en relación a estas mujeres consagradas con quienes vivió dos experiencias opuestas. Por una parte, sintió el rechazo de una joven monja que conoció al llegar a trabajar voluntariamente a un hogar de niños a los 14 años, y fue ella quien posteriormente la acercó a la comunidad de la que es parte hasta hoy. Por otro lado, la reacción de las religiosas que forman parte de la comunidad fue distinta y recuerda una conversación en particular que tuvo con una de ellas:

Ella me dice que en el fondo que cuando decidió ser monja, muchos de sus amigos, de sus cercanos le dejaron de hablar, la cuestionaron. Vivió en el fondo un rechazo (...) dijo ahí otras cosas más directas, que en el fondo que dejara de leer, en el sentido de que no sufra más o no me cuestione más, porque yo siempre trataba de estar más escondida, no sé, entre mis más cercanos todos sabían, pero no andaba tan pública.

Raquel hasta el día de hoy tiene el apoyo de estas religiosas a quienes considera sus amigas y a quienes le ha presentado a su pareja actual, Ana. Por su parte, Ana vivió una situación completamente opuesta con un grupo inserto en el Movimiento Apostólico de Schönstatt en

Santiago, en donde se sintió presionada a salir del clóset como requisito para poder seguir participando:

Me acuerdo cuando yo hice la alianza con la Mater, hacían como una entrevista antes como de dar el paso de la alianza y si había algo que a ti te complicaba como persona (...) Obviamente lo que a mí me complicaba era eso y me acuerdo de haberlo dicho y tener que salir del closet por así decirlo, obligada, y fue muy difícil. Lo tuve que hacer con una de las hermanas y con la comunidad de ese tiempo, y fue difícil porque nunca se lo había dicho a alguien que no fuera de mi confianza y no entendía tampoco porque tenía que decirlo, pero igual lo hice.

Si bien esta confesión no resultó ser un impedimento para que ella pudiese seguir participando en la comunidad, después de sellar este compromiso con el movimiento y con la imagen de la virgen María, recibió un documento por parte de quienes estaban a cargo del grupo: “después me llega este texto de curar la homosexualidad y de que había psicólogos y psicólogas que eran expertas en eso”. Esto la dejó perpleja y decidió no tomar una hora con esos profesionales. Al poco tiempo decidió retirarse de esa comunidad.

Las experiencias de las mujeres de este estudio, relatan procesos disímiles en el desarrollo de sus identidades sexuales orientadas hacia las mujeres. Las experiencias varían desde la edad en la cual notan una diferencia frente al modelo heterosexual, como también las respuestas de los diferentes grupos sociales en los que se mueven incluyendo la relación sus familias, como la relación con las comunidades católicas en las que participaban o en las que aún participan. Esto también se replica en la relación que tienen con la comunidad LGBTIQ+.

La mayoría de las entrevistadas reconoció sentirse parte esta comunidad ya sea por el hecho de declararse de una sexualidad disidente, por estar en pareja por una mujer o por alinearse a las luchas políticas de la comunidad. Por ejemplo, Ana declara sentirse parte porque el ser bisexual la hace “parte de esta lucha de una u otra manera” y que el participar en algún grupo activista como MOVILH, Iguales o la Red Lesbofeminista no es requisito para ser miembro

de la comunidad. De la misma manera, Marta reconoce que lo visible de la comunidad LGBTIQ+ son las organizaciones sociales, sin embargo, la mera existencia e identificación con una sexualidad disidente, en este caso bisexual, sería el único requisito existente para ser parte de la comunidad. Eva también lo plantea de una manera similar al decir que ella nunca ha tenido que cambiar algo para ser parte de la comunidad, ya que siempre ha sentido que es parte.

Además, para Marta el sentimiento de pertenencia va de la mano con reconocer la lucha por los derechos de las personas LGBTIQ+ realizan como propia y sentirse alineada al trabajo que organizaciones como Iguales y Todo Mejora realizan. Si bien este acercamiento podría nacer de un interés por políticas que la atañen directamente como el matrimonio igualitario y la adopción homoparental, la relación y el compromiso con la comunidad va más allá al destacar las acciones dedicadas a los adolescentes y a las personas trans, reconociéndolos como iguales dentro de lo que sería la comunidad.

Ruth por su parte amplía esta mirada al agregar que ella se siente parte de la comunidad y se identifica con ella, no solo por ser lesbiana, sino porque además al presentarse como una mujer lesbiana en uno de sus trabajos puede acompañar a sus alumnos/as en “procesos de rechazo familiar”. Esta reflexión también la comparte Raquel quien señala su activismo es dentro de la Iglesia católica al ser una mujer lesbiana que no oculta su orientación: “Mi estrategia siempre fue que me conocieran por otras campañas, pero en el fondo la que organiza esas campañas es lesbiana, la que ha llevado ayuda a tu casa o a tantas casas, es la lesbiana, pero es la Raquel, y es la Raquel que además hace eso”. Para ella resulta un desafío personal ser activista “en un espacio tan estructurado, que ha provocado tanto daño a la comunidad [LGBTIQ+] y a muchas personas”, pero cree que es un desafío necesario para poder romper con los prejuicios que surgen desde las comunidades de fieles.

Como se mencionó, para la mayoría el identificarse como lesbiana o bisexual resulta primordial para entrar en la comunidad, y muchas veces el único requisito. Sin embargo, para tres mujeres que se identifican como bisexuales, Isabel, Sara y Noemí, su sentido de

pertenencia se ha visto mermado por haber sido discriminadas dentro de la misma comunidad. Sara explica este problema de la siguiente manera:

Hay un tema de la bisexualidad que siempre con una pata fuera y una pata adentro (...) como que te gusta una mujer y es como claro, entonces soy súper, súper gay porque me encanta una mujer. Pero después estas con una pareja hombre, que en el caso mío tengo mi esposo, es hombre, entonces uno desde este bi-odio uno no, o desde la bifobia, entonces ya, entonces ya no pertenezco tanto, porque es normativo.

Noemí por su parte señala encontrarse en una situación complicada frente al colectivo, ya que “a pesar de que la sigla es LGBTQ+, la B está ahí [y] muchas veces nos dejan aparte, hay mucha bifobia dentro del conglomerado”. Explica que, si ya es difícil lidiar con los cuestionamientos desde las personas heterosexuales, es aún más difícil hacerlo con el que viene desde dentro del mismo grupo, ya que se tiende a invisibilizar las experiencias de las mujeres bisexuales al no poder encontrar y crear un espacio con las mujeres lesbianas.

Isabel también dice sentirse en esta disyuntiva de estar dentro y fuera de la comunidad a la vez: “juntos, pero no revueltos”. Ella participó en una agrupación lésbica bisexual durante dos años y si bien nunca fue directamente cuestionada por su orientación, si sintió que, al hablar de bisexualidad para una actividad en el contexto del día internacional de la bisexualidad, había un control de lo que se podía decir y no por parte de quienes eran sus compañeras lesbianas. Esto la llevó a distanciarse de la agrupación, aunque no por eso ha dejado de buscar nuevas formas seguir haciendo activismo.

Ester es la única entrevistada no se siente identificada con la comunidad, ya que, para ella, debe existir un interés e iniciativa para hacerlo: “En realidad, activista de la comunidad no me siento, yo soy lesbiana y me identifico como lesbiana y lo digo y no tengo problemas en eso, más allá no me meto mucho”. Además, para ella el ser parte de la comunidad incluye el ser activista, entendiendo el activismo como algo más político que solo identificarse con una sexualidad no normativa.

La figura de la activista aparece con fuerza al hablar de la comunidad LGBTIQ+, ya que de una u otra manera, para la gran mayoría de los entrevistados, ser parte de esta comunidad tiene que incluir un componente político de reivindicación de derechos. Ahora, la manera en la cual conciben este activismo es la que difiere. Mientras algunas lo hacen en escala personal, compartiendo sus vivencias con quienes las rodean, otras, se activan en agrupaciones que velan por los derechos sociales de la comunidad.

### **Capítulo de análisis 3: Conciliación de identidad religiosa y orientación sexual**

En el primer capítulo de análisis se presentaron los diversos acercamientos de las entrevistadas con el catolicismo y lo que significa ser para ellas católicas en el contexto chileno. Igualmente, en el segundo capítulo se abordaron las construcciones que ellas como mujeres que han crecido en un país permeado por la cultura católica han sostenido acerca su autopercepción de género y frente a la propia orientación sexual. Entendiendo que la identificación es un proceso discursivo que no está fuera del ejercicio del poder (Foucault, 1977; Hall, 2003) es posible comprender este proceso como uno de orientación (Ahmed, 2018) que más que resolver un conflicto entre las identidades y superarlo, se puede plantear que este pasa a ser una forma queer de habitar el espacio (Ahmed, 2018). Luego de haberse encontradas desorientadas frente a dos identidades, dos caminos que han sido documentadamente mostrados como opuestos o al menos conflictivos (Rodríguez y Ouellette, 2000; Rodríguez, 2010; Shurts et al., 2019), son identificados como posibles de transitar al utilizar distintas herramientas para resistir a los discursos normalizadores por los cuales se ven atravesadas, expresando distintas formas de vincularse con la institucionalidad, rechazando el rol de la jerarquía católica y/o al buscar espacios que se presentan como más progresistas. Estas estrategias de re-orientación se pueden resumir en 3 categorías: separar la Iglesia y la divinidad, cuestionar el rol moral de la Iglesia Católica, y reinterpretar y adaptar la doctrina religiosa.

#### ***Separación de la Iglesia y la divinidad***

En la primera de estas estrategias, las mujeres que la utilizan contrastan entre la Iglesia católica y su jerarquía y la figura de Dios. De esta manera, ellas entienden que su adhesión al catolicismo y la posibilidad de seguir estando adentro de la Iglesia se basa en una experiencia de encuentro con un Dios que es amor:

Se supone que lo que creen los católicos justamente es el hecho de que en el Nuevo Testamento Dios es amor, y por ende el amor lo va a perdonar todo, y si creemos justamente que Dios nos da el perdón de los pecados más horribles, y se los da a todas

las personas, ¿por qué no podría darnos ese perdón a pesar de que no hay nada que perdonar? ¿por qué nos tendría que dejar de amar solamente por decidir a quién amar? (Eva).

Eva comprende que la postura institucional de la Iglesia sigue relacionando la homosexualidad con un pecado, una ofensa hacia Dios. Pero, ella contrasta con el mensaje central del cristianismo que es el amor y qué como bajo este prisma esa postura no se sostiene. De la misma manera, al referirse a “lo que creen los católicos” ella se ubica fuera del mismo grupo que dice pertenecer y que en vez de basar su actuar en el perdón y la aceptación se basa en el juicio. Por su parte, Ester señala: “me agarro mucho de cosas que son como el amor (...) amar no es malo y nunca lo va a ser, entonces no debería por qué estar mal.” Su posicionamiento como católica también se construye desde una perspectiva basada en los valores esenciales de la religión, y al igual que otras participantes en esta investigación reconoce que “la lógica patriarcal, machista” (Isabel) es la que ha instaurado los discursos discriminatorios.

La crítica a la jerarquía y su actuar se hace evidente en las palabras de Ana, quién señala que existe una contradicción entre el actuar de la Iglesia versus el mensaje de salvación universal:

Yo a la Iglesia como institución veo que le falta mucho, (...) si yo pudiera hablar con todas estas personas como de la Iglesia antigua, con estos sacerdotes y con esta institución en general, no con los laicos y laicas, les diría como “oye, ¿han pensado en actualizarse o esto se va a acabar?” (...) al final lo que ha priorizado o sido primordial es el alma de la persona, y si esa persona, da lo mismo si fuera por sentimiento o por orientación, lo importante es que cree. Y si cree, ¿no debería eso importarles?

Este mismo sentimiento lo comparte Raquel al afirmar que existe una falta de credibilidad hacia la Iglesia, y que ésta se acrecienta al no irse actualizando con los tiempos. Además, señala que faltan espacios nuevos de participación que no sean tan rígidos, “espacios más



seguros” que permitan vivir la fe de una forma más libre: “Siento que es una forma nueva de ser católicos, porque la doctrina o como nos fueron obligando a ciertas conductas, ya no las queremos”, luego continúa:

Nos hicieron, en nuestra formación y catequesis o cuando uno escuchaba la homilía o cualquier cosa, siempre fue desde un Dios que es un temor, que te está mirando, castigando, entonces siento que estas nuevas prácticas de ser creyente, católica y además que se le sume ser lesbiana, tiene que ver con esta libertad de decir "mi creencia se basa en una experiencia de Dios" y en eso lo viví, donde ya hay cosas que no soy parte, otras que las voy a cuestionar, otras cosas que las tomo, hay otras cosas que no las voy a aceptar. Con esa libertad. Pero eso me pasa con muchas cosas institucionales de la Iglesia.

Los espacios seguros a los que refiere Raquel son aquellos que se crean al validar los discursos más progresistas que existen dentro de la institución, colocando esas experiencias y testimonios por sobre aquellos que provienen desde el miedo. Estos espacios pueden crearse personalmente o en comunidad, y surgen al buscar el apoyo en figuras como sacerdotes o personas consagradas que pertenecen a congregaciones que históricamente han sido más liberales, como el caso de los jesuitas, o a través de la participación en agrupaciones que tensionan la tradición católica, como por ejemplo Mujeres Iglesia. Noemí reconoce que su experiencia católica ha sido distinta ya que ha estado conectada con la Compañía de Jesús: “uno está en una burbuja cuando uno está entre puros jesuitas, que te entienden y todo”. Por su parte, Marta ha encontrado un espacio gracias a la Pastoral de la Diversidad (PADIS), de la cual participa hasta el día de hoy junto a su pareja, y la relación de amistad que ellas dos han formado con un sacerdote jesuita:

La verdad es que hemos tenido la suerte de vincularnos a gente de mente más abierta, quizás, (...) la gente que hemos conocido ha sido súper abiertos, cero cuestionamientos. El mismo sacerdote que te mencionaba que finalmente se transformó en un amigo, nos invitó, por ejemplo, a celebrar el mes de la familia en el colegio que él trabajaba.

Marta destaca entre las diversas experiencias de las entrevistadas ya que es la única que no ha realizado la confirmación, y que su cercanía con la Iglesia Católica surge por estar en pareja con una mujer “muy católica”, con la cual empezó a asistir a misa. Ella reconoce que la PADIS ha sido un actor importante para “unir estos mundos”, y que se siente más cómoda con la visión religiosa de los jesuitas. La Pastoral de la Diversidad también ha sido un punto de encuentro para Raquel y Ana, quienes se conocieron cuando ambas participaban de esta agrupación, aunque en distintas ciudades. Raquel participó de la PADIS para “conocer más de la diversidad sexual dentro de la Iglesia, de manera teológica”, pero para también mostrar su experiencia con la comunidad de religiosas que siempre la ha acompañado y apoyado. En cambio, para Ana, conocer e integrar esta pastoral permitió que ella volviera acercarse al catolicismo. En la actualidad, ella junto a otras personas homosexuales y bisexuales, que también participaron de la PADIS, forman una comunidad de vida llamada Diversidad Vocal, que además funciona como coro litúrgico con el cual han podido llegar a distintas parroquias y comunidades de Santiago presentándose siempre como “un grupo súper diverso en la parte orientación sexual, pero somos todos católicos”, recibiendo una gran acogida.

Mujeres Iglesia es otra agrupación que puede ser considerada un espacio seguro, ya que con una perspectiva feminista tratan de, en palabras de Raquel, “poner a la mujer en el foco, y en la dignidad, y en reconocer la historia que ha tenido, la importancia dentro de la Iglesia que tienen las mujeres, que en el fondo mueven comunidades”. Para ella esta agrupación está más cerca de las comunidades de base que la PADIS, ya que no se enmarca dentro de una congregación religiosa en particular y utilizan “un espacio utilizado históricamente por hombres” para resignificar la experiencia de fe católica. Para Ana, esta organización es un ejemplo de lo que las comunidades pueden hacer sin tener que relacionarse con la jerarquía, y va de la mano con lo que proponen otras entrevistadas al señalar que las comunidades de laicos son las que dan soporte a la Iglesia en la actualidad. Sara, por ejemplo, rescata el trabajo pastoral y comunitario que se realiza en los barrios y en las escuelas, sacando del espacio institucional a la religión ya que esta no ha sabido entender el mensaje de Jesús al ser “funcional al poder”.

En suma, todas las mujeres que participaron de esta investigación utilizan una u otra forma de esta estrategia para poder seguir posicionándose como católicas, lesbianas/bisexuales. Esto lo llevan a cabo a través de comunidades y miembros de la Iglesia que han mostrado una apertura frente a los temas valóricos, quienes hacen circular distintas interpretaciones de los textos fundacionales de la religión, generando un espacio de acogida que permite mantener el sentido de pertenencia dentro del catolicismo.

### *Cuestionamiento al rol moral de la Iglesia*

Otra estrategia utilizada refiere a discutir la injerencia y relevancia de la Iglesia católica en aquellos llamados “temas valóricos” como el matrimonio igualitario y el aborto. Por ejemplo, Magdalena al hablar de las cosas que le gustaría cambiar de la institución religiosa señala:

Yo creo que el poder intenso que tienen sobre las decisiones del Estado. Ni siquiera es un contexto global, porque la Iglesia católica no es parte relevante de todos los estados, pero, por ejemplo, acá en Chile, una de las grandes razones porque no se ha aprobado el aborto libre es porque muchísima gente te habla de la biblia, y no sé qué. Pero siento yo que es por eso porque el Estado tampoco está dispuesto a soltar la mano a la Iglesia, y siento yo que la Iglesia esta para ciertas cosas, y más espirituales que morales o éticas.

Magdalena reconoce el poder que históricamente ha ejercido la Iglesia, sobre todo en el contexto chileno, como opositor principal a la discusión de la interrupción del embarazo, la cual solo fue despenalizada en tres causales en el año 2017. Además, ella cree que la Iglesia, y por ende la religión católica debería enfocarse solo en lo espiritual, que sería el ámbito que le compete.

Otra manera en la que se hace presente esta estrategia es el cuestionar el rol de la Iglesia, como locutor válido en estos temas debido a la crisis que atraviesa la institución a nivel global y local. Respecto a esto Raquel señala: “Pero, así como institución siento que está totalmente

no respetada, no es creíble, muchos casos de corrupción, la forma que han tenido de manejar ciertos casos, la falta de credibilidad”. Los casos de abuso sexual y de poder han influido en la percepción tanto como de fieles como de la sociedad en general, y para Ruth, tiene su base en los pactos de silencio que surgen para proteger a los victimarios, creando un doble discurso, ya que la doctrina se aplicaría de una forma distinta para quienes son parte de la jerarquía:

Cambiaría desde lo turbio que es el ambiente de los curas, cambiar el silencio o esta cofradía que se hace (...) como también sacar un poco todo lo que es la cultura machista y todo lo que tiene el ocultamiento que tiene la Iglesia católica, encuentro que esa es una de las cosas más malas que hay. Cuando fue todo el suceso de Karadima, fue la época en que Ezzati fue perseguido por la prensa para tratar de sacarle declaraciones, este tipo no halló nada mejor que ir a blanquear su imagen yendo a visitar a las monjas de mi trabajo en Estación Central (...) Porque así blanqueó su imagen, se sacó fotos con niños que no tenían familia, que tienen discapacidad, entonces eso creo que es lo principal que yo cambiaría, el utilizar a las poblaciones que tienen menos protección para limpiar las cosas turbias que hacen a escondidas.

Quiénes utilizan esta estrategia colocan en juicio la capacidad de la Iglesia de dictar normas que la sociedad debiese seguir, cuando no se condice con la realidad misma de la institución. Las mujeres aquí entrevistadas ven que la Iglesia posee un doble estándar, y, por ende, los discursos que crean sobre la homosexualidad y los derechos reproductivos no son válidos, de la misma manera que no ha sido correcto el actuar de la institución frente a las acusaciones y los actos de abuso sexual y de poder.

### *Reinterpretación y adaptación doctrinal*

Esta estrategia consiste en cuestionar cómo la mayoría de las creencias dentro del catolicismo vienen desde una interpretación literal de la Biblia, desconociendo el contexto en la cual fue escrita, o desde una tradición machista y patriarcal que no ha sabido adaptarse a los tiempos. Esta estrategia es usada conjuntamente con la primera presentada en este apartado ya que al referir que si se toma el mensaje central “Dios es amor”, cualquier otra interpretación que vaya en contra a este mensaje sería errada. Por ejemplo, al hablar de que se puede ser católica y ser parte de la comunidad LGBTIQ+, Magdalena señala que para ella ser católica va más allá de creer todo lo que dice el papa, porque es “más potente y más importante creer en éste, en este Dios que te dice que ames a tu prójimo”. De la misma manera, Marta relata que es un “estereotipo común que tiene la gente” pensar que la Iglesia ve la homosexualidad como algo “horrible”, ya que lo principal es “el amor que nos entregó Jesús y toda esta cosa más espiritual de decir "te hago en imagen y semejanza" y todo eso, te conlleva a saber que tú fuiste hecho desde el amor, y desde el amor tú eres perfecto”.

En ambos casos, la crítica a la homosexualidad iría en contra al plan de Dios de amar al prójimo y la Iglesia católica es quien ha interpretado mal el mensaje. Esta visión también la comparte Ruth quien entiende que bajo una mirada institucional parecería imposible identificarse como lesbiana, pero que si se analiza desde “lo que Cristo dice en su Biblia” es algo factible:

El respeto y el amor tienen que ser lo que funda justamente a la religión, entonces si no son capaces de respetar al otro, de amarlo con sus diferencias, estaríamos en contra de lo que se nos mandó, está dentro de los mandamientos el amar a tu prójimo.

La utilización de esta estrategia está relacionada con la participación en espacios más transgresores dentro de la misma comunidad de fieles, quienes son los que facilitan el conocimiento de otras perspectivas frente a la doctrina. Al participar de la pastoral universitaria, Magdalena se encontró en una conversación que abordaba el tema de la

homosexualidad y la respuesta que le dieron fue satisfactoria y eso le permitió seguir participando: “Habría sido muy distinto haber escuchado “no, la homosexualidad es mala”, yo cacho que me paró y me voy y no hago ninguna cuestión más. Pero no fue así menos mal”.

Estos espacios que son tanto comunidades católicas que se presentan desde una perspectiva feminista o diversa, como agrupaciones de jóvenes, también permiten que aparezcan nuevos referentes como María Magdalena, quien es presentada como víctima del machismo de la Iglesia al olvidar su rol de apóstol, inscribiéndola en la historia como una prostituta. Por otra parte, figuras como la virgen María, quien como madre de la humanidad acepta a sus hijos sin cuestionamientos, o Alberto Hurtado y la Madre Teresa de Calcuta, quienes ejemplifican el servicio hacia los más necesitados, son resignificados ya que son ejemplo de lo que significa ser un buen católico y son la antítesis del actuar de grupos más conservadores dentro de la institución.

Dentro de este mismo grupo de estrategias están también el adoptar en la práctica católica otras visiones que no encuentran sustento dentro de la tradición católica pero que para ellas si son coherentes y complementarias con la idea de que Dios es amor:

Hay una teoría dentro del catolicismo también de que dice que no existe una vida después de la muerte (...) sino que el reino de los cielos, lo que hablaba Jesús, es el aquí y ahora, entonces, generar un ambiente de paz, de armonía, te va a traer felicidad hoy. Te va a generar un mundo bueno hoy, un paraíso terrenal, más que un paraíso después de la muerte (Noemí).

Al utilizar esta estrategia se vuelve a lo que para la mayoría es el centro del catolicismo: más que solo una creencia, es un actuar acorde a las enseñanzas de Jesús, lo cual, al remover a la institucionalidad y su doctrina como la única voz capaz de señalar el camino correcto permite que puedan coexistir tanto una adhesión a la religión católica como una identificación con una sexualidad disidente.

### *Separación o unión de las identidades*

La totalidad de quienes fueron parte de esta investigación, han podido de alguna u otra manera conciliar ambas identidades. Sin embargo, existen diferencias en lo que ellas consideran como una unión exitosa, ya que para algunas el solo hecho de que no exista disonancia ya es prueba de que han podido complementar sus identidades, mientras que para otras esta unión requiere de presentarse y ser visibilizadas como mujeres católicas lesbianas y bisexuales. Ruth es parte de quienes señalan directamente que no ha sido capaz de unir lo que ella llama “dos mundos”, aunque es una disyuntiva más externa que propia:

Siento que vivo la experiencia católica y lesbiana de forma diferida, si bien trato de llevar todos los aspectos que yo tengo en torno a mi creencia religiosa, a la vida diaria que yo desarrollo, no puedo llevar todo lo que yo hago como persona LGBT a mi ambiente laboral.

Para ella esta separación se debe al medio a perder su trabajo al alero de una institución católica en donde no conocen su orientación sexual, a pesar de que ella se queda a alojar una vez al mes en el recinto, ubicado en Santiago. Tener que compartimentar estas identidades surge desde una experiencia negativa anterior trabajando en una universidad con influencia Opus Dei, y, por ende, ella prefiere hacer una separación de lo que comparte públicamente y su vida privada en este contexto, lo que no quiera decir que su orientación sexual no sea develada en otros contextos como lo son en el ámbito familiar o en el otro trabajo que ella tiene. Ella es la única que señala que ha sido una lucha para poder mantenerse dentro de la Iglesia, pero cree que pueda dejar de tener una religiosidad católica porque está conectada con su forma de pensar.

Noemí por su parte dice que ha sido capaz de integrar ambas identidades, pero cree que es algo difícil ya que socialmente han sido presentadas como separadas:

Uno está dentro de un círculo bisexual o LGBT y muy pocos son católicos (...) o uno va a un ambiente católico y muy pocos son LGBT. Se te hace como si fueran dos mundos, como si fueran dos dualidades dentro, son dos grupos sociales totalmente distintos. Pero no por eso dejas de ser de los dos lados.

La separación de identidades y los problemas que pueden causar en el individuo son entendidos como externos, ya que para ellas no existe conflicto interno o este ya fue superado. Los discursos en contra los derechos de las mujeres y las personas LGBTIQ+ que vienen desde la Iglesia ya han sido cuestionados, dejando atrás las etapas de “fe egocéntrica y dogmática”, siendo este más cercano a lo que Genia (1995) llama una fe reconstruida e internalizada, ya que para ellas la fe católica les provee de un sentido de orientación hacia los demás. La restricción es dejada de lado para dar paso a una relación más cercana con la divinidad, la cual las provee de la dirección que deben seguir para poder llevar vidas más plenas. Sara, por ejemplo, no cree que debiese dejar una identidad para asumir la otra, ya que cada persona busca sus propias maneras de conciliarlas. Además, agrega que para ella la figura de Jesús es fundamental:

(...) o sea, pa’ mi lo más obvio es como que Jesús (...) que iría a las marchas, ese hueón era un revolucionario, era un rebelde, no es como te lo pintan como el gallo así serio y como que volaba por arriba del agua y que hacía cosas raras y no. O sea, era un gallo que se juntaba con lo que la sociedad en esa época consideraba que eran los más perdidos, los más penca, los más enfermos, los más pecadores entre comillas, él se juntaba con esa gente.

Esta relación con Jesucristo se aleja del dogmatismo, presentándolo como una figura cercana que entiende las dificultades que cada persona vive. Asimismo, Raquel señala que su “experiencia de fe” ha sido marcada por sentirse acogida por Dios y califica su vivencia como mujer lesbiana y católica como “fecunda”:



(...) siento que el asumirme libremente y ser coherente con lo que crees, independiente que sea Dios, que sea cualquier cosa, te hace abrir espacios. Yo lo encontré acá, asumo que soy una persona de fe, que me movilizo con eso, que no soy tan constante quizás en algunas cosas, pero creo profundamente que existe un dios que es vivo, que es real, que siempre está presente (...) que te moviliza a descubrirte, que por sobretodo mal, está el bien.

Por su parte, Ester señala la contradicción que existe ya que los católicos heterosexuales tampoco se atañen a “todos los preceptos y mandamientos que dicta la Iglesia”, entonces cuestiona que esto sea un impedimento de manera personal, pero si entiende que socialmente todavía no es común, e incluso hasta “mal visto”.

Lo anteriormente expuesto se complementa con las diversas reacciones que han tenido quienes en contextos LGBTIQ+ han comentado que son católicas. Marta señala que no fue hasta que encontró un espacio en la PADIS que sintió que dejó de vivir una fe dentro del clóset, ya que sabe que existe un cuestionamiento y crítica hacia la institución católica que se aplica de igual manera a quienes son miembros de ésta. La invisibilización de las intersecciones entre orientación sexual y religión es lo que motivó a muchas a participar de la investigación, ya que se suele pensar que las personas que viven una sexualidad disidente son o menos religiosas, o han rechazado la religión completamente (Houghton y Tasker, 2019; Rodríguez, 2010). Por ello, que Raquel y Ester señalen que más que el rechazo, la reacción que ha primado en estos encuentros ha sido la sorpresa, es concordante con esta invisibilización de la que refieren las entrevistadas.

En síntesis, si se toman en cuenta solo los discursos frente la integración de estas identidades están, por una parte, quienes afirman que han podido conciliar sus identidades de católicas y de lesbianas/bisexuales íntegramente, lo que Rodríguez (2010) llama integración identitaria. Por el otro lado quienes aseguran que estas identidades las compartimentan (Rodríguez, 2010). No obstante, todas las participantes, al utilizar alguna de las estrategias señaladas con anterioridad, crean formas diversas de mujeres católicas lesbianas y bisexuales, entendiendo

que cualquier posible conflicto no viene de las propias identidades, sino que desde afuera del sujeto.

## Conclusiones

Conforme a la pregunta central que guió la investigación y los objetivos planteados, se concluye que no existe solo una manera en la que las mujeres católicas no heterosexuales chilenas construyen sus identidades dentro del contexto de influencia del catolicismo. Cada una de ellas desarrolla sus identidades religiosas desde distintos niveles de cercanía con la Iglesia católica y con la fe. No obstante, es posible identificar en general, que todas las participantes del estudio están en posesión de una fe internalizada y reestructurada. Lo que aprendieron en la infancia bajo el cuidado de colegios católicos y sus parroquias, lo pusieron en tensión al entrar en la adolescencia, mientras que quienes no lo hicieron en esa etapa de la vida, si lo cuestionaron durante los primeros años universitarios. Es decir, sus identidades religiosas no son construidas únicamente por los discursos de la Iglesia católica, más bien, la autopercepción de una identidad católica esta arraigada a una tradición cultural enfocada al servicio de los demás y que tiene su base en la figura de Jesús. Para ellas el catolicismo no tiene sentido si no va de la mano de un accionar que beneficie a quienes les rodean y a quienes más lo necesitan. La identificación con la institucionalidad de la Iglesia es algo que no consideran relevante para considerarse católicas, es más, ellas se consideran católicas a pesar de la jerarquía de la Iglesia. Por otro lado, un gran número dice asistir a servicios religiosos, o asistía frecuentemente hasta antes de la pandemia. Este compromiso con la parte ritualista de la religión es parte de lo que a muchas les gusta del catolicismo. Hay una relación con los aspectos más tradicionales y devocionales de la fe, como es el asistir a misa, el rezar, o bendecir los alimentos, lo cual no prohíbe que exista una crítica a la jerarquía católica, a quien miran con recelo. Esto se condice con investigaciones realizadas en el contexto anglosajón, en las cuales la mayoría de las mujeres lesbianas y bisexuales seguían conectadas a la tradición católica por sentirse “en casa” (Houghton y Tasker, 2019; Rodojcic, 2016; Walton, 2006).

Las familias y las escuelas poseen una gran influencia en la creación del vínculo con el catolicismo. Por una parte, las madres y las abuelas son las figuras más importantes al identificar quienes les transmitieron la fe. Y de la misma manera, las escuelas católicas se

encargaron de “educar en la fe” a las mujeres participantes. Esta identificación religiosa que surge en la infancia es la que ha perdurado en el tiempo, a pesar de no estar de acuerdo con todos los postulados, si existe una continuidad en la propia percepción religiosa, creando un sentimiento de pertenencia a esta religiosidad en particular caracterizado por una forma particular de ver el mundo y de actuar que surge desde la creencia en Dios. Esto es concordante con la influencia católica en el continente Latinoamericano y en el país, que, si bien se ha separado de la institucionalidad, en el aspecto cultural el catolicismo aún perdura.

El catolicismo ha influido tanto en las identificaciones de género como con las de una orientación sexual lesbiana o bisexual. Los roles que la Iglesia dice que las mujeres tienen que cumplir como vocación, ser madres y esposas, son conocidos por las entrevistadas, pero existe una oposición a estos por parte de un grupo de ellas. Al referirse al rol de esposa surge el cuestionamiento de lo heteronormada y patriarcal que es la institución, criticando que las mujeres sean vistas al servicio tanto de la Iglesia como de sus familias. Por otra parte, al hablar de la maternidad si bien algunas anhelan poder convertirse en madres, para otras este supuesto mandato vocacional no les llama la atención ni creen que la esencia de la mujer sea la capacidad de gestar, como si lo afirma la Iglesia.

Por otra parte, ellas también han sido influenciadas por los movimientos feministas al hablar de sus propias concepciones del género propio. Esto es posible de analizar al encontrar referencias a la “deconstrucción del género” tanto propio como en general y a las dificultades que tienen que enfrentarse en una sociedad machista. Todo esto se entrecruza con una tendencia a esencializar las experiencias de las mujeres, generando un discurso uniforme de que significa ser mujer. De esta manera, es posible encontrar la influencia de la religiosidad y la figura Mariana en la propia identidad de género al afirmar que valores como la fortaleza o la perseverancia son propios de las mujeres solo por el hecho de serlas.

Otra conclusión a la que llega esta investigación es que la identidad de género propia no ha sido tan reflexionada y articulada como si lo ha sido la identidad sexual y esto se debe a que sus orientaciones sexuales disidentes han sido las que han creado la diferencia frente la

cultura heteronormada. La identidad de género hegemónica no ha sido desafiada o re-articulada ya que no ha sido necesario dentro del contexto de la Iglesia católica o en otros contextos donde podría estar en tensión. Por el contrario, la sexualidad entendida y vivida desde una orientación disidente si ha constituido el espacio de tensión y resistencia frente a las redes de poder.

A pesar de que reconocen que la Iglesia a través de su jerarquía no acepta las prácticas homosexuales, ellas en su mayoría han construido sus identidades sexuales siguiendo los valores de la Iglesia. Por ejemplo, anhelan que exista la posibilidad de casarse por la Iglesia católica y que así sus vínculos sexo-afectivos sean validados como una forma de familia por la institución. De la misma manera, si bien no creen que la maternidad es algo necesario para todas las mujeres, la mayoría esperan poder ver que la Iglesia cambie la posición frente a las familias homoparentales, e incluso algunas anhelan poder criar a sus hijos e hijas como miembros de la Iglesia católica.

Uno de los temas más recurrentes en investigaciones de este tipo enfocadas en hombres es la presencia de la culpa como afecto predominante (Figuerola, V. y Tasker, F., 2014). Sin embargo, en esta investigación tanto la culpa y como la idea del pecado no aparecen en los discursos de la mayoría de las entrevistadas. Si bien algunas dicen haber ocultado su sexualidad en algún momento, quienes están más comprometidas con la Iglesia, es decir, participan en más actividades en donde comparten con otros miembros de la institución, la culpa ha aparecido en menor medida. La única participante que reconoció sentir culpa en la actualidad, decidió vivir su religiosidad de una forma más libre, alejándose de las prácticas comunitarias, para llevar una fe más personal.

Existe una concepción generalizada que el identificarse con una sexualidad disidente crea un vínculo con la comunidad LGBTIQ+ y, por ende, al participar de la Iglesia católica siendo mujeres bisexuales y lesbianas están siendo visibles y están generando un cambio a través de este activismo testimonial. Todas ellas han salido del closet en variados contextos, pero para quienes no se identifican como activistas LGBTIQ+ o como miembros activos de la

comunidad resulta más difícil el develar la propia orientación en contextos donde no sientan seguridad como es la familia o la Iglesia. El closet también actúa como protección frente a la discriminación, y de la misma manera, el que algunas de ellas quieran mostrar que viven una vida “normal” y quieran ser reconocidas por la institución como miembros con los mismos derechos de quienes son homosexuales es una respuesta al poder que ejerce la Iglesia católica al reforzar la matriz heterosexual, la cual tensionan, pero también moldean a su conveniencia.

Quienes fueron parte de esta investigación reconocen que sus vivencias dentro de la Iglesia católica no son la norma, es más, afirman que, a pesar de las dificultades que pudieron tener en un principio cuando se reconocieron como no heterosexuales, sus experiencias como católicas han estado marcadas por la aceptación tanto personal como de los demás. La totalidad de las entrevistadas sienten que su ser y su actuar es concordante con una vida católica, ya que el amor hacia los demás es lo que predomina en sus vidas.

Si bien dos participantes sienten que viven su sexualidad y su religión de manera separada, siendo esta una de las estrategias que utilizan para evitar un conflicto que más que interno, surge desde el exterior, ya sea la familia, el trabajo, o la comunidad de fieles. No obstante, la mayoría de las mujeres participantes de este estudio de alguna u otra forma siguen integrando estas dos identidades que usualmente son presentadas como disímiles. Tanto el separar o integrar las identidades es parte de un proceso de construcción de la identidad que es constante y que está en movimiento, por lo cual no resulta contradictorio que quienes dicen compartimentar sus identidades utilicen las mismas estrategias que quienes dicen integrarlas para poder reafirmar y re-orientar estas.

Lo que aquí se ha llamado la re-orientación de las identidades va de la mano de cuatro estrategias clave: la separación entre la Iglesia que está formada por personas que se pueden equivocar y la divinidad que es amor; la crítica hacia la validez del juicio moral por parte de la jerarquía, y la reinterpretación y adaptación de la doctrina y tradición de la Iglesia. Estas estrategias permiten que ellas sigan siendo parte de una institución a la cual no miran con buenos ojos, ya que existe una unión con Dios que trasciende lo humano. Para ellas esta

conexión con la divinidad es más profunda que lo cualquier dogma pueda decir. De la misma manera, al buscar apoyo y soporte en los grupos más liberales dentro de la institución, se les abren otras oportunidades y espacios. Existe un respeto por quienes sin ser parte de la curia católica entregan su tiempo al servicio de los demás, laicos y laicas comprometidas. Las comunidades de base son reconocidas como quienes mantienen la Iglesia viva, ya que por el actuar de la jerarquía la Iglesia ha decaído lo suficiente como para que algunas crean que pueda desaparecer. Por otra parte, ellas creen que la capacidad de interpretar el mensaje de Dios no solo está en las manos de los sacerdotes, y aseguran que ha existido una influencia machista y patriarcal en los discursos que la Iglesia reproduce, pero algunas miran con esperanza cualquier pequeño cambio que pueda existir.

El vínculo actual con la institucionalidad de la Iglesia se manifiesta en la figura de la mujer católica disidente que fue planteada por una de las entrevistadas. Ellas son parte de la Iglesia, pero al mismo tiempo se reconocen en y desde los márgenes. Este posicionamiento, esta orientación marginal les permite no sentirse representadas por una institución que contribuye con la discriminación hacia las personas LGBTIQ+, sin que esto perjudique el vínculo con el catolicismo, el cual ven como una tradición que se escapa de la Iglesia misma.

Se puede afirmar que al crear sus propios relatos, a pesar de que puedan actuar de maneras que irían en contra de un proyecto disruptivo como lo queer, con sus propias prácticas, están resistiendo a la heteronorma porque responden al poder que las ataca desde el espacio desde donde se mueven estas redes, sin dejarse amedrentar, porque ellas tienen el mismo derecho de estar ahí al ser católicas, distintas en ciertos ámbitos, pero con una fe que las hace reunirse junto a una comunidad que muchas veces se presenta como amenazante. Están siguiendo caminos que no están marcados ya que no existe una manera normalizada de ser católicas y bisexuales/lesbianas. Tienen que ir construyendo(se) diariamente, y si hay algo que la teoría queer busca, es no delimitar su propio sujeto de estudio.

Los hallazgos de esta investigación son concordantes con la literatura existente que presenta las intersecciones entre religión y sexualidad. Las estrategias utilizadas para conciliar sus

identidades son similares a las que han sido presentadas en otras investigaciones. Sin embargo, la falta de estudios que se enfoquen en las experiencias de mujeres no heterosexuales latinoamericanas o chilenas en particular dificulta identificar qué aspectos son propios de una identidad de género influenciada por la religión en el territorio, en contraste con otros aspectos que pueden ser parte de la cultura católica en general. Resultaría necesario realizar investigaciones comparativas entre países en donde el catolicismo no es la religión más influyente y la realidad chilena. También para poder ampliar la visión aquí presentada sería indispensable contar con una muestra significativa de las distintas regiones del país, identificando si viven en la ciudad o en lo rural, ya que dentro de este último territorio las parroquias cumplen un rol aún más predominante que en las ciudades, lo cual puede cambiar los resultados al encontrar más personas que compartimenten sus identidades o que incluso rechacen sus sexualidades.



## Referencias

- Ahmed, S. (2018). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Edicions Bellaterra.
- Alfaro Álvarez, J. (2005). La retórica del poder. Miradas respecto del feminismo, las mujeres y lo social. Análisis del discurso de la Iglesia Católica. *Athenea Digital*, 7, 105-113. <http://antalya.uab.es/athenea/num7/alfaro.pdf>.
- Althaus-Reid, M. (2005). *La teología indecente: Perversiones teológicas, en sexo, género y política*. Edicions Bellaterra.
- Arbeláez, M. y Onrubia, J. (2014). Análisis bibliométrico y de contenido. Dos metodologías complementarias para el análisis de la revista colombiana Educación y Cultura. *Revista de Investigaciones UCM*, 14(23), 14 - 31.
- Bohan, J (1996). *Psychology and sexual orientation: Coming to terms*. Routledge
- Butler, J. (2006) *Deshacer el género*. Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Capdevila-Argüelles, N. (2019) Armario (closet). En R. L. Platero, M. Rosón y E. Ortega (Eds.), *Barbarismos queer y otras esdrújulas* (pp. 29-33). Edicions Bellaterra
- Cass, V. (1984). Homosexual identity formation: Testing a theoretical model. *The Journal of Sex Research*, 20, 143–167.
- Catecismo de la Iglesia Católica* (s.f). La Santa Sede.  
[http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/index\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html)
- Código de Derecho Canónico* (s.f). La Santa Sede. [https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic\\_index\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_sp.html)
- Conferencia Episcopal de Chile (2021). Declaración de los obispos ante el Proyecto de Ley que despenaliza el aborto. *Iglesia.cl* <http://www.iglesia.cl/43035-declaracion-de-los-obispos-ante-el-proyecto-de-ley-que-despenaliza-el-aborto.html>
- Congregación para la doctrina de la fe. (15 octubre 1976). “Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial”.

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19761015\\_inter-insigniores\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_sp.html)

Congregación para la doctrina de la fe. (1 octubre 1986). “Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales”.

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19861001\\_homosexual-persons\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_sp.html)

Congregación para la doctrina de la fe. (19 de diciembre 2007). “Decreto general relativo al delito de atentada ordenación sagrada de una mujer”.

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20071219\\_attentata-ord-donna\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071219_attentata-ord-donna_sp.html)

Consejo Episcopal Latinoamericano (2007). *V conferencia general del episcopado latinoamericano y del caribe: Documento conclusivo*. San Pablo.

<https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>

D’Augelli, A. R. (1994). Identity Development and Sexual Orientation: Toward a Model of Lesbian, Gay, and Bisexual Development. En E. J. Trickett, R. J. Watts, y D. Birman (Eds.), *Human Diversity: Perspectives on People in Context*. Jossey-Bass.

Davidson, J. y Knusden, D. (1977). *A new approach to religious commitment*. *Sociological Focus*, abril, 151-173.

Day, A. (2011). *Believing in belonging: Belief and social identity in the modern world*. Oxford University Press.

Derrida, J. (1981). *Positions*. University of Chicago Press.

Díaz Herrera, C. (2018) Investigación cualitativa y análisis de contenido temático.

Orientación intelectual de revista Universum. *Revista General de Información y Documentación*, 28(1), 119-142. <https://doi.org/10.5209/RGID.60813>

Dillon, M. (1999). *Catholic identity: Balancing reason, faith, and power*. Cambridge University Press.

Duek, C. (2010). Infancia, desarrollo y conocimiento: los niños y niñas y su socialización. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8(2), 799–808.

<http://revistaumanizales.cinde.org.co/rlicsnj/index.php/Revista-Latinoamericana/article/view/71>

- Durán Guillén, J. (2017). En carne propia: Religión y biopoder. Una lectura de Michel Foucault, de Diego Soto. *Revista De Filosofía De La Universidad De Costa Rica*, 56(145), 149-151.  
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/28288>
- Ecklund, E. H. (2005). Different identity accounts for Catholic women. *Review of Religious Research*, 47, 135–149. doi:10.2307/3512046
- Falconi Trávez, D., Castellanos, S. y Viteri, M.A. (2013). *Resentir lo "queer" en América Latina: diálogos desde/con el sur*. Egales Editorial.
- Fernández Anderson, C. (2020). *Fighting for abortion rights in Latin America: Social movements, state allies and institutions*. Routledge
- Figuroa, V. y Tasker, F. (2014). “I always have the idea of sin in my mind...”: Family of origin, religion, and Chilean young gay men. *Journal of GLBT Family Studies*, 10, 269–297. doi:10.1080/1550428X.2013.834424
- Fonseca, C. y Quintero, M. L. (2009). La teoría queer: la deconstrucción de las sexualidades periféricas. *Sociológica (México)*, 24(69), 43-60.  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187-01732009000100003&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732009000100003&lng=es&tlng=es).
- Foucault, M. (1970). *The order of things*. Tavistock.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2012), *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Biblioteca Nueva.
- Francisco. (17 febrero 2016). Conferencia de prensa del Santo Padre durante el vuelo de regreso a Roma. *La Santa Sede*.  
[http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/february/documents/papa-francesco\\_20160217\\_messico-conferenza-stampa.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160217_messico-conferenza-stampa.html)
- Francisco. (19 marzo 2016). Amoris Laetitia [Exhortación apostólica]. *La Santa Sede*.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html)
- Francisco. (1 noviembre 2016). Viaje apostólico a Suecia: Conferencia de prensa del Santo Padre durante el vuelo de regreso a Roma. *La Santa Sede*.

- <http://www.vatican.va/content/francesco/es/events/event.dir.html/content/vaticanevents/es/2016/11/1/svezia-ritorno.html>
- Francisco. (20 noviembre 2016). Misericordia et Misera [Carta apostólica]. *La Santa Sede*. [http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap\\_20161120\\_misericordia-et-misera.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html)
- García, D. I., Gray-Stanley, J. y Ramírez-Valles, J. (2008). “The priest obviously doesn’t know that I’m gay”: The religious and spiritual journeys of Latino gay men. *Journal of Homosexuality*, 55, 411–436. doi:10.1080/00918360802345149
- Genia, V. (1992). Transitional faith: A Developmental Step Toward Religious Maturity. *Counseling and Values*, 37, 15-24.
- Genia, V. (1995). *Counseling and psychotherapy of religious clients: A developmental approach*. Praeger.
- Gilfeather, K. A. (1977). Women religious, the poor, and the institutional church in Chile. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 21(1), 129-155. <https://www.jstor.org/stable/165693>
- Gimenez, G. (2004). Culturas e identidades. *Revista Mexicana de Sociología*, 66, 77-99. <https://www.jstor.org/stable/3541444>
- Ginzburg, C. (1981). *El queso y los gusanos*. Muchnick.
- Gold, S. P. y Stewart, D. L. (2011). Lesbian, gay, and bisexual students coming out at the intersection of spirituality and sexual identity. *Journal of LGBT in Counseling*, 5, 237–258.
- Gonzalvez, H. y Larrazabal, S. (2019), Familias y religiosidad en Santiago de Chile: nuevos significados de prácticas religiosas tradicionales. *Perfiles Latinoamericanos*, 27(54), 1-23. doi: 10.18504/pl2754-015-2019
- Hall, S. (1995). Fantasy, identity, politics. En E. Cáster, J. Donald y J. Squites (Eds.), *Cultural Remix: Theories of Politics and the Popular*. Lawrence & Wishart.
- Hall, S. (2003). ¿Quién necesita identidad? En S. Hall y P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp.13-39). Amorrutu editores.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Cátedra.

- Haskins, C. Y. (2003). Gender bias in the Roman Catholic church: Why can't women be priests? *University of Maryland Law Journal of Race, Religion, Gender and Class*, 3(1), 99-124. <http://digitalcommons.law.umaryland.edu/rrgc/vol3/iss1/4>
- Hija de Perra (2014). Interpretaciones inmundas de cómo la teoría queer coloniza nuestro contexto sudaca, pobre, aspiracional y tercermundista, perturbando con nuevas construcciones genéricas a los humanos encantados con la heteronorma. *Revista Punto Género*. 4, 9-16.
- Houghton, M. y Tasker, F. (2019): Exploring Lesbian and Bisexual Catholic Women's Narratives of Religious and Sexual Identity Formation and Integration, *Journal of Homosexuality*, DOI: 10.1080/00918369.2019.1624455 1-23
- Htun, M. (2003). *Sex and the state: Abortion, divorce and the family under Latin American dictatorships and democracies*. Cambridge University Press.
- Instituto Nacional de Estadísticas de Chile (2002). Síntesis de Resultados. <https://www.ine.cl/docs/default-source/censo-de-poblacion-y-vivienda/publicaciones-y-anuarios/2002/sintesis-censal-2002.pdf>
- Juan Pablo II. (15 agosto 1988). *Mulieris Dignitatem* [Carta apostólica]. *La Santa Sede*. [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html)
- Juan Pablo II. (22 mayo 1994). *Ordinatio Sacerdotalis* [Carta apostólica]. *La Santa Sede*. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_letters/1994/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19940522\\_ordinatio-sacerdotalis.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html)
- Juan Pablo II. (29 junio 1995). Carta a las mujeres. *La Santa Sede*. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1995/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_29061995\\_women.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html)
- Khayatt, D. (2002). Toward a Queer Identity. *Sexualities* 5(4): 487-501.
- Kung, H. (2000). *The Catholic church: A short history*. Modern Library.
- Lähdesmäki, T., Saresma, T., Hiltunen, K., Jäntti, S., Säaskilahti, N., Vallius, A. y Ahvenjärvi, K. (2016). Fluidity and flexibility of “belonging”: Uses of the concept in contemporary research. *Acta Sociologica*, 59(3), 233–247. <http://www.jstor.org/stable/24859900>

- Mahaffy, K. A. (1996). Cognitive dissonance and its resolution: A study of lesbian Christians. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35, 392–402.  
doi:10.2307/1386414
- McNeill, J. J. (1993). *The church and the homosexual* (4th ed.). Beacon Press.
- Mieles, M. D. y García, M. C. (2010). Apuntes sobre socialización infantil y construcción de identidad en ambientes multiculturales. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez Y Juventud*, 8(2), 809-819.  
<http://revistaumanizales.cinde.org.co/rllcsnj/index.php/Revista-Latinoamericana/article/view/72>
- Montecino, S. (1996). *Madres y huachos: Alegorías del mestizaje chileno*. Editorial Sudamericana.
- Murgoitio, J. (2009). Alcance de la oferta educativa de una entidad confesional. La escuela católica. *Ius Canonicum*, 49(98), 567-602.
- Parker, C. (2012). *Religión, política y cultura en América Latina: Nuevas miradas*. Instituto de Estudios Avanzados Universidad de Santiago de Chile.
- Pablo VI. (25 julio 1968). *Humanae Vitae* [Carta encíclica]. *La Santa Sede*.  
[http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html)
- PADIS. (s.f). ¿Quiénes somos? PADIS. *Pastoral de la diversidad sexual*.  
<https://padis.cl/~padis/quienes-somos/>
- Pietkiewicz, I. J. y Kołodziejczyk-Skrzypek, M. (2016). Living in sin? How gay Catholics manage their conflicting sexual and religious identities. *Archives of Sexual Behavior*, 45, 1573–1585. doi:10.1007/s10508-016-0752-0
- Pontificia Universidad Católica de Chile (2019). Religión. *Encuesta Nacional Bicentenario*. [https://encuestabicentenario.uc.cl/wp-content/uploads/2019/11/EB\\_RELIGION.pdf](https://encuestabicentenario.uc.cl/wp-content/uploads/2019/11/EB_RELIGION.pdf)
- Puar, J. (2017). *Ensamblajes terroristas: El homonacionalismo en tiempos queer*. Ediciones Bellaterra,

- Radojic, N. (2016). Building a dignified identity: An ethnographic case study of LGBT Catholics. *Journal of Homosexuality*, 63, 1297–1313.  
doi:10.1080/00918369.2016.1151698
- Roberts, K. A. (1984). *Religion in Sociological Perspective*. Wadsworth Publishing.
- Rodriguez, E. M. (2010). At the intersection of church and gay: A review of the psychological research on gay and lesbian Christians. *Journal of Homosexuality*, 57(1), 5–38. doi:10.1080/00918360903445806
- Rodriguez, E. M. y Ouellette, S. C. (2000). Gay and lesbian Christians: Homosexual identity integration in the members and participants of a gay-positive church. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39(3), 333–347. doi:10.1111/0021-8294.00028
- Rubin, G. (1975). The traffic in women: Notes on the "political economy" of sex. En R. Reiter (Ed.), *Toward an Anthropology of Women* (pp. 157--210). Monthly Review Press.
- Hernández Samperi, R., Fernández Collado, C. y Bapista Lucio, M.P. (2010). *Metodología de la investigación*. McGraw Hill.
- Sautu, R., Boniolo, P., Dalle, P. y Elbert, R. (2005). *Manual de metodología: Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. CLACSO
- Sedgwick, E. K. (1998). *Epistemología del armario*. Ediciones de la Tempestad.
- Shurts, W. M., Kooyman, L., Rogers, R. C. y Burlew, L. (2020). Assessing the Intersectionality of Religious and Sexual Identities During the Coming-Out Process. *Counseling and Values*, 65(1), 15–37. <https://doi.org/10.1002/cvj.12120>
- Silva Valenzuela, S. (2011). *Católicos a su manera. Cuando no todos "comulgan" con la jerarquía de la Iglesia en Chile* (memoria de título).
- Stacey, J. (1997). Feminist theory: Capital F, capital T. En V. Robinson y D. Richardson (Eds.), *Introducing women's studies*. Macmillan.
- Stevens, Evelyn (1973). Marianismo: The other face of machismo in Latin America. En Ann Pescaxello (Ed.), *Female and male in Latin American Essays*. University of Pittsburg Press.

- Taylor, S.J. y Bogdan, R. (1990). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós.
- Tuthill, Z. (2016). Negotiating religiosity and sexual identity among Hispanic lesbian mothers. *Journal of Homosexuality*, 63, 1194–1210.  
doi:10.1080/00918369.2016.1151691
- Vergara Henríquez, F. (2011). Identidad religiosa latinoamericana: El sustrato católico. *UC Maule Revista Académica*, 40, 96-112.
- Vidal-Ortiz, S., Viteri, M. A. y Serrano Amaya, J. F. (2014). Resignificaciones, prácticas y políticas queer en América Latina: Otra agenda de cambio social. *Nómadas*, 41, 185-201.
- Vivas, M. S. (2016). El perfil de la mujer presentado por Juan Pablo II en sus escritos. *Theologica Xaveriana*, 146, 215-232.
- Walton, G. (2006). “Fag Church”: Men who integrate gay and Christian identities. *Journal of Homosexuality*, 51(2), 1–17. doi:10.1300/J082v51n02\_01
- Warner, M. (1991). *Fear of a queer planet: Queer politics and social theory*. University of Minnesota Press.
- Wedow, R., Schnabel, L., Wedow, L. K. D. y Konieczny, M. E. (2017). “I’m gay and I’m Catholic”: Negotiating two complex identities at a Catholic university. *Sociology of Religion*, 78(3), 289-317. doi:10.1093/socrel/srx028
- Wetzel, D. (2014). Is it possible to be queer and Catholic? Overcoming the silence of Sodom. En Y. Taylor y R. Snowdon (Eds.), *Queering religion, religious queers*. Routledge.
- Wilcox, M. M. (2002). When Sheila’s a lesbian: Religious individualism among lesbian, gay, bisexual, and transgender Christians. *Sociology of Religion*, 63, 497–513.  
doi:10.2307/3712304
- Yinger, J. M. (1970) *The Scientific study of religion*. Macmillan.



## Anexos

### Anexo 1: Tabla 2

#### *Las participantes de la investigación*

Nombre	Edad	Comuna	Nivel educacional	Nivel socioeconómico	Trabajo asalariado	Orientación sexual
Magdalena	27	Ñuñoa	Universitario completo	Medio	sí	Bisexual
Sara	39	Providencia	Postgrado completo	Medio alto	sí	Bisexual
Noemí	31	La Reina	Estudiante universitaria	Medio	no	Bisexual
Ana	32	Santiago	Técnico superior	Medio	sí	Bisexual
Raquel	33	Viña del Mar	Universitario completo	Medio	sí	Lesbiana
Ruth	33	Osorno	Postgrado completo	Medio	sí	Lesbiana
Isabel	33	San Joaquín	Universitario completo	Medio	sí	Bisexual
Marta	35	Puerto Montt	Postgrado completo	Media	sí	Bisexual
Ester	26	Coronel	Estudiante universitaria	Medio	no	Lesbiana
Eva	22	Constitución	Estudiante universitaria	Medio	no	Bisexual

## **Anexo 2: Consentimiento informado**

### **Información relativa a la Investigación y su Consentimiento**

Título del Estudio: Católicas LGBTI+: resistencia y disidencia sexual dentro de la Iglesia Católica chilena.

**DESCRIPCIÓN DE LA INVESTIGACIÓN:** Usted está invitada a participar en una investigación que estudia las experiencias y las identidades que configuran a la mujer católica no heterosexual chilena en el contexto de la experiencia religiosa dentro de la Iglesia Católica. Dirigida hacia dos finalidades. Primero, interpretar las percepciones y perspectivas producidas por las propias mujeres acerca del ser mujer, católica, y de sexualidad disidente. Segundo, reconocer las estrategias para conciliar una o más identidades, si es que estas estuviesen en conflicto.

Con su permiso, registros de audio se tomarán de la entrevista. Los registros de audio y las transcripciones, serán guardadas bajo un sistema de seguridad que garantice su confidencialidad.

**¿QUÉ INVOLUCRA MI PARTICIPACIÓN?** Si usted decide participar en esta investigación, usted será entrevistada por la investigadora del estudio.

**¿HAY ALGUN RIESGO PARA MÍ?** La entrevista podría incluir preguntas que puedan resultarle sensibles. Puede suspender la entrevista en cualquier momento si así lo estima.

**¿CÓMO SE PROTEGERÁ MI CONFIDENCIALIDAD?:** Si bien hay una publicación asociada a esta investigación, su nombre no será mencionado. Se publicará bajo la utilización de un seudónimo, el cual podrá ser elegido por usted.

**¿A QUIÉN DEBO CONTACTAR SI TENGO PREGUNTAS?:** Usted puede hacer cualquier pregunta de la investigación, en cualquier momento. Si tiene preguntas puede contactar a la investigadora principal: Macarena Vargas Peiret, [mavargasp@ug.uchile.cl](mailto:mavargasp@ug.uchile.cl). Si usted no está satisfecha con la respuesta del equipo de trabajo, o si tiene más preguntas, o quiere discutir sus derechos como participante de la investigación, puede contactarme directamente al celular (+569-996329319). Su participación es absolutamente voluntaria. Si usted no decide participar o prefiere renunciar a participar, no habrá efectos en el servicio o trato que usted ha recibido.

Su firma indica que ha leído y consentido este documento, ha tenido la oportunidad de preguntar acerca de su participación en el proyecto y ha convenido voluntariamente participar.

Autorizo a grabar la entrevista (por favor encierre en un círculo)      SÍ      NO

NOMBRE:

FIRMA:

FECHA:

### Anexo 3: Pauta de entrevistas

#### Campo temático 1: Biografía

- ¿Cómo entra la fe católica en tu vida?
- ¿Cómo era tu experiencia católica cuando eras niña? ¿y cuándo eras adolescente?
- ¿Cuándo empezaste a cuestionarte tu sexualidad? ¿Se da este cuestionamiento dentro del contexto de la religión?
- ¿Cómo fue para ti salir del closet dentro del mundo católico?

#### Campo temático 2: Identidad

- ¿Qué significa ser mujer para ti?
- ¿Qué significa ser católica para ti? ¿Cómo se materializa esta espiritualidad?
- ¿Crees que difiere la experiencia de un hombre en la IC vs la de una mujer? ¿Cómo?
- ¿Sientes que hay algún aspecto de tu identidad que es más predominante o relevante en tu vida diaria?
- ¿Cuál es tu relación con la comunidad LGBT? ¿Te sientes parte de esta?
- ¿Sientes que has tenido que cambiar algo de ti para poder ser aceptada tanto en grupos LGBT o católicos?
- ¿Existen imágenes, personas o personajes con los cuales te identificas? Ya sean estos religiosos o no.

#### Campo temático 3: Vinculación y conciliación con la religión

- ¿Cómo ha sido tu experiencia con la Iglesia Católica al identificarte como LGBT?
- El ser católica ¿ha afectado tus relaciones de pareja?
- ¿Qué piensas de la idea de que ser católico no es compatible con ser LGBT o que al ser LGBT no es posible ser católico?
- ¿Qué te gustaría cambiar de la Iglesia Católica?
- ¿Qué te gustaría cambiar acerca de la percepción a las personas creyentes?
- En general, mirando tu historia de vida, ¿cómo ha sido tu experiencia como mujer católica y lesbiana/bisexual?

